



UNIVERSITAT DE  
BARCELONA

## **Crítica de la categoría de consenso a partir de la lectura de Rawls y Habermas**

Javier García Garriga



Aquesta tesi doctoral està subjecta a la llicència **Reconeixement 4.0. Espanya de Creative Commons.**

Esta tesis doctoral está sujeta a la licencia **Reconocimiento 4.0. España de Creative Commons.**

This doctoral thesis is licensed under the **Creative Commons Attribution 4.0. Spain License.**

**Crítica de la categoría de consenso a partir de la  
lectura de Rawls y Habermas**

Javier García Garriga

---

Doctorado en Ciudadanía y Derechos Humanos  
Universitat de Barcelona  
Facultad de Filosofía

---

**Crítica de la categoría de consenso a partir de la  
lectura de Rawls y Habermas**

Tesis doctoral

Línea de investigación: Sociedad civil e instituciones políticas  
Doctorando: Javier García Garriga  
Director: José Luis Gordillo Ferré

Barcelona, 2019

## *Agradecimientos*

Tras una década de aislamiento que ni siquiera yo he sabido comprender, el tiempo y el espacio no dan para agradecer tanta buena compañía ni tantos maestros ocasionales. La soledad del doctorando habrá de quedar como el capricho que fue y no volverá. Sobre esto, la primera lección la recibí de José Luis Gordillo Ferré, sin cuya desmesurada paciencia no me habrían sobrado motivos para llegar hasta aquí: su responsabilidad ha estado siempre a la altura de su criterio, y tanto de nuestras charlas como del rigor de su compromiso intelectual he aprendido lo más aprovechable que pueda tener este trabajo.

El recuerdo de Mariví me ha ayudado a redescubrir caminos, y su faro sigue alumbrando como pocos; Josep Maria me enseñó a leer discretamente entre líneas, y su voz callada es ella sola un consejo; Antonio es un maestro del buen ejemplo y un amigo orgánico (él sabe lo que vale la expresión); José Antonio reconstruye, y su presencia es siempre un estímulo. Jordi, Julia, Miguel, Mar y Jordina han formado un solidario núcleo de aprendizajes mutuos y de amigos atribulados. Sin ellos, este viaje no habría tenido risa ni la mitad de su valor; confío en que ahora podamos seguir creciendo como compañeros ajenos a toda condición... La fe hubo de ponerla mi madre: no hay ejemplo mejor de la pasión, razonada o no, con la que alguien me ha entregado su apoyo.

Muchas cosas dejaron de importar cuando sostuve en brazos por primera vez a mi hija. Podría disculparme por cruzar el paso que desde entonces, e invariablemente, custodiaron la Escila de la disciplina y la Caribdis del amor que ni sabe ni puede saber lo que son los frenos. Pero hace ya tiempo que conviene cambiar de registro: Gia es *totalidad e infinito*, y entre tantas cosas buenas, vuelven siempre con ella, como en una espiral de valor y alegría, el reconocimiento, el respeto y el cariño de nuevas vidas.

Este ejercicio no habría conocido su fin sin el amor revolucionario ni la sabia ternura de los consejos de Chiara; uno no puede soñar con merecer mayor homenaje que su amistad. Todo lo demás lo callo para vivirlo: hay bienes que durarán cien años.

¿Y cómo olvidarte en esta hora, a ti, que quisiste que respetara el arte? A mi padre, pues, *in memoriam*. Sin indulto ni punto final.

## ***Resumen***

A lo largo de esta investigación nos proponemos demostrar cómo la categoría de consenso se emplea en la filosofía política liberal para impedir que las consideraciones de tipo económico-político sean tomadas en cuenta en la configuración o deliberación pública acerca del mejor modo de ordenar la vida en común; y para evitar, con ello, que eventualmente se genere un conflicto que atente contra los cimientos de las sociedades capitalistas típicamente *occidentales*.

Dos de los más reputados filósofos de *Occidente*, John Rawls y Jürgen Habermas, han elaborado buena parte de su producción teórica alrededor de esta categoría. Del primero se ha dicho que el suyo es «el intento más sistemático y persistente de nuestro tiempo por revitalizar la oferta moral y política del liberalismo»; la obra del segundo es asimismo paradigmática de todo planteamiento filosófico-político y jurídico que se aproxime al estudio de la democracia contemporánea, y aun de aquellos proyectos que quisieran restablecer los postulados de una *teoría crítica de la sociedad*.

En estas páginas nos sumergimos en el corpus teórico de ambos autores (especialmente en el de Habermas, más sofisticado, vasto y complejo que el de Rawls y considerado comúnmente como un contradictor situado *en la otra orilla* del liberalismo) para tratar de confirmar nuestra hipótesis según la cual ambos representan sendas versiones (por un lado una comunidad de valores más o menos homogénea, por el otro un orden diverso pero *normativamente* pacificado) de un liberalismo que, *en todo caso*, se presenta como *una única promesa de estabilidad política*.

# Índice

## 0. Introducción, p. 9

## 1. Las bases del consenso liberal. El olvido (parcial) de lo económico en el liberalismo *político e igualitario* de Rawls, p. 20

### 1.1. El “consenso por superposición”. Cuestiones de procedimiento (y algo más), p. 23

#### 1.1.1. Primera justificación de la desigualdad “por el bien común” (y contra la envidia), p. 23

##### 1.1.1.1. Agentes *racionales* en condiciones *razonables*, p. 23

##### 1.1.1.2. Una concepción *política* de la justicia contra las «expectativas», p. 27

##### 1.1.1.3. Envidia, autoestima y orden social, p. 32

#### 1.1.2. Hacia una democracia de propietarios, p. 38

##### 1.1.2.1. Los incentivos de la clase empresarial, p. 38

##### 1.1.2.2. Sesgos anti-materiales de la argumentación pública, p. 42

##### 1.1.2.3. Instituciones básicas y miembros plenamente cooperantes, p. 47

#### 1.1.3. Lo económico, “no tan metafísico”, p. 54

##### 1.1.3.1. Desigualdad y moral del “bien común”, p. 54

##### 1.1.3.2. Un derecho de *propiedad* no tan *básico*, p. 56

##### 1.1.3.3. Cooperación social eficiente y correcta, p. 58

### 1.2. Camino a la aceptación. *Libres e iguales* (racionales y razonables), p. 61

#### 1.2.1. «La justicia como equidad es intrínsecamente buena», p. 61

##### 1.2.1.1. El liberalismo político *puede* calmar frustraciones, p. 61

##### 1.2.1.2. Lo que los ciudadanos necesitan *en tanto que ciudadanos*, p. 67

##### 1.2.1.3. Nuevas excepciones (a las libertades *básicas*), p. 72

#### 1.2.2. El pobre (razonable) debe agradecer al rico (racional), p. 76

##### 1.2.2.1. La defensa circular del liberalismo (y el capitalismo), p. 76

- 1.2.2.2. El legado de Kant: la independencia es la dignidad (del rico), *p. 83*
- 1.2.2.3. Y otra excepción: la igualdad de oportunidades, no tan *esencial*, *p. 93*
- 1.2.3. ‘Libertad’ es una palabra tolerada, *p. 98*
  - 1.2.3.1. Pluralidad sí, pero *de bienes liberales*, *p. 98*
  - 1.2.3.2. El *silencio* siempre estuvo en la “posición original”, *p. 102*
  - 1.2.3.3. Hablemos del *valor* de la libertad, *p. 107*
- 1.3. Rawls a contrapelo. Contractualismo, propiedad privada y democracia representativa, *p. 114*
  - 1.3.1. Última justificación de la desigualdad “por el bien común”, *p. 114*
    - 1.3.1.1. Una libertad igual *para todos* traería inestabilidad política, *p. 114*
    - 1.3.1.2. La sombra de Hobbes es alargada, *p. 119*
    - 1.3.1.3. Voluntad general, desigualdades y... *¿límites a la obediencia?*, *p. 124*
  - 1.3.2. La propiedad privada no entiende de límites, *p. 129*
    - 1.3.2.1. *¿«Hasta donde podamos disfrutarla?»*, *p. 130*
    - 1.3.2.2. El único *consenso* avalado por Dios..., *p. 133*
    - 1.3.2.3. Rasgos ontológicos de la desigualdad salarial y el trabajo, *p. 138*
  - 1.3.3. La justicia es igualdad... entre iguales, *p. 143*
    - 1.3.3.1. Razón propietaria, educación elitista, *p. 143*
    - 1.3.3.2. Ciudadanía, libertad y democracia, *p. 149*
    - 1.3.3.3. *Consenso es poder*, *p. 155*

## **2. Las bases del consenso liberal-cosmopolita. El universalismo moral de Habermas como proyecto de *reconstrucción* de la modernidad *occidental* (parte 1), *p. 161***

- 2.1. El “mundo de la vida”. Cuestiones de fundamentación (y algo más), *p. 165*
  - 2.1.1. La *voluntad de consenso* de una hermenéutica (cuasi) trascendental, *p. 165*
    - 2.1.1.1. Una «disputa de familia» a propósito de Kant y Hegel, *p. 165*
    - 2.1.1.2. Búsqueda de *fundamentos* que predispongan a la estabilidad, *p. 173*
    - 2.1.1.3. «La objeción frecuentemente planteada de circularidad», *p. 180*

2.1.2. Una política *radicalmente abstracta* para la legitimación (ideal) del Estado, p. 189

2.1.2.1. Abstracción radical o “socialismo” sin categorías económicas, p. 189

2.1.2.2. Hipótesis liberal: legitimar *político-formalmente* la desigualdad, p. 198

2.1.2.3. Solidaridad y urgencias reales (*al César lo que es del César*), p. 206

2.1.3. La agonía *concreta* del “mundo de la vida” tras una *doble ruptura metafísica*, p. 215

2.1.3.1. La *doble racionalización* del “mundo de la vida” y su concepto, p. 215

2.1.3.2. Acción estratégico-instrumental. ¿Tradición o *evolución*?, p. 225

2.1.3.3. Estructuras de acción que niegan el cambio (conflicto) histórico, p. 237

2.2. La pretensión universalista de la teoría de la sociedad de Habermas, p. 247

2.2.1. «Lo que se debe hacer pretende ser igualmente bueno para todos (o para todos los destinatarios)», p. 247

2.2.1.1. Promesas de reconciliación en una filosofía de la historia, p. 247

2.2.1.2. La filosofía como vigilante (*del orden moderno-capitalista*), p. 252

2.2.1.3. Y otra teoría de la justicia: *como si* la obediencia fuera legítima, p. 260

**INTERLUDIO. El teórico y el *lugar* de su método, p. 268**

2.2.2. Cuestiones de método (y algo más), p. 268

2.2.2.1. Historia, historicidad y deber, p. 268

2.2.2.2. A vueltas con lo concreto, p. 288

2.2.2.3. Hermenéutica para romper con Hegel y volver a Kant, p. 300

**2. Las bases del consenso liberal-cosmopolita. El universalismo moral de Habermas como proyecto de *reconstrucción* de la modernidad *occidental* (parte 2), p. 318**

2.2.3. Eticidad y moralidad en la era del capitalismo globalizado, p. 318



- 2.2.3.1. El joven Habermas y su visión *eticista* de Marx, p. 318
  - 2.2.3.2. La crítica de la cultura como supuesto liberal-evolutivo, p. 327
  - 2.2.3.3. Núcleo dogmático: moralidad republicana y geopolítica, p. 337
- 2.3. La *transnacionalización* de la democracia y la ONU ¿Liderazgo consensual? p. 349
- 2.3.1. El consenso cosmopolita: sólo (*geo*) político-militar, p. 350
    - 2.3.1.1. Derechos humanos, indignación y *solidaridad cosmopolita*, p. 350
    - 2.3.1.2. Un Habermas eurocéntrico y capitalista habla de justicia global, p. 357
    - 2.3.1.3. «La prohibición de intervenir debe ser revisada», p. 366
  - 2.3.2. La democracia internacional es una excepción (en manos de *Occidente*), p. 377
    - 2.3.2.1. El dilema *liberal-cosmopolita* de la superpotencia, p. 377
    - 2.3.2.2. El normativismo de la ONU y las “exigencias de potencia”, p. 394
    - 2.3.2.3. Terrorismo, “Occidente libre” y *responsabilidad de proteger*, p. 410
  - 2.3.3. La UE como motor civilizador *de Occidente*, p. 429
    - 2.3.3.1. La *estrategia* de Habermas para la Unión Europea, p. 429
    - 2.3.3.2. Hay consenso en las filas del capitalismo occidental, p. 433
    - 2.3.3.3. «¿Qué se puede objetar a esto?», p. 439

### **3. A modo de conclusión, p. 445**

### **4. Referencias bibliográficas, p. 449**

## ***0. Introducción***

El consenso remite a una forma de vida ideal, a la pretendida o real circunstancia de compartir unas premisas socio-políticas, a la promesa de un *lugar* donde los distintos valores y creencias van a poder ser vividas en común. En tanto que *doctrina*, el consenso rechaza el conflicto por una doble razón ética y pragmática: en un extremo, se presupone una única *forma válida* de vivir la vida en común (Rawls); en el otro, y sin menoscabo de lo anterior, se comprende la apelación al consenso como sinónimo de un llamado a la coexistencia pacífica (Habermas).

John Gray, en lo que a nuestro juicio supone una de las mejores y más sensatas críticas al liberalismo emitida desde las propias filas de esa tradición, atribuye a la tolerancia liberal esas dos modalidades que nosotros hemos usado ahora para caracterizar el consenso: «La tolerancia liberal es una herencia ambigua. Por un lado es un ideal de consenso racional. Por otro es la solución al problema de la coexistencia pacífica. Éstas no son variantes de un ideal único. Son proyectos rivales que expresan filosofías rivales, en particular filosofías de la historia rivales»<sup>1</sup>. En efecto, Gray habla con honestidad sobre un hecho que muchos en general (y Habermas en particular) niegan abiertamente:

«Todas las filosofías políticas expresan una filosofía de la historia. Esto es especialmente obvio en lo que respecta a las variedades de liberalismo que niegan estar en posesión de tal cosa. La escuela rawlsiana hace gala de una posición neutral o guarda silencio en las cuestiones de filosofía de la historia. Sin embargo, la filosofía política de Rawls únicamente puede pretender ser algo más que una búsqueda de indicios por parte de los académicos liberales estadounidenses si su explicación del hecho pluralista se adapta a una amplia gama de sociedades modernas. En realidad, la interpretación que hace Rawls del hecho pluralista y su explicación del consenso superpuesto sólo son relevantes a la mayoría de sociedades contemporáneas si éstas están en camino de parecerse cada vez más a Estados Unidos, como Rawls imagina. Esto supone, en efecto, suscribir una interpretación específica de la historia: una versión Americocéntrica de una filosofía

---

<sup>1</sup> J. Gray, *Las dos caras del liberalismo. Una nueva interpretación de la tolerancia liberal*, Barcelona, Paidós, 2001, p. 35.

positivista que afirma que, a medida que las sociedades se modernizan, se vuelven más parecidas»<sup>2</sup>.

Según esto, un análisis que se sepa *ubicado* no debería detenerse entonces en un trazado más o menos exacto de los distintos ámbitos aparentemente autónomos de la vida en común, dado que, entre otras cuestiones, tal cosa conduciría a una aceptación no razonada (*ahistórica*) del *statu quo*<sup>3</sup>. La *crítica ubicada* debería señalar como responsable del eventual desorden político y moral el modo en que se manifiestan y reproducen las relaciones sociales de un orden dado, sin perder de vista la vinculación *histórica* con un escenario global dominado, hoy, por la mundialización de la economía capitalista. Una *crítica ubicada* trabajará con expectativas frustradas, con la materialización de procesos sociales excluyentes y con la materia conceptual que dejan tras de sí los discursos hegemónicos que legitiman dicha exclusión.

En tal sentido, las “dos caras del liberalismo” que Gray eleva a concepto quisiéramos resignificarlas por nuestra parte como las dos caras de un consenso liberal tomado todavía en un (éste sí) *único* sentido abstracto; la tolerancia es una categoría demasiado imprecisa desde el punto de vista de las relaciones políticas y jurídicas de una sociedad donde lo económico juega un papel fundamental. En su amplio sentido filosófico, el *consenso como doctrina* apunta sin embargo a un mayor grado de concreción, perfilándose como *negación del conflicto* (cosa que sí ha de valer, sin que en este caso rivalicen, para los *dos proyectos* del liberalismo que valora Gray):

«Desde sus comienzos, la filosofía moral ha sido una lucha para exorcizar el conflicto de la vida ética. Lo mismo ocurre con el pensamiento político. La filosofía política europea

---

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 33.

<sup>3</sup> Sobre esta temática, el texto de J. M. Romero Cuevas, “J. Habermas y las paradojas de la modernidad” (en *íd.*, *Crítica e historicidad. Ensayos para repensar las bases de una teoría crítica*, Barcelona, Herder, 2010) se sale de las comunes interpretaciones de Habermas y permite una mayor clarividencia en el estudio de este autor. Del lado opuesto, el aparato conceptual que maneja la mayoría de comentaristas (que acepta en lo fundamental el cuadro teórico adoptado por el propio Habermas) impide ver la complicidad del filósofo alemán con el sistema económico; así ocurre, por ejemplo, con esta aproximación de J. M. Martínez: «La cuestión es que merced a esta condición de universalidad parece plausible ver en Habermas una teoría de la justicia, incluso relativamente temprana. Así, en *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío* sentencia la injusticia del principio de organización capitalista en la medida en que se basa en “intereses no generalizables”». J. M. Martínez, “Diálogo y mercado: a propósito de Jürgen Habermas”, en F. J. Martínez y M. J. Redondo (coords.), *Metafísica y política en la obra de J. Habermas*, Madrid, FIM, 1995, p. 32. Como veremos, el caso es más bien lo contrario.

ha estado profundamente marcada por la resistencia al conflicto que configuró la ética griega. En la ciudad, como en el alma, el ideal ha sido la armonía. La mayor parte de los pensadores liberales ha asumido la fe socrática, cristiana e ilustrada en la armonía de valores. Pero un ideal de armonía no es el mejor punto de partida para pensar sobre ética o sobre gobierno. Es mejor empezar por entender por qué no puede evitarse el conflicto ni en la ciudad ni en el alma»<sup>4</sup>.

En su especificidad como *categoría*, el consenso ha logrado reconducir las energías de la reflexión y la crítica filosófico-política al ámbito de la filosofía moral y del derecho, donde la búsqueda de unos fundamentos normativos (Habermas) y la pregunta por una virtud pública compartida (Rawls) ha dado pie al diseño de sendas *teorías de la justicia*. Este modo de estrechar el campo de la filosofía política es típico de un liberalismo que aspira a «evitar el conflicto sobre la buena vida recurriendo a las ideas de la justicia y los derechos»; tiene sentido entonces que el tronco común de ambos sea Kant, «quien intentó desarrollar una filosofía política basada únicamente en el derecho»<sup>5</sup>.

La reformulación *contractual* de la filosofía moral lleva en Rawls a una *reconstrucción* consensual del imperativo categórico kantiano. Con su diseño de una “posición original”, el filósofo estadounidense cree haber superado el *subjetivismo* de aquél y poder abogar ya por un *consenso superpuesto* (o por *superposición*) en el que los representantes ideales de los ciudadanos razonan acerca del mejor modo de vivir en común *con la mirada puesta en el derecho* y haciendo abstracción de aquello en lo que podrían disentir: para ser *morales*, antes tienen que discurrir sobre las condiciones de su *libertad*, hecho que a su vez acota lo que deba entenderse por *justicia*. Pero si Rawls planteaba, *en tanto que filósofo*, una teoría ideal (qué) que los ciudadanos debían acatar antes de que se les pudiera dejar actuar como tales (cómo), por su parte Habermas, *en tanto que sociólogo*, dejará hablar a los ciudadanos *pero siempre y cuando* lo hagan (cómo) para aproximarse a la situación ideal que, *en tanto que filósofo*, ha propuesto (qué). En el caso de este último, los conceptos “complementarios” de *acción comunicativa* y *mundo de la vida* pretenden sortear las antinomias en las que incurre el

---

<sup>4</sup> J. Gray, *Las dos caras del liberalismo...*, ed. cit., pp. 14 y s.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 29.

pensamiento *circular* del propio Kant<sup>6</sup>. Sin embargo, tanto en Rawls como en Habermas se genera una tautología que sólo puede resolverse reclamando la aceptación del (u *obediencia debida* al) modo jurídico y político en que se concreta la soberanía estatal.

A este respecto, Manuel Jiménez Redondo ha expresado con lucidez sus reservas ante el proyecto de Habermas de fundar un «principio democrático» a partir de la noción arendtiana de «poder comunicativo» como doble fuente de *poder* (coerción) y de *legitimidad*<sup>7</sup>. La crítica que planteamos en nuestro segundo capítulo, si bien toma buena nota de sus consideraciones, seguirá un desarrollo conceptual propio ajeno al vínculo histórico-teórico de Habermas con Hannah Arendt; entre otras cosas porque, como propusiera W. Benjamin, «al contrario de lo que suele decirse, la crítica grande [no] tiene en absoluto que instruir a través de la exposición histórica, ni que formar con comparaciones, sino que está obligada a conocer sumergiéndose»<sup>8</sup>. Tal es nuestra pretensión especialmente para el caso de Habermas, por lo que, en cierto sentido, acaso pueda decirse que nuestro capítulo sobre Rawls sirve de propedéutica para el segundo.

Pero digamos todavía que el consenso, en su acepción estrictamente político-filosófica, reasume los *dos proyectos* liberales (el de una comunidad de valores más o menos homogénea y el de un orden diverso pero *normativamente* pacificado) en un proyecto bicéfalo que se comprende como *una única promesa de estabilidad política*: sólo negando la *legitimidad* o *validez jurídico-formal* de las distintas concepciones sobre la vida buena (concepciones *materiales* del bien o de los valores) puede cobrar sentido la empresa de un liberalismo entendido a la manera de Rawls y Habermas. A efectos de nuestra crítica, la cuestión que plantea Enrique Dussel resulta programática:

---

<sup>6</sup> Sobre la herencia kantiana en Rawls y Habermas, véase O. Mejía Quintana, “Construcción y reconstrucción de la concepción kantiana de la justicia en la teoría de John Rawls”, y “Teoría de la acción comunicativa, ética del discurso y soberanía popular. Moral, política y derecho en el pensamiento de Jürgen Habermas”, ambos en B. Peña, *Ética y bioética. Memorias Cátedra Manuel Ancizar, I semestre de 2001*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 2002, pp. 141-169 y pp. 43-85 respectivamente.

<sup>7</sup> M. Jiménez Redondo, “Facticidad y validez (III). La cuestión del poder: la mutua constitución de derecho y política”, en F. J. Martínez y M. J. Redondo (coords.), *Metafísica y política en la obra de J. Habermas*, Madrid, FIM, 1995, pp. 105 y ss.

<sup>8</sup> W. Benjamin, “Presentación de la revista ‘Angelus Novus’”, en *id.*, *Obras completas* (libro II/ vol. 1), Madrid, Abada Editores, 2007, p. 246.

« [...] ¿no se habrá dado una definición exclusivamente “*des-economizada*” de la esfera *material* de la política, de manera que sólo aparece como *substantivo* el nivel de los *valores culturales* (entidades metafísicas de difícil definición), habiendo caído en una particular ceguera con respecto a otras sub-esferas del ámbito *material* de la política? De otra manera: ¿lo *material* sólo es lo cultural-valorativo y no lo económico?»<sup>9</sup>.

Esta pregunta, que ha guiado buena parte de nuestra investigación, es clave para comprender el doble proyecto liberal de Rawls y Habermas: practicando un deliberado vaciado de lo que deba entenderse por *valores, intereses o preferencias*, ambos autores trasladan la realidad del conflicto a la esfera inconmensurable de “la moral” (en el sentido de *eticidad* o, como diría Rawls, “doctrina comprensiva”), y en el lugar de una eventual pugna económica o socio-política instalan alternativamente la autoridad y/o el reconocimiento del derecho. En el mejor de los casos, y cuando no sea posible negar la desigualdad material informada por referencia a *lo económico*, el teórico de la justicia entiende que la promulgación de la ley debe ser *legítima*: «El excluido puede obedecer por violencia, por fuerza, por temor, pero estas presiones no otorgan legitimidad a la ley». Por ello, la «creación de consenso político», dice Dussel, «es universalización de [la] aceptación legítima de las acciones e instituciones». Apelar entonces al *consenso* es invocar la «aceptación del poder político con la participación mayoritaria voluntaria de los ciudadanos»<sup>10</sup>.

La crítica de la categoría de consenso se revela entonces como la mejor *arma* (o la primera) para empezar a despojar de misticismo el «sistema de las categorías de la filosofía política liberal». Dussel señala como propósito principal de Marx la crítica «de todo el sistema de las categorías de la economía política», esbozado por primera vez en los *Grundrisse* como un plan de trabajo que quedó truncado y que ambicionaba desarrollarse desde la crítica de la categoría de mercancía hasta los condicionantes geopolíticos de un sistema económico con propensión a globalizarse:

«Si los agentes de la producción (tanto el capitalista como el trabajador) *no tienen conciencia* de dónde procede, en qué consiste y en qué grado se ejerce la explotación, la perversidad del sistema *no aparecerá*. En la definición de la *toma de conciencia* del

---

<sup>9</sup> E. Dussel, *Política de la liberación, Vol. II: Arquitectónica*, Madrid, Trotta, 2009, pp. 236 y s.

<sup>10</sup> *Ibid.*, pp. 283 y s.

“grado de explotación” (lo que supone el conocimiento de las categorías de capital variable y plusvalor, y de su relación), la producción teórica de Marx llega a su momento más crítico, de sentido antropológico y ético, es decir, político -revolucionario- y por ello tan pertinente para América Latina, ya que nos situamos dentro de un capitalismo dependiente: doble tipo de explotación y en grado superlativo en relación con los países centrales [...]»<sup>11</sup>.

En cualquier caso, la propuesta de Dussel gira ahora en torno a la restitución de temáticas de índole económica, ecológica, feminista, colonialista,... para la disciplina filosófico-política, que el liberalismo *formalista* encarnado en las obras de Rawls o Habermas ha minusvalorado; razón por la cual el filósofo argentino-mexicano sugiere continuar la tarea de Marx en un campo que éste apenas cultivó:

«Para todos ellos –prosigue Dussel en referencia a Rawls, Habermas y Apel, entre otros- los “valores” [...] comprenden exhaustivamente el nivel *material*, no sólo de la ética, sino igualmente ahora de la política. Esta ceguera a las otras esferas de la política indica un nuevo tipo de idealismo que capta al capitalismo como la “naturaleza misma de las cosas”; es decir, el mercado es un momento estructural natural, no advirtiendo que se trata también de una *institución*, que por su parte es subsumido en un sistema *histórico* muy particular (aunque se globalice), y del cual hay que dar cuenta en la filosofía política»<sup>12</sup>.

De lo que se trata, en fin, es de emprender la *crítica del sistema de las categorías de la filosofía política liberal*. En esta investigación asumimos, con Dussel, que el primer paso en dicha tarea consiste en analizar la *categoría de consenso*. La crítica de la categoría filosófico-política de consenso ilustra bien de qué modo, en ambas versiones liberales de la *justicia política*, la falta de interés por la (*crítica de la*) economía y aun por la historia conduce a una concepción *trascendental* (en último término, *metafísica*) de las instituciones políticas y de la propia marcha de la sociedad civil. Gracias a la categoría de consenso resulta más sencillo indagar en las premisas ocultas y supuestos auxiliares de un planteamiento que quiere mantener en el olvido (sólo *parcialmente*, es decir, según le convenga) la realidad conflictiva de lo económico-material.

---

<sup>11</sup> E. Dussel, *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana. Un comentario a la tercera y a la cuarta redacción de El capital*, México DF, Siglo XXI, 1990, p. 148.

<sup>12</sup> E. Dussel, *Política de la liberación...*, ed. cit., p. 237.

Como dice Gray, «en el “liberalismo político” no se deja nada de importancia a la decisión política»<sup>13</sup>; pero si «el principio del consenso de los gobernados» es la más elemental «condición de legitimidad del poder político»<sup>14</sup>, entonces la descompensación que sufren las teorías de la justicia formuladas al abrigo de esta corriente de pensamiento no tiene que ver sólo con el hecho de escamotear la disputa económica en la forja del *consenso*, aunque por supuesto está estrechamente vinculada con esta cuestión. Si nos *sumergimos* un poco más en las premisas de nuestro objeto de análisis, encontraremos que la propia condición de los *ciudadanos libres e iguales que deliberan entre sí* es problemática: «[...] “libres” es una “noción colectiva”, es un signo de distinción que corresponde a los “bien nacidos” y sólo a ellos. Precisamente por eso, fuera de la comunidad de los libres y de los bien nacidos, la servidumbre o la esclavitud no sólo no se excluye, sino que hasta se presupone»<sup>15</sup>. Al decir de Gramsci, un proyecto liberal-político contemporáneo que quisiera ir más allá de esto en un sentido emancipador acabaría por disolverse a sí mismo:

«Toda la ideología liberal, con sus fuerzas y sus debilidades, puede ser comprendida en el principio de la división de los poderes y entonces se pone en evidencia cuál es la fuente de la debilidad del liberalismo: es la burocracia, es decir, la cristalización del personal dirigente, que ejerce el poder coercitivo y que hasta cierto punto se transforma en casta. De ahí la reivindicación popular de la elegibilidad de todos los cargos, reivindicación que constituye el punto extremo del liberalismo y al mismo tiempo su disolución»<sup>16</sup>.

No es ésta, en cualquier caso, la *posición* de Rawls y Habermas, principales exponentes de la actualización de la filosofía política liberal. En ambos, el silencio impuesto sobre lo económico o “material-valorativo” corre paralelo a la pretensión de legitimar (e incluso reproducir) las desigualdades sociales *por el bien de la estabilidad política*. El desarrollo de la crítica de la categoría de consenso habrá de llevarnos, pues, a una lectura más o menos integral del corpus teórico de estos autores, en la medida en que

---

<sup>13</sup> J. Gray, *Las dos caras...*, ed. cit., p. 26.

<sup>14</sup> D. Losurdo, *Contrahistoria del liberalismo*, Barcelona, El Viejo Topo, 2007, p. 220.

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 245.

<sup>16</sup> A. Gramsci, “El príncipe moderno”, en *id.*, *Notas sobre Maquiavelo, sobre la política y sobre el Estado moderno*, Madrid, Ediciones Nueva Visión, 1980, p. 105.



sus programas complejizan la tradición intelectual nacida del absolutismo de Hobbes y del aristocratismo de Locke.

Lo anterior se plantea en el presente trabajo con una exposición que tiene pretensiones *dialécticas* (dicho sea en un sentido más literario que riguroso). Es decir, los temas se suceden siguiendo una secuencia que va *de 1 a 3* reiterativamente, cada vez con mayor voluntad de dar un paso más en el desvelamiento de la temática de que se trate según el apartado: presentación teórico-filosófica del concepto o marco categorial problematizado; expresión política del mismo; e implicaciones económico-políticas de todo lo anterior. Este escenario se repite para el segundo capítulo, donde los mismos temas (al menos hasta mediado el apartado 2.2) adquieren una mayor profundidad o riqueza a tenor de la elevada complejidad del autor considerado: a partir de la lectura de Rawls, avanzamos poco a poco hacia las implicaciones *concretas* de su teoría, conectamos con el (neo) liberalismo capitalista y finalmente ubicamos a Habermas, a la luz de lo anterior, en una corriente hegemónica más o menos compartida.

A decir verdad, se trata de una cuestión de estilo que, no obstante, quisiera seguir de cerca un método deductivo. Pero el diseño de semejante estructura sí conserva la pretensión de la filosofía hegeliano-marxista de avanzar en el descubrimiento de relaciones conceptuales cada vez más complejas, esto es, *concretas*. Tal propósito responde a su vez al carácter que imprimen ambos filósofos a su pensamiento político: Rawls realiza una construcción deliberadamente abstracta y sin relación aparente con lo que ocurre en las sociedades realmente existentes; Habermas pretende combinar ambas perspectivas en una posición metodológica dual controvertida. Partiendo, pues, del propio punto de vista que ambos teóricos adoptan tratamos de mostrar, en una suerte de reducción al absurdo (en verdad, una forma “pedagógica” de exposición entre otras), que sus proyectos se inscriben en una realidad *concreta* (capitalista-occidental), al tiempo que procuramos esclarecer las implicaciones de dicha concreción.

Este modo de *jugar el juego* del autor corre el riesgo, entre otros, de mimetizarse con él. Tal cosa es especialmente acusada en el caso de Habermas, cuya obra ha centrado el grueso de nuestra investigación. La «disputa de familia» que ambos autores llevaron a cabo al menos hasta la muerte de Rawls (en realidad, Habermas ha seguido instalado en

el debate sobre el *liberalismo político* abierto por el estadounidense) nos garantiza una primera justificación de este hecho. La mayor presencia de Habermas sirve también para poner en claro el compromiso *capitalista* de un autor que se dice heredero de la *Teoría Crítica* pero cuyo universalismo formal no está sino al servicio del proyecto normativo de *Occidente*. Asimismo, la sofisticación de su planteamiento ético, político y jurídico oculta en muchos sentidos que, en cierto modo, la filosofía política de Habermas vino en auxilio de la de Rawls para a su vez «salvar» el kantismo como no podría haberlo hecho el estadounidense, atrapado, según el alemán, en concepciones del bien *demasiado metafísicas*. Es por ello por lo que, como apuntábamos arriba, el primer capítulo sobre Rawls puede entenderse como un ensayo que habrá de clarificar lo que verdaderamente está en cuestión en la sociología y filosofía de Habermas.

Esto último sólo puede ser comprendido mediante el despliegue paulatino de los conceptos que disputamos a los autores (entre otros: “bien común”, “democracia de propietarios” o “cooperación social” para el caso de Rawls; “cuasi-trascendentalismo”, “abstracción radical” o “solidaridad” para el caso de Habermas). O al menos, ésa es la pretensión que nos asiste en la elección del *modo dialéctico* de presentar los resultados de nuestra investigación: a mitad del segundo capítulo introducimos una cesura argumental y, a partir de la consideración del problema del *método*, volvemos la mirada a una determinada tradición hegeliano-marxista en conexión con los orígenes hermenéuticos del joven Habermas, para tratar de impugnar tanto las exclusiones que derivan de su obra como la pretensión de restaurar a partir de ese escenario las bases de una renovada *teoría crítica*.

La razón por la que sólo entonces planteamos por primera vez y como tema propio la cuestión del método es asimismo doble: por un lado, las temperadas observaciones de Manuel Sacristán y José Manuel Romero Cuevas nos ayudan a ubicar la dialéctica de tipo marxiano en un marco prudente que acaso sirva para emprender ulteriores “críticas transformadoras” a la mundialización económica sin por ello reeditar los excesos *totalizantes* rastreables en, por ejemplo, *El hombre unidimensional* (Marcuse), *Historia y conciencia de clase* (Lukács), *Dialéctica de lo concreto* (Kosík) o *La sociedad del espectáculo* (Debord). Pero, por otro lado, el motivo de dejar para prácticamente el final de la tesis “la cuestión del método” tiene que ver con una pretensión expositiva, es

decir, con permitir que sea el propio desarrollo de la crítica el que, desde su admitida toma de partido, guíe la lectura hacia unas conclusiones no necesariamente previstas por (o ni siquiera imputables a) un método.

Que esto sea o no una suerte de “claudicación” según la cual nos ahorraríamos la definición de los conceptos revisados es asunto sobre el que no nos corresponde pronunciarnos en esta introducción. Sirva ahora como explicación de este hecho la presunción de que, sin habernos *sumergido* antes en la *vida* de los conceptos, mal podría comprenderse el grado de *verdad* que mantienen sus relaciones entre sí. Sólo entonces tiene sentido preguntarse por la adecuación o inadecuación del método (y de ese *algo más* que se intuye a lo largo de toda la estructura de la exposición: la toma de partido de nuestros autores que tiene que ser objeto de una *crítica teórica*). Sólo después de ese *interludio* se comprende que las elaboraciones abstractas de Rawls y de la monumental obra habermasiana vinculada con ello puedan quedar atrás para que tome impulso una nueva *inmersión* o *concreción*, relacionada esta vez con la escena inter-estatal.

En ese nuevo *lugar*, el pensamiento de nuestros autores se despoja de sus propios artificios y se hacen más patentes las arbitrariedades de sus constructos teóricos. Los respectivos *procesos de abstracción*, aun cuando pudieran ser como tales operativos para el diseño de sus propuestas teórico-políticas, se ven obligados a conectar con la realidad de unas relaciones de poder insoslayables, de difícil asidero desde el punto de vista del pensamiento estrictamente filosófico-político, y desnudan en consecuencia su propia *toma de partido* con toda la crudeza de sus *concreciones*.

Desde el punto de vista del despliegue categorial que se plantea en esta investigación, el caso de Rawls no da mucho de sí: su breve incursión en las relaciones internacionales y en asuntos de geopolítica, aunque ilustra bien lo que decíamos en el párrafo anterior, apenas sirve únicamente para mostrar su compromiso con las intervenciones militares de las potencias que orbitan alrededor de la OTAN y de lo que, en general, se entiende por “Occidente”. De ahí que, en el último bloque tripartito del capítulo dedicado a este autor, realicemos una sucinta mirada retrospectiva a la tradición de la que es heredero, entre otras cosas para valorar hasta qué punto sus planteamientos *igualitaristas* aportan soluciones novedosas a la filosofía política y moral que hoy sigue ofreciendo el

liberalismo. No se pretende en este caso una mirada netamente *historicista*, sino una nueva *inmersión crítica* en los fundamentos de su propuesta de consenso.

De todos modos, Rawls reaparece en el tercer y último bloque de la tesis en conexión con el *posnacionalismo* de Habermas, donde se hace más evidente tanto la estrategia político-militar de las “nuevas” guerras intervencionistas como la aplicación del *consenso* neoliberal en el periodo abierto por la globalización económica. Partiendo de nuevo de una crítica ubicada que quisiera *ir a la raíz* del asunto, nos proponemos desenmascarar, fundamentalmente, el discurso (esta vez sí, histórico) de los *derechos humanos*, la *exportación de la democracia* y la *seguridad global*. Aquí la “democracia deliberativa” habermasiana repentinamente olvida (o acepta de forma más o menos tácita) la efectiva imbricación de su propuesta con una “comunidad internacional” que impone su modelo a golpes de *excepcionalidad*. No debe extrañar, entonces, que Habermas haga su incursión en el campo de las relaciones internacionales a partir de una crítica al principal teórico de *la excepción*, Carl Schmitt, crítica que, como veremos, se le vuelve en contra y pone en cuestión todo su proyecto anterior, según el cual se daban las *condiciones* para abandonar, *por metafísicas*, toda concepción particularista, cultural del bien o de los valores y para instalarse ya en un *lugar posnacional*. O, por decirlo con el *liberalismo político* de Rawls, en un lugar “político, no metafísico”.

«Un liberalismo estrictamente político –escribe no obstante Gray-, que no dependa en ningún aspecto de ninguna concepción del bien, resulta imposible. Las categorías centrales de semejante liberalismo –“derechos”, “justicia” y similares- tienen contenido sólo en la medida en que expresan una concepción del bien. A su vez, en la medida en que tienen un contenido definido, las afirmaciones sobre derechos y justicia están enredadas en conflictos de valores. Si diferimos sobre la buena vida, estamos obligados a diferir sobre la justicia y los derechos. El liberalismo político presupone que la justicia puede aislarse de las reivindicaciones contradictorias sobre el bien. En realidad, estos conflictos destruyen la empresa de elaborar una teoría de la justicia»<sup>17</sup>.

En lo que sigue, desglosaremos el modo en que Rawls y Habermas se enfrentan a este *dilema* entre la vida buena y la justicia.

---

<sup>17</sup> J. Gray, *Las dos caras del liberalismo...*, ed. cit., p. 30.

## 1. Las bases del consenso liberal. El olvido (parcial) de *lo económico* en el liberalismo *político e igualitario* de Rawls.

Thomas Hobbes sacudió las premisas del pensamiento político en 1651, año de publicación de su *Leviatán*. Esta obra fue concebida a la sazón como respuesta teórica a las atrocidades de la Guerra Civil inglesa (1640-1651), que culminó en el asentamiento de la *Commonwealth* y que, en sus diferentes fases, había enfrentado simultáneamente a monárquicos, parlamentaristas, católicos y protestantes. La portada de ese texto central para recomponer los presupuestos filosóficos de la modernidad europea ilustra en su primera edición una gigantesca figura humana, constituida a su vez por incontables individuos; partes constituyentes al servicio de un todo. Rematada con una gran corona, la imagen de esta criatura bíblica, reconvertida ahora en un portentoso soberano, sostiene una espada con la mano derecha y un báculo episcopal con la izquierda. Del lado de la espada (símbolo del poder terrenal que se impone a “la guerra de las armas”), cae una columna que, mediante cinco pictogramas de tamaño muy inferior al Leviatán humanizado, exhibe un castillo-fortaleza, una pequeña corona, un cañón de artillería, mosquetes, banderas y tambores amontonados y, por último, una batalla a campo abierto. Bajo el báculo (señal del poder espiritual que pone fin a “la guerra de las palabras”), pueden verse sendos pictogramas igualmente reducidos y que revelan en este caso una iglesia, una mitra obispa, anatemas, armas lógicas para la disputa entre teólogos y filósofos y, finalmente, un concilio religioso. Leviatán, soberano incontestable, los somete a todos. No en vano, en el margen superior Hobbes copió para la portada la inscripción latina perteneciente a la edición hebrea del *libro de Job*, versículo 24, capítulo 41: «Non est potestas Super Terram quae comparetur»; no hay poder sobre la tierra que se le pueda comparar. Y así, ciudades, aldeas y un mar surcado por naves comerciales quedan, según el grabado, al amparo exclusivo de este ser omnipotente<sup>18</sup>.

De esta guisa, el padre del contractualismo moderno quiso legar a la posteridad un nuevo concepto de Estado no dependiente de los designios de Dios, o, como todavía reza la segunda parte del título en una tela tendida entre las dos columnas y justo debajo

---

<sup>18</sup> El comentario de la portada es una paráfrasis de la interpretación que da de la misma Hermann Klenner en su obra *Thomas Hobbes. Filósofo del Derecho y su filosofía jurídica*, Bogotá, Universidad Externado de Colombia, 1999, pp. 50 y s.

del monstruo-humano, la *materia, forma y poder de una mancomunidad [commonwealth] eclesiástica y civil* idealmente fundada en un pacto originario entre individuos *libres e iguales* que deberían verse dominados a la postre, y sin solución de continuidad, por un único señor capaz de garantizar la paz por sumisión. Desde entonces, y particularmente tras la publicación en 1690 del *Segundo tratado sobre el gobierno civil*, de John Locke, el liberalismo incipiente hubo de transitar por la historia de las ideas y el poder tratando de justificar la obligación política sin recurrir, al menos no explícitamente, al mandato divino ni al sesgo despótico que atraviesa la obra de Hobbes.

Este “giro de Dios al contrato”<sup>19</sup>, que la filosofía política burguesa heredó del autor de *Leviatán*, explica bien una de las razones de ser del pensamiento liberal. Éste, sin embargo, aún sigue necesitado de un *consenso* que apunte el ordenamiento político y jurídico de lo que, entretanto, se ha dado en llamar democracia occidental: es el caso que su fundamentación teórico-política todavía hoy oscila entre las nociones de *aceptación fáctica* y *aceptabilidad* epistémica. Suele admitirse que, sin consenso, no hay poder legítimo<sup>20</sup>; pero las premisas de este ideal moderno, que aún goza de una presunción progresista tanto en la teoría como en la práctica política, están lejos de haber guiado hacia una conclusión satisfactoria y libre de impugnaciones.

Dos de los más reputados filósofos de nuestro tiempo, John Rawls y Jürgen Habermas, han empeñado buena parte de su producción teórica al análisis de esta categoría. Sus estudios disfrutaron asimismo de enorme reconocimiento académico, hasta el punto de que podría decirse –sin el menor interés de ser muy precisos en esto– que su modo de acceso a la noción central del pensamiento político desde Hobbes hasta nuestros días ha

---

<sup>19</sup> Cfr. M. Grondona, *Los pensadores de la libertad*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1986, p. 16.

<sup>20</sup> La dificultad para ganar la obediencia política de otro modo que el referido la expone con meridiana claridad Rousseau: «El más fuerte no es nunca lo bastante fuerte para ser siempre el dueño si no transforma su fuerza en derecho y la obediencia en deber. De ahí el derecho del más fuerte; derecho tomado irónicamente en apariencia y establecido realmente en principio. Pero, ¿no se nos explicará nunca esta palabra? La fuerza es un poder físico; no veo qué moralidad puede resultar de sus efectos. Ceder a la fuerza es un acto de necesidad, no de voluntad; todo lo más, es un acto de prudencia. ¿En qué sentido podría ser esto un deber? [...] Acordemos, pues, que la fuerza no constituye el derecho, y que no estamos obligados a obedecer más que a los poderes legítimos». J. J. Rousseau, “El contrato social” [trad. de Enrique López Castellón], en *id.*, *El contrato social; Discurso sobre las ciencias y las artes; Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres* [ed. de José M<sup>a</sup> Fernández], Madrid, Edimat Libros, 2000, pp. 50 y s. [I, 3].

creado escuela. En el presente capítulo nos ocuparemos casi exclusivamente de Rawls, de quien se ha dicho que el suyo es «el intento más sistemático y persistente de nuestro tiempo por revitalizar la oferta moral y política del liberalismo»<sup>21</sup>. Compararemos sus dos obras principales<sup>22</sup>, *Teoría de la justicia* y *El liberalismo político*, con el objeto de demostrar –y de preparar con ello el terreno para la discusión con Habermas– que en ningún caso se puede considerar igualitario *su* liberalismo. Antes bien, el recurso al consenso por parte de la dogmática liberal (de la que sin duda participa el estadounidense, pero también Habermas) establece límites al diálogo, discrimina los temas que han de ser objeto de disputa, señalando de qué se puede hablar y sobre qué hay que guardar silencio, y vela, en última instancia, por el mantenimiento de aquellas estructuras de poder que se cimentan en la distribución de una *justicia de vencedores*.

---

<sup>21</sup> J. Rodríguez Zepeda, *La política del consenso. Una lectura crítica de El liberalismo político de John Rawls*, México, D. F., Anthropos, 2003, p. 222.

<sup>22</sup> *El derecho de gentes* será reseñado conforme a la temática propia del segundo capítulo.

## 1.1. El “consenso por superposición”. Cuestiones de procedimiento (y algo más).

### 1.1.1. Primera justificación de la desigualdad “por el bien común” (y contra la envidia).

#### 1.1.1.1. Agentes *racionales* en condiciones *razonables*.

Será bueno empezar por la obra que reúne a Rawls y Habermas en torno al proyecto del liberalismo político<sup>23</sup>. El lector de este pequeño volumen, cuyos textos originales datan de 1995 y 1996 y que, en el caso de Habermas, integraron la primera tirada alemana de *La inclusión del otro*, tiene la sensación de redescubrir la única virtud que, desgraciadamente, suele contener este tipo de formatos académicos. Es decir, y según las propias palabras de Habermas: «La generosa y detallada respuesta de Rawls a mis observaciones tentativas aclara entre otras cosas los “tipos de justificación” que llevan a un *overlapping consensus*»<sup>24</sup>. Pero más allá de este ahondamiento en las premisas de cada cuál, el planteamiento inicial se mantiene inalterado. Tal intercambio de posiciones ya debería valer como síntoma de lo que puede lograrse con el tipo de diálogo *sustantivo* que ambos autores han enarbolado como seña de identidad de sus filosofías<sup>25</sup>. Es cierto que el caso de Rawls suele merecer una mención aparte, por cuanto se considera que el profesor de Harvard incorporó con desenfado buena parte de las

---

<sup>23</sup> J. Habermas y J. Rawls, *Debate sobre el liberalismo político* [trad. de G. Vilar Roca], Barcelona [etc.], Paidós I.C.E. / U.A.B., 2000.

<sup>24</sup> J. Habermas, “‘Razonable’ versus ‘verdadero’, o la moral de las concepciones del mundo”, en *ibid.*, p. 150. La traducción castellana más extendida de ese concepto rawlsiano es la de A. Domènech, “consenso entrecruzado”, que vierte así el “*overlapping consensus*” del *Political Liberalism*. A nuestro juicio, tanto en este caso como en otros de familia conceptualmente próxima (“consenso solapado”, “traslapado” o por “intersección”, este último sugerido por Adela Cortina en “Religión y ética civil”, *Iglesia viva*, nº 187 [1997], p. 69), se hace a Rawls más “igualitario” de lo que, como veremos, él mismo presume ser. Nos parece, pues, y confiamos en que nuestra exposición así lo acredite, que refleja mejor el pensamiento del autor la opción que proponen J. Betegón y J. R. de Páramo en su edición de la obra conjunta J. Rawls, *Derecho y moral. Estudios analíticos*, Barcelona, Ariel, 1990; esto es, “consenso por superposición”, que denota tanto la acción como el efecto de algo que se pone encima (el liberalismo) y sigue encima.

<sup>25</sup> Rawls es en este punto más franco que Habermas: «Considero mi réplica como una defensa del liberalismo porque cualquier concepción liberal tiene que ser sustantiva, y me parece correcto que sea así. Además, no veo por qué la concepción de Habermas no es sustantiva, aun cuando los elementos sustantivos puedan diferir»; y más adelante: «La justicia como equidad es sustantiva, no en el sentido que he descrito (que lo es), sino en el sentido que surge de la tradición de pensamiento liberal y de la amplia comunidad de cultura política de las sociedades democráticas y pertenece a ellas. Así que no acaba de ser propiamente formal ni verdaderamente universal, de modo que no puede formar parte de los presupuestos cuasitrascendentales (como dice Habermas a veces) establecidos por la teoría de la acción comunicativa». J. Rawls, “Réplica a Habermas”, en J. Habermas y J. Rawls, *op. cit.*, p. 129 y p. 141 respectivamente.



críticas que fueron volcándose sucesivamente sobre sus principales obras<sup>26</sup>. No obstante, la defensa de los núcleos teóricos respectivos es inmovible.

Dice Rawls que el consenso por superposición rebaja las pretensiones de «cualquier idea que vaya *más allá de lo político* y de la que no podría esperarse la aprobación de todas las doctrinas razonables». Afirma, en consecuencia, que «cuando la concepción política alcanza estas condiciones y es asimismo completa, esperamos que las doctrinas comprensivas razonables afirmadas por ciudadanos razonables en la sociedad puedan apoyarla, y que de hecho tendrá la capacidad de dar forma a dichas doctrinas en dirección a sí misma»<sup>27</sup>. Esta cita condensa no pocos elementos clave de su teoría. Nótese, de entrada, que cuando Habermas le reprocha haber incurrido –pese a sus intenciones declaradas- en el terreno ahistórico de la metafísica<sup>28</sup> –lo que aquí significa comprometerse con una idea de autonomía política cercenada desde el momento en que, a través de un hipotético acuerdo logrado en la *posición original*, la fundación del Estado se cierra sobre sí misma y todo ulterior procedimiento democrático se limita al “mantenimiento de la estabilidad política”-, Rawls niega la mayor:

«La concepción filosófica de la persona es sustituida en el liberalismo político por la concepción política de los ciudadanos como libres e iguales. Por lo que hace al constructivismo político, su tarea es conectar el contenido de los principios políticos de la justicia con la concepción de los ciudadanos considerados como razonables y racionales. El argumento está formulado en *Political Liberalism*, III: 1-3. Este argumento no descansa en una razón platónica y kantiana, y si lo hace es

---

<sup>26</sup> De *Teoría de la justicia* (*A Theory of Justice*, Cambridge, Harvard Univ. Press, 1971) a *El liberalismo político* (*Political Liberalism*, New York, Columbia Univ. Press, 1993), «el cambio de enfoque es uno de los actos más notables de honestidad y perspicacia intelectual de los últimos tiempos. En lugar de aferrarse a su formulación original, Rawls tomó en serio los cuestionamientos que la desafiaban. La teoría de la justicia se enfrentaba a dos problemas cruciales y combinados: las contrariedades que afrontaba una concepción –ella misma comprensiva- para crear consenso en medio de sociedades cada vez más diversas y plurales; y, en parte debido precisamente a ello, las dificultades para sostener que la teoría de la justicia es una concepción verdaderamente “neutral”». Héctor Díaz-Polanco, *Elogio de la diversidad. Globalización, multiculturalismo y etnofagia*, México D. F., Siglo XXI, 2007, pp. 86 y s.

<sup>27</sup> J. Rawls, “Réplica a Habermas”, en J. Habermas y J. Rawls, *op. cit.*, pp. 93 y s [cursivas añadidas].

<sup>28</sup> «El problema no consiste en que Rawls rechace un realismo de los valores platonizante y que por consiguiente niegue a las afirmaciones normativas un predicado de verdad entendido semánticamente, sino que *concede* a las cosmovisiones –*comprehensive doctrines*- tal predicado de verdad. Con ello se priva de la posibilidad de dejar a la expresión “razonable” las connotaciones epistémicas que tiene que mantener como atributo de su propia concepción de la justicia, si es que ésta pretende tener en algún sentido un carácter normativamente vinculante». J. Habermas, “Reconciliación mediante el uso público de la razón”, en *ibid.*, p. 62.

de la misma manera que lo hace Habermas. Probablemente ningún punto de vista sensible puede arreglárselas sin lo razonable y lo racional como yo los empleo. Si este argumento implica las concepciones platónica y kantiana de la razón también lo hace el más simple elemento de lógica y matemáticas»<sup>29</sup>.

Pero, ¿es esto realmente una réplica? Veamos qué indica sobre esta cuestión el argumento de *El liberalismo político* al que remite el párrafo. Allí Rawls resuelve que el mecanismo procedimental de representación empleado por su teoría, esto es, la “posición original”, no debe tomarse como fruto de ninguna construcción –lo que quiere decir, siguiendo el constructivismo kantiano, que el diseño de la posición original opera como una estructura que da la forma del contenido, pero no es ese contenido mismo-; antes bien, hay que darla «por sentada»:

«Partimos de la idea fundamental de una sociedad bien ordenada como sistema equitativo de cooperación entre ciudadanos razonables y racionales concebidos como libres e iguales; entonces, sentamos un procedimiento que imponga condiciones razonables a las partes, quienes, como representantes racionales que son, han de seleccionar principios públicos de justicia para la estructura básica de una tal sociedad. Nuestro propósito al hacerlo es expresar en ese procedimiento todos los criterios relevantes de razonabilidad y racionalidad que pueden aplicarse a los principios y cánones de la justicia política»<sup>30</sup>.

Ese mecanismo de representación que diseña el teórico en su obra se deriva, según esto, de una determinada concepción del ciudadano y de una determinada concepción de lo que sea “una sociedad bien ordenada”. Pero Rawls subraya enfáticamente que el contenido –los dos principios de la justicia política que regularán la “estructura básica de la sociedad”- es seleccionado en condiciones de *igualdad moral* por «agentes racionales», esto es, representantes de los ciudadanos sujetos a condiciones razonables que van a mostrar a lo largo de su deliberación cómo las «exigencias relevantes de la razón práctica» son idealmente satisfechas. Que aquí hay una circularidad es algo que se va a dejar sentir a lo largo de nuestra exposición. Pero hay otro problema digno de consideración ahora, y es que Rawls insiste en que los representantes de los ciudadanos

---

<sup>29</sup> J. Rawls, “Réplica a Habermas”, en *ibid.*, p. 84.

<sup>30</sup> J. Rawls, *El liberalismo político* [trad. de Antoni Domènech], Barcelona, Crítica, 2004, p. 134.

en la posición original –«personas artificiales moradoras de un mecanismo de representación», dice- deben ser considerados *solamente como racionales*, en virtud de una «autonomía racional» que distingue metodológicamente de la «autonomía plena». El punto de vista de estas «criaturas artificiales» es, según Rawls, distinto del de los ciudadanos en una sociedad *ya* bien ordenada. Con esta sucesión en fases –en la primera, los representantes sólo cuidan de las concepciones del bien de sus representados *pero ignorando el contenido de las mismas-*, pretende el filósofo estadounidense que su «ideal político» de una sociedad justa no incluye ninguna «doctrina metafísica de la persona». En la siguiente fase, en una sociedad *ya* bien ordenada, entonces sí entrarían en juego las nociones de razonabilidad y racionalidad aplicadas a los ciudadanos según sus facultades morales. Rawls lamenta haber sido malinterpretado en este punto. Y es claro que la comprensión de este paso de su teoría no es cosa sencilla, pues es el propio autor quien introduce la *razonabilidad* en la posición original:

«[...] la capacidad de los ciudadanos para un sentido de la justicia es captada, en el procedimiento, por rasgos tales como la *condición razonable de simetría (o igualdad) en la posición de sus representantes*, así como por los límites informativos que comporta el velo de ignorancia. [...] al seleccionar principios de justicia, las partes deben, por ejemplo, tener en cuenta las consecuencias del hecho de que esos principios sean comúnmente reconocidos y del modo en que eso afecta a las concepciones que los ciudadanos tienen de sí mismos y su motivación para actuar a partir de esos principios».

En primer lugar, ese “tener en cuenta” imputado a las partes implica que no son sujetos tan “artificiales” y que deliberan proyectando lo razonable como condición propia de los ciudadanos. Y, en segundo lugar, el «hecho de que esos principios sean comúnmente reconocidos» y que eso afecte a las concepciones de los ciudadanos y a su motivación va a ser nada menos que una de las principales características –y además polémica, como veremos- del uso que da Rawls a lo razonable para evitar un conflicto en clave económica, y que precisamente va a depender de su noción de qué sea una sociedad bien ordenada. La presunta “condición razonable de simetría (o igualdad)”, así como la

aplicación sucesiva –primero “espesa”, después “tenue”- del velo de ignorancia, también va a hacerse depender de la apelación a la *razonabilidad* de los ciudadanos<sup>31</sup>.

El procedimiento estructural representado por la posición original arroja, en cualquier caso, «los principios de justicia más apropiados para gobernar las relaciones políticas entre ciudadanos»<sup>32</sup>, y lo hace además con la pretensión de guiar hacia un resultado “independiente”, es decir, neutral, *político*, con respecto a la multiplicidad de cosmovisiones que pueblan una sociedad. ¿Cómo es esto posible? La clave de lectura nos la da el mismo Rawls recurriendo una vez más a Kant:

«El liberalismo político acepta el punto de vista kantiano que hace surgir los principios de la razón práctica (si insistimos en decir que surgen de algún lado) de la conciencia moral informada por la razón práctica. No surgen de ningún otro sitio. Kant es la fuente histórica de la idea de que la razón –tanto la teórica como la práctica- surge de sí propio y es autoautentificatoria»<sup>33</sup>.

#### **1.1.1.2. Una concepción *política* de la justicia contra las «expectativas».**

En la posición original se cumplen todas las condiciones para la conservación y desarrollo de la razón práctica, y eso, dice Rawls, ya permite hablar de una concepción de la justicia independiente (no comprensiva). Todo lo que tiene de “política” esta doctrina –adjetivo que aplica también por oposición a “ética”- se viene explicando por parte del filósofo estadounidense desde *Teoría de la justicia*, indiciariamente en el paso de su introducción acerca de “la posición original y su justificación” (§ 4). Allí escribe:

«La idea es aquí, simplemente, presentarnos de manera clara las restricciones que parece razonable imponer a los razonamientos sobre los principios de la justicia y, por tanto, a los principios mismos. Así pues, parece razonable y generalmente aceptable que nadie esté colocado en una posición ventajosa o desventajosa por la

---

<sup>31</sup> Cfr. *Ibid.*, pp. 54-56, nota 27 y, especialmente, nota 28. Este tipo de complicaciones en la exposición de su teoría nos lleva, pues, a considerar lo razonable –y no sólo lo racional- como algo inscrito en todas las fases, pese a su insistencia en lo contrario.

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 134.

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 131.

fortuna natural o por las circunstancias sociales al escoger los principios. Parece también ampliamente aceptado que debiera ser imposible adaptar principios a las circunstancias de nuestro propio caso. Debemos asegurar, además, que las inclinaciones y aspiraciones particulares, así como las concepciones de las personas sobre su bien, no afecten los principios adoptados. El objetivo es eliminar aquellos principios que sería racional proponer para su aceptación, por poca probabilidad de éxito que tuvieran, si supiéramos ciertas cosas que son improcedentes desde el punto de vista de la justicia. Por ejemplo, si un hombre sabe que él es rico, puede encontrar racional proponer que diversos impuestos a medidas de beneficencia sean declarados injustos; si supiera que era pobre, es muy probable que propusiera el principio contrario. Para presentar las restricciones deseadas hemos de imaginar una situación en la que todos estén desprovistos de esta clase de información. Se excluye el conocimiento de aquellas contingencias que enfrentan a los hombres y les permiten dejarse guiar por prejuicios. De esta manera se llega al velo de la ignorancia de un modo natural»<sup>34</sup>.

Esta larga cita ilustra no pocos presupuestos de filosofía política liberal. Adviértase, para empezar, que la primera vez en toda la obra que Rawls introduce con un ejemplo el “velo de ignorancia” lo hace afirmando la desigualdad económica, en una posición *original* que va a tener carácter normativo. Si uno “supiera que era pobre”, bien podría haber propuesto, en una hipotética *primera* deliberación, un principio de la justicia que pasara por la erradicación –cuando menos tendencialmente- de la pobreza. Pero, como sin duda tendremos ocasión de ver, la desigualdad económica, que se considera insoslayable, está al servicio de un bien mayor. Por lo general, también en el caso de Rawls los “bienes” son descritos en términos de inclinaciones, preferencias o deseos, de modo que, *con el fin de alcanzar el consenso*, su teoría no acepta, *ya en su primera fase*, el uso «pleno» de una racionalidad que antes se ha encargado de delinear con categorías señaladamente económicas<sup>35</sup>. El único componente que se subraya afirmativamente en

---

<sup>34</sup> J. Rawls, *Teoría de la justicia* [trad. de María Dolores González], México D.F., FCE, 2006, pp. 30 y s.

<sup>35</sup> «El concepto de racionalidad tiene que ser interpretado, en lo posible, en el sentido estrictamente tradicional de la teoría económica, según la cual se emplean los medios más efectivos para fines dados. En alguna medida modificaré este concepto [...], pero se debe tratar de evitar introducir en él elementos éticos controvertidos de cualquier clase». *Ibid.*, p. 26. Rawls redefine el concepto de racionalidad. Últimamente, en *El liberalismo político*, ed. cit., pp. 81 y s. Sin embargo, y como advertía en la cita anterior, en este otro lugar señalará que «lo que les falta a los agentes racionales es la forma particular de sensibilidad moral que subyace al deseo de comprometerse con una cooperación equitativa como tal, y hacerlo en términos tales que quepa esperar que otros, en tanto que iguales, puedan aceptar». Lo “razonable” «sí que incluye la parte que conecta con la idea de cooperación social equitativa».

esta primera etapa de la teoría tiene que ver con la igualdad moral que se les supone a los participantes en la posición original y que está emparentada, justamente, con una razón práctica que nos trae de vuelta a Kant. Más adelante señalaremos los puntos de enlace entre este presupuesto y la igualdad de derecho natural defendida por las teorías contractualistas clásicas. Pero lo que ahora interesa recoger es la restricción que en el párrafo se nos impone en primer lugar y de la que las restantes no son sino sus efectos.

Como si de un guiño a Wittgenstein se tratara, Rawls estipula que hay cosas de las que se puede hablar y cosas sobre las que es mejor guardar silencio; una vez más, el criterio viene orientado por su adscripción al liberalismo. Y así, cuando en el paso dedicado a “los bienes sociales primarios como base de las expectativas”<sup>36</sup> supone Rawls que, «aunque en la posición original las personas no conozcan su propia concepción del bien [...] sí saben que prefieren más y no menos de los bienes primarios», el profesor de Harvard está situándose, por más que trate de matizarlo, del lado de una filosofía que considera a los seres humanos, sin excepción y por naturaleza, particularmente codiciosos. Su antropología señala en este pasaje cosas tales como que «cada individuo tiene un plan racional de vida, hecho según las condiciones a que se enfrenta y también para permitir la satisfacción armónica de sus intereses». Si se tiene en mente lo que acaba de decirse acerca de cómo entiende Rawls lo racional, se comprenderá lo que quiere decir cuando indica que «el bien es la satisfacción del deseo racional», algo que, por lo demás, conduce según él a la felicidad de la persona, tanto como sea capaz de desarrollar dicho plan. «No es algo sobre lo cual discutan la doctrina contractual y el utilitarismo», reconoce el autor. Pero pronto pone sobre la mesa otro elemento: «ahora bien, la suposición es que aun cuando los planes racionales de la gente sí tienen diferentes fines, sin embargo todos ellos requieren, para su ejecución, ciertos bienes primarios, naturales y sociales». En esto es fiel a la teoría aristotélica del bien: «Quede establecido que la vida mejor, tanto para el individuo en particular como para las ciudades en común, es la que está acompañada de virtud dotada de recursos suficientes como para poder participar en las acciones virtuosas»<sup>37</sup>. En efecto, Rawls habla en nuestro contexto de bienes primarios como *bienes necesarios*, y menciona como tales

---

<sup>36</sup> Esto se ubica en el apartado “Los principios de la justicia” de la Primera Parte de su *Teoría de la justicia*, ed. cit., pp. 93-98 [§ 15].

<sup>37</sup> Aristóteles, *Política*, Madrid, Gredos, 1988, VII 1, 1323b / 1324a 13-14.

«una mayor inteligencia, riqueza y oportunidades» que «permiten a una persona alcanzar unos fines que de otra manera no habría ni siquiera considerado». «Las expectativas de los hombres representativos» en la posición original quedan, pues, sujetas a aquellos «bienes sociales primarios que tienen a su disposición». Pero estas nociones son problemáticas<sup>38</sup> y ello lo advierte enseguida Rawls. Sin embargo, su solución aquí parte de una premisa sesgada y es ella misma tendenciosa. «¿Cómo se deben sopesar los diferentes bienes primarios?», pregunta Rawls, a lo que responde, en primer lugar, cerrando la puerta a discutir sobre las “libertades básicas” y abriéndola después de par en par a los únicos bienes sociales primarios que pueden –y *deben*, puesto que la desigualdad *material* es connatural a la existencia humana y sobre lo económico hay que guardar silencio- recibir una distribución *no* universal: «los poderes y prerrogativas de la autoridad, el ingreso y la riqueza».

¿Cómo es posible, entonces, ponerse a «sopesar los diferentes bienes primarios» en una situación ideal primigenia y a la vez guardar silencio? «Las dificultades –asegura- no son tan graves como parecen a primera vista, dada la naturaleza del principio de diferencia». Éste se detalla como segunda condición en la formulación más acabada del segundo principio de la justicia<sup>39</sup>:

«Las desigualdades sociales y económicas tienen que satisfacer dos condiciones: primero, deben andar vinculadas a posiciones y cargos abiertos a todos en condiciones de igualdad equitativa de oportunidades; y segundo, deben promover el mayor beneficio para los miembros menos aventajados de la sociedad».

Según Rawls, si los participantes *en la posición original* son “razonables”, deben olvidarse de lo que denomina “equidistribución”:

«Puesto que las partes se conciben a sí mismas como tales personas [libres e iguales], el obvio punto de partida para ellos es suponer que todos los bienes primarios sociales, incluidos los ingresos y la riqueza, deberían ser iguales: todo el

---

<sup>38</sup> Véase abajo, en el apartado 1.2, donde repasamos la evolución de su doctrina de los bienes primarios.

<sup>39</sup> El primer principio dice así: «Todas las personas son iguales en punto a exigir un esquema adecuado de derechos y libertades básicos iguales, esquema que es compatible con el mismo esquema para todos; y en ese esquema se garantiza su valor equitativo a las libertades políticas iguales, y sólo a esas libertades». J. Rawls, *El liberalismo político*, ed. cit., p. 35.

mundo debería disponer de la misma porción. *Mas tienen que tomar en cuenta también las exigencias organizativas y la eficiencia económica. De modo que no es razonable detenerse en la equidistribución.* La estructura básica debería permitir desigualdades organizativas y económicas en la medida en que éstas contribuyeran a mejorar la situación de todo el mundo, incluida la de los menos favorecidos, siempre que esas desigualdades fueran compatibles con la igual libertad y con la igualdad equitativa de oportunidades. Puesto que parten de porciones iguales, quienes resultan menos beneficiados (tomando la equidivisión como punto de referencia) tendrán, por así decirlo, capacidad de veto. De este modo llegarán las partes al principio de diferencia. Se acepta aquí la equidistribución como punto de referencia porque refleja el modo en que está situada la gente cuando está representada por personas morales libres e iguales. Entre esas personas, quienes ganen más que otros tienen que hacerlo de forma que contribuya a mejorar la situación de los que han ganado menos. Estas consideraciones intuitivas sugieren por qué el principio de diferencia es el criterio adecuado para regular las desigualdades sociales y económicas»<sup>40</sup> [cursivas añadidas].

Sin haber discutido todavía cómo los teóricos del contrato social extrapolan a un hipotético estadio natural de la evolución humana caracteres específicos de sociedades organizativa y económicamente desarrolladas, y antes de ver qué lugar ocupa Rawls en esta ficción teórica, podemos decir ya, no obstante, que la clave para comprender la singularidad de la “posición original” está en otro lugar. De vuelta, pues, a la primera gran obra de Rawls, observamos que nuestro autor está interesado en sentar las bases de un consenso duradero que evite cualquier conflicto que atente contra los cimientos de “una sociedad bien ordenada”. Tras haber encumbrado la autoestima y el consiguiente reconocimiento público como «tal vez el más importante bien primario», el filósofo estadounidense afirma que la satisfacción de dicho bien pasa por «la distribución públicamente confirmada de derechos y libertades fundamentales» sostenida por instituciones justas, y *no* según «la parte de beneficios que corresponda al individuo»<sup>41</sup>. Será el recurso a la envidia y el resentimiento lo que marque la pauta de la *primacía* de las libertades liberales.

---

<sup>40</sup> *Ibid.*, p. 318.

<sup>41</sup> J. Rawls, *Teoría de la justicia*, ed. cit., p. 492.



### 1.1.1.3. Envidia, autoestima y orden social.

Un argumento ejemplar puede reproducirse siguiendo estos pasos<sup>42</sup>: primero, tiene que quedar claro que «el mantenimiento de un equilibrio político» es un horizonte insoslayable de toda sociedad justa. Segundo, para lograr ese «bien de la unión social», es imprescindible que los individuos vean satisfecha su autoestima y el consiguiente reconocimiento público. Tercero, la lucha por la autoestima –o «necesidad de situación social»- procura apropiarse siempre, invariablemente, del máximo de recursos a su disposición. Cuarto, el logro de un *status* más elevado debe ser compatible con una distribución tal de bienes primarios que permita el mantenimiento de la autoestima y del consiguiente reconocimiento público al resto. Quinto, si un individuo es *racional*, «no le asalta la envidia»<sup>43</sup>. Sexto, es posible que, después de todo, la envidia y el resentimiento sean inevitables<sup>44</sup>. Séptimo, quienes sufren la desigualdad –recuérdese, inextirpable- envidian «a las personas cuya situación es superior» a la suya<sup>45</sup>. Octavo, «el individuo

---

<sup>42</sup> Salvo cuando se indique lo contrario, su desarrollo corresponde a *ibid.*, pp. 492-495.

<sup>43</sup> Es decir, «no es de los que están dispuestos a aceptar una pérdida para sí, sólo en el caso de que los demás la tengan también. No le resulta insoportable el saber o darse cuenta que otros tienen una cantidad mayor de bienes sociales primarios». Esta «suposición especial» la introduce Rawls en el apartado “La racionalidad de las partes” (*ibid.*, p. 141.), y la justifica más adelante señalando que «la envidia tiende a hacer peores a todos los hombres. En este sentido es una desventaja para la totalidad». *Ibid.*, p. 142.

<sup>44</sup> Es Rawls quien se autocorrigió ya bien avanzada la obra, en §80, precisamente intitulado “El problema de la envidia”: «Pero estas inclinaciones existen y de algún modo hay que contar con ellas». Su solución se sirve –sin duda, *ad hoc*- de la idea de dos fases en la adopción de los principios de justicia: «la primera parte continúa con los supuestos que acabamos de mencionar, y se sirve de la mayor parte de lo discutido hasta ahora; la segunda parte *pregunta si* la sociedad bien ordenada correspondiente a la concepción adoptada generará, realmente, sentimientos de envidia y pautas de actitudes psicológicas que socavarán los ordenamientos que dicha sociedad considera justos. Al principio, razonamos como si no existiesen el problema de la envidia y el de las psicologías especiales y después, tras haber investigado qué principios se establecerían, *nos detenemos a considerar* si las instituciones justas así definidas pueden suscitar y estimular tales propensiones hasta un punto en que el sistema social se hace inviable e incompatible con el bien humano. Si así fuera, habría que reconsiderar la adopción de la concepción de la justicia. Pero, si las inclinaciones producidas sostuviesen los ordenamientos justos, o fuesen fácilmente adecuadas por ellos, se confirmaría la primera parte del argumento. La ventaja esencial de la progresión en dos etapas consiste en que *no se da por sentado ningún conjunto especial de actitudes*. Simplemente, revisamos la racionalidad de nuestros supuestos iniciales y las consecuencias que hemos extraído de ellos, a la luz de las coacciones impuestas por los hechos generales de nuestro mundo». *Ibid.*, p. 480 [cursivas añadidas]. Por cierto que esas preguntas y consideraciones que reserva para la segunda parte de su teoría *han de ser proyectadas*, en rigor, por los agentes “racionales” en la primera fase de la posición original; de lo contrario, si no tomaran *razonablemente* en cuenta “los hechos generales de nuestro mundo”, su actuación sería estéril o arbitraria. Como el armazón teórico de Rawls se decanta por aquellos dos principios de la justicia, eso quiere decir que, además de incluir lo razonable en la primera fase, en la segunda lo razonable da su visto bueno. No sólo hay, pues, una confusa telaraña entre lo racional y lo razonable pensado en dos etapas; tenemos también una flamante petición de principio, como detallaremos.

<sup>45</sup> *Ibid.*, p. 481.

que envidia a otro está dispuesto a hacer cosas que empeoren las situaciones de ambos, sólo para que la diferencia entre ellos se reduzca»<sup>46</sup>. Noveno, en la pugna económica siempre hay alguien que pierde posiciones. Décimo, una vez definido, el *status* político difícilmente se pierde y es igual para todos. Primera conclusión derivada: hay que eliminar –velo de ignorancia mediante- «la significación de las ventajas económicas y sociales relativas como apoyos de la confianza de los hombres». Segunda conclusión derivada: dado que lo político sí es compatible con el mantenimiento de la autoestima –paso décimo- y ello estimula la «amistad civil» -supuesto auxiliar del paso segundo-, «es esencial que se mantenga firmemente la prioridad de la libertad». Conclusión general: un consenso duradero sólo es posible si los individuos se abstraen *razonablemente* de lo económico y se concentran exclusivamente en lo político<sup>47</sup>.

Seguramente Rawls protestaría ante una representación así de su argumento, alegando, como vimos, que el segundo principio de la justicia –en su segundo componente, lo que llama “el principio de diferencia”- procura precisamente que nadie pueda «querer tener mayores ventajas [económicas] a menos que esto sea en beneficio de quienes están peor situados»<sup>48</sup>. Pero no es una representación falsa. Para asegurarnos de ello, vale la pena detenerse todavía en los pasos quinto a octavo para captar mejor el vínculo entre la envidia, la autoestima y el orden social, cosa que, por lo demás, va a resultar clave para comprender hasta qué punto Rawls sigue de cerca la tradición (liberal) contractualista.

Con notable condescendencia, Rawls se refiere a una suerte de «envidia excusable», cuya «principal raíz psicológica» hay que buscar en «una falta de confianza en nuestro propio valor, combinada con una sensación de impotencia. Nuestro modo de vida carece de vigor, y nos sentimos incapaces de cambiarlo o de alcanzar los medios de hacer lo que aún queremos hacer». Del lado opuesto, «el que está seguro del valor de su proyecto de vida y de su capacidad de realizarlo no se entrega al rencor ni está

---

<sup>46</sup> *Ídem*.

<sup>47</sup> Subyace a todo esto el supuesto auxiliar –por otro lado, común a la filosofía política liberal- de que discutir sobre lo material es tanto como introducir ilegítimamente, desde la mismísima posición original, una doctrina comprensiva. Esto es: lo material, lo económico, entendido como cuestión de valores o creencias –y por tanto como una metafísica- y no como una necesidad orgánica, *vital*. Enrique Dussel reivindica, precisamente en este último sentido, la *verdad* de lo material. Cfr. E. Dussel, *Ética de la Liberación en la edad de la globalización y la exclusión*, Madrid, Trotta, 1998.

<sup>48</sup> *Ibid.*, p. 107.

inconforme con su buena fortuna»<sup>49</sup>. Que dicha envidia sea “excusable” se justifica, de nuevo, atendiendo al hecho de que «el respeto propio es el más importante de los bienes primarios». Y así, la tesis de Rawls es que «los menos favorecidos tienden a ser más envidiosos de la mejor situación de los más favorecidos cuando menos seguro sea su propio respeto y mayor su convicción de que no pueden mejorar sus perspectivas»<sup>50</sup>.

En el mismo lugar en que afirma esto, el pasaje rotulado “envidia e igualdad” (§ 81), recoge el guante de «muchos autores conservadores» que «han afirmado que la tendencia a la igualdad en los movimientos sociales modernos es expresión de la envidia». «Antes de que esta tesis pueda ser seriamente considerada –apostilla Rawls-, debemos señalar, primero, que la forma de igualdad contra la que se hace la objeción es ciertamente injusta y está destinada, en última instancia, a empeorar la situación de todos, incluidos los peor situados»<sup>51</sup>. Dado que, como hemos visto, la premisa mayor es el mantenimiento del orden público, el objetivo de una sociedad *ya* bien ordenada será «reemplazar los juicios morales por los de la prudencia racional»<sup>52</sup>:

«[La justicia como imparcialidad] supone que los miembros de la sociedad son personas racionales capaces de ajustar sus concepciones del bien a su situación. No hay necesidad de comparar el valor de las concepciones de las diferentes personas una vez que se ha supuesto que son compatibles con los principios de justicia. Todos tienen asegurada una libertad igual para llevar a cabo un plan de vida que les

---

<sup>49</sup> *Ibid.*, p. 483.

<sup>50</sup> *Ídem.*

<sup>51</sup> *Ibid.*, p. 486. Y a renglón seguido: «El igualitarismo estricto, la doctrina que insiste en una distribución igual de todos los bienes primarios, acaso se derive de esta propensión [a la envidia]». La diferencia con aquellos conservadores es, según cree Rawls, que su insistencia en la igualdad, «tal como los dos principios de la justicia la definen, no constituye una manifestación de envidia».

<sup>52</sup> *Ibid.*, p. 97. Se ha de ir notando a lo largo de estas páginas cómo las demandas que tienen que ver con injusticias vinculadas al funcionamiento del sistema económico son traducidas en el liberalismo –y por ende, en los trabajos de Rawls- a un lenguaje que habla de sensaciones, preferencias o deseos, a un lenguaje, en última instancia, ético, según el sesgo característico que le imprime esta corriente filosófica, de la que es parte el utilitarismo. En este sentido, al vincular la ética (o *eticidad*) con «doctrinas comprensivas», va de suyo que el filósofo estadounidense infiera que la consideración económica no debe tener cabida en una sociedad justa *tal como él mismo viene planteándola desde la posición original*. De igual modo, los entrecomillados, tanto el que da pie a esta nota como el que sigue, únicamente señalan, a tenor de cómo se entiende lo racional (con categorías de la teoría económica), que los perjudicados por la marcha de la economía tienen que resignarse virtuosamente. De esta manera cierra un círculo: lo económico se traslada al terreno de una moral *sui generis* que enseña que sobre lo económico más vale no discutir. (El énfasis en un liberalismo *político* abrevia en esa concepción.) Trataremos de ir haciendo más claras estas ideas.

agrade, en tanto no viole las exigencias de la justicia. Los hombres participan en los bienes primarios según el principio de que algunos pueden tener más si adquieren estos bienes de modo que mejore la situación de aquellos que tienen menos. Una vez todo el sistema está establecido y funcionando, no se harán preguntas acerca de los totales de satisfacción o de perfección. *Las cosas resultan de acuerdo con los principios que se elegirían en la posición original*<sup>53</sup> [cursivas añadidas].

En uno de los pasajes en los que el pensador liberal justifica la desobediencia civil como último recurso ante «casos clara y gravemente injustos» expresados en las instituciones, sostiene que «las infracciones del principio de diferencia son más difíciles de reconocer»<sup>54</sup>. Su modo de presentar este aserto está cargado de expresiones desalentadoras:

«Hay a menudo una gran variedad de *opiniones conflictivas*, aunque racionales, acerca de si se satisface o no este principio. La razón de ello es que se aplica en primer lugar a las instituciones y medidas económicas y sociales. La elección entre ellas *depende de creencias teóricas y especulativas* así como de una *plétora de información estadística o de otra clase*, unido todo ello a un *juicio agudo* y una *clara intuición*. En vista de las *complejidades* de estos problemas, *es difícil precisar* la influencia del propio interés y del perjuicio, y aun si podemos hacerlo en nuestro propio caso, *es otra cosa convencer* a los demás de *nuestra buena fe*. Por tanto –concluye–, a menos que las leyes fiscales fueran destinadas a atacar o disminuir una igual libertad básica, *no serán normalmente protestadas por medio de la desobediencia civil*»<sup>55</sup> [cursivas añadidas].

De modo que también un mecanismo de protesta tan singular como la desobediencia civil debe restringirse, en aras del mantenimiento del orden público, a las violaciones del primer principio de la justicia –el que deja soldadas las libertades liberales. El objetivo de evitar el conflicto –que es función de un consenso duradero– impone a la autonomía política de los individuos –tanto de los representantes en la posición original como de los ciudadanos que viven de acuerdo a los principios acordados por aquéllos–

---

<sup>53</sup> *Ídem.*

<sup>54</sup> *Ibid.*, p. 339.

<sup>55</sup> *Ídem.*

la restricción de no tomar en consideración el «lugar relativo del individuo en la distribución del ingreso y de la riqueza»<sup>56</sup>. Si ello no ocurriera, si los ciudadanos se empeñaran en hacer depender su autoestima de «la posesión de más recursos materiales», tal cosa llevaría a una situación de «gran desgracia»<sup>57</sup>. Esto es lo que sucede, según Rawls, en un caso semejante:

«Es imposible la cooperación social para aumentar las condiciones del respeto propio. Los medios del *status*, por así decirlo, son fijos, y la ganancia de cada quien es la pérdida de otro. [...] Las personas se enfrenan entre sí, en la persecución de su autoestima. Dada la preeminencia de este bien primario, *los individuos en la situación original seguramente no quieren encontrarse así enfrentados*. Ello tendería, en primer término, a dificultar, cuando no a imposibilitar, la consecución del bien de la unión social»<sup>58</sup> [cursiva añadida].

Decía nuestro autor que el principio de diferencia –idealmente acordado por las partes en una hipotética posición original- solventa todas estas dificultades. Pero en realidad estamos ante un rechazo de plano a hablar en profundidad de las desigualdades económicas y sociales: «La justicia distributiva tal como se entiende frecuentemente, es decir, la justicia en las porciones relativas de los recursos materiales, se relega a un lugar subordinado»<sup>59</sup>. Esta consideración la lleva el filósofo de Harvard, de un modo formidable, más allá de la posición original, hacia una suerte de segundo velo de la ignorancia tendido sobre toda sociedad civil que se precie:

«Aunque en teoría el principio de la diferencia permite desigualdades indefinidamente grandes a cambio de pequeñas ganancias para los menos favorecidos, la difusión de los ingresos y de la riqueza no será excesiva en la práctica, dadas las instituciones de fondo requeridas. Además, la pluralidad de asociaciones en una sociedad bien ordenada, con su propia vida interna segura, *tiende a reducir la visibilidad o, al menos, la visibilidad dolorosa*, de las variaciones en las perspectivas de los hombres. Porque tendemos a

---

<sup>56</sup> *Ibid.*, p. 493.

<sup>57</sup> *Ídem*.

<sup>58</sup> *Ídem*.

<sup>59</sup> J. Rawls. *Teoría de la justicia*, ed. cit., p. 493. Asimismo: «Una distribución uniforme de todos los artículos primarios es irracional, dada la posibilidad de mejorar las circunstancias de cada uno mediante la aceptación de ciertas desigualdades». *Ídem*.

comparar nuestras circunstancias con las de quienes se encuentran en el mismo grupo o en un grupo similar al nuestro, o en situaciones que consideramos pertinentes para nuestras aspiraciones. Las diversas asociaciones de una sociedad tienden a dividirla en muchos grupos no comparables, *de modo que las diferencias entre esas divisiones no atraigan el tipo de atención que perturba las vidas de los que se encuentran peor situados*»<sup>60</sup> [cursivas añadidas].

La idea es que un régimen bien ordenado disminuye «el número de ocasiones en que los menos favorecidos están expuestos a experimentar su situación como empobrecida y humillante. Aunque ellos tengan una cierta predisposición a la envidia, ésta no podrá hacerse muy vehemente»<sup>61</sup>. Así es como, *anticipándose al establecimiento de una sociedad bien ordenada*, «salva las dificultades» el principio de diferencia. Entretanto, el principio de libertad, con sus derechos iguales y sus actitudes públicas de respeto mutuo ceñidas a estos derechos de libertad política y civil, garantiza la estabilidad de dicho régimen y genera lazos de “amistad social”: «Los menos afortunados no tienen motivo para considerarse inferiores, y los principios públicos generalmente aceptados confirman su seguridad. Las disparidades entre ellos y los demás, tanto absolutas como relativas, serán para ellos más fáciles de aceptar que en otras formas de comunidad»<sup>62</sup>.

El principio de diferencia ha servido, pues, más bien para evitar una envidia «excesivamente destructiva». Mientras tanto, «la distribución de los recursos materiales se deja» al propio cuidado de los ciudadanos. Pero, aun cuando las desigualdades sociales y económicas no deberían generar «animosidad», cabe imaginar “instituciones de fondo” que reduzcan «la gama de desigualdades de modo que la envidia excusable no pueda surgir»<sup>63</sup>. De esta guisa, Rawls remite al desarrollo, *in the long run*, del «campo legislativo» para paliar cualquier daño infligido al respeto propio informado por referencia a lo material. «Indudablemente, este problema es una complicación enojosa», apunta el profesor de Harvard, quien zanja así la cuestión: «he mencionado este punto, no para resolverlo, sino solamente para señalar que, en caso necesario, las expectativas

---

<sup>60</sup> *Ibid.*, pp. 485 y s.

<sup>61</sup> *Ibid.*, p. 485.

<sup>62</sup> *Ibid.*, p. 484.

<sup>63</sup> *Ibid.*, p. 493.

de los menos afortunados pueden interpretarse de modo que incluyan el bien primario de la propia estimación»<sup>64</sup>.

## **1.1.2 Hacia una democracia de propietarios.**

### **1.1.2.1. Los incentivos de la clase empresarial.**

Si la lectura realizada hasta aquí es adecuada, la confesión de Rawls es un tanto engañosa, pues sería más bien el caso que este punto le interesa, precisamente, porque “el bien primario de la propia estimación” de los “menos afortunados” puede poner en riesgo –envidia y resentimiento mediante- la concepción pública de la justicia que postula para una sociedad bien ordenada –lo que seguimos llamando *democracias occidentales*, como diremos hacia el final del último capítulo. Parece, entonces, como si la distribución –que no redistribución- que formalmente acordarían los participantes en la posición original –principio de diferencia mediante- no le preocupe tanto al filósofo estadounidense como medida compensatoria de las «inevitables» desigualdades económicas y sociales, cuanto para impedir que el consenso se rompa. En esto no se aleja demasiado de sus predecesores Hobbes y Locke, como veremos. Pero aún disponemos de otra clave interpretativa para resolver este asunto.

Con lo que llevamos dicho, es lógico esperar que Rawls esté especialmente interesado en «justificar este tipo de desigualdad inicial en las perspectivas de vida». Él mismo escribe, al ilustrar por primera vez el principio de diferencia<sup>65</sup>, lo siguiente: «Según el principio de diferencia [este tipo de desigualdad] sólo es justificable si la diferencia de expectativas funciona en beneficio del hombre representativo peor colocado, en este caso el obrero no calificado representativo»<sup>66</sup>. Esto viene a cuento de la evaluación de su hipótesis mediante el caso ejemplar de la distribución del ingreso entre clases sociales. Así, inmediatamente señala que «alguien que en una democracia con

---

<sup>64</sup> *Ibid.*, p. 494.

<sup>65</sup> El lugar es el apartado intitulado “La igualdad democrática y el principio de diferencia”, en J. Rawls., *Teoría de la justicia*, ed. cit., pp. 80-88.

<sup>66</sup> *Ibid.*, p. 83.

propiedad privada [*property-owning democracy*<sup>67</sup>] empieza como miembro de la clase empresarial tendrá mejores perspectivas que quien empieza en la clase de obreros no calificados». A partir de aquí, se suceden dos observaciones llamativas. La primera sustenta la creencia de Rawls de que, «incluso cuando se eliminasen las injusticias sociales que existen ahora», las expectativas de la clase empresarial seguirían siendo más elevadas en virtud de sus mayores recursos de partida. Advirtamos que está dando *por sentada* una sociedad capitalista. La segunda -«la desigualdad en las expectativas es permisible sólo si al reducirla se empeora aún más a la clase obrera»- contiene en realidad dos supuestos: en primer lugar, que la desigualdad de expectativas puede hacerse permisible; y en segundo lugar, que reducir esa desigualdad puede empeorar *aún más* a la clase obrera. Esto, en todo caso, puede llegar a ser una constatación empírica y ajustada a una coyuntura determinada siempre susceptible de una interpretación más precisa. Pero Rawls lo afirma en el contexto de una posición original que está llamada a fijar normativamente la existencia de una sociedad bien ordenada. Podemos hacer el ejercicio de concederle la conjetura, pero enseguida tenemos que mostrar curiosidad por lo siguiente: ¿Qué ocurre para que la reducción –que no la eliminación- de una desigualdad de expectativas empeore la situación del más perjudicado? ¿Qué hay detrás de este supuesto? Es decir, en fin: ¿Por qué hay que hacer depender, normativamente, siquiera el mantenimiento de las expectativas del obrero de la existencia de una desigualdad en el sentido indicado? Respondemos nosotros: porque el principal activo del bienestar económico y social de “una sociedad bien ordenada” – de todas ellas, dado el carácter normativo de la cláusula en la posición original- es la libre iniciativa de los empresarios capitalistas.

Esto puede hallarse en el propio texto de Rawls:

«Supuestamente, dada la condición adicional en el segundo principio relativa a la asequibilidad de puestos [igualdad de oportunidades] y dado el principio de libertad en general, las mayores expectativas permitidas a los empresarios los

---

<sup>67</sup> La traducción castellana de este término es poco afortunada, sobre todo si se tiene en cuenta que Rawls lo toma de J.E. Meade –como por otro lado se indica en nota a la página 257 de la edición de FCE- y que ha pasado a la disciplina económica en nuestro idioma, en efecto, como «democracia de propietarios». (Cfr. el artículo de Borja Barragué para *sinpermiso*: [www.sinpermiso.info/textos/index.php?id=7804](http://www.sinpermiso.info/textos/index.php?id=7804)). La noción, por cierto, era cara a Margaret Thatcher y a G. W. Bush (véase Naomi Klein, “Disowned by the Ownership Society”, en <http://www.thenation.com/article/disowned-ownership-society/> [traducción al castellano: “Desheredados de la sociedad de propietarios”, en <http://firgoa.usc.es/drupal/node/39234>]).



estimulan a hacer cosas que aumentarán las expectativas de la clase laboral. Sus mejores perspectivas actúan como incentivos que harán más eficaz el proceso económico, más rápida la introducción de innovaciones, etc.»<sup>68</sup>.

Algo parecido se dice en la página 148 de la edición que estamos manejando, donde repite casi en los mismos términos lo que ya vimos más arriba:

«La sociedad debe tomar en cuenta la eficiencia económica y las exigencias de la organización y de la tecnología. Si existen desigualdades en el ingreso y en la riqueza, así como diferencias en la autoridad y en el grado de responsabilidad, las cuales funcionan haciendo que todos mejoren en comparación con la situación de igualdad inicial, ¿por qué no permitir las? [...] Tomando la igualdad como punto de comparación, aquellos que han ganado más tienen que haberlo hecho en términos que sean justificables respecto a aquellos que han ganado menos»<sup>69</sup>.

Y esta justificación, por decirlo de una vez, consiste nada menos que en la “creación” y circulación de la riqueza social por obra y gracia de la clase empresarial.

Tracemos de nuevo el argumento implícito, que, por lo dicho hasta aquí, con algo de generosidad quedaría como sigue: (1) si se reduce la desigualdad, la situación del obrero puede empeorar; (2) (en “una sociedad bien ordenada”, y en virtud del desarrollo económico que se espera de ella,) no es conveniente reducir la desigualdad de expectativas; (3) *por tanto*, (vamos a suponer que en “una sociedad bien ordenada”) la situación del obrero puede no empeorar. Dejando a un lado que la conclusión no es especialmente halagüeña, tal vez Rawls no esté muy convencido de llegar a sortear la falacia del antecedente sirviéndose –según hemos explicitado en la representación del

---

<sup>68</sup> *Ídem*.

<sup>69</sup> J. Rawls, *Teoría de la justicia*, ed. cit., p. 148. En planteamientos ulteriores, especialmente tras la reformulación en *El liberalismo político* de los dos principios de la justicia, Rawls pone el acento no ya en el mejoramiento de “todos”, sino especialmente de los más perjudicados por las desigualdades inherentes e inevitables de su sociedad modelo. Este giro no responde únicamente a la necesidad de *hacerse aceptar* que tiene una sociedad desigual según la formulación rawlsiana. En el –según veremos– polémico capítulo V de *Teoría de la justicia* (“Porciones distributivas”), señala el autor que «la pretensión, menos definida, de que toda la sociedad se beneficia, sólo basta cuando las circunstancias justifican el abandonar el orden lexicográfico y pasar a un equilibrio intuitivo de igualdad de oportunidades contra beneficios sociales y económicos. Estas circunstancias pueden exigirnos –o no– que abandonemos, asimismo, el ordenamiento lexicográfico de los principios de justicia. Los dos ordenamientos pueden entrar en juego en distintos momentos». *Ibid.*, p. 279. Se le complicaba al filósofo liberal la teoría, y tal vez por ello optó por renunciar posteriormente al “todos”.

argumento- de la vaguedad del verbo ‘poder’. Y quizás por ello nos sorprenda con la siguiente declaración: «no voy a considerar la medida en que esto es cierto. Lo que me interesa es que son argumentos de este tipo los que deben ser presentados si es que estas desigualdades se volverán justas por el principio de diferencia»<sup>70</sup>.

Otra vez topamos con el principio de diferencia. Volvamos de nuevo a la página 148, lugar donde se nos expone “el razonamiento que conduce a los dos principios de justicia”, correspondiente al capítulo III, “La posición original”. Dice aquí Rawls lo que tantas otras veces ha dicho ya:

«La estructura básica deberá permitir estas desigualdades mientras mejoren la situación de todos, incluyendo a los menos aventajados, con tal de que estas desigualdades vayan a la par con una distribución equitativa de las oportunidades y una libertad igual. Ya que las partes [en la posición original] comienzan a partir de una división igualitaria de todos los bienes sociales primarios, aquellos que se beneficien menos tienen, por así decirlo, un derecho de veto. De esta manera se llega al principio de diferencia»<sup>71</sup>.

---

<sup>70</sup> *Ibid.*, p.83.

<sup>71</sup> Es digno de mención que este pasaje de *Teoría de la justicia* es prácticamente idéntico –salvo algunas cláusulas de prudencia y otras actualizaciones en la nueva redacción- al texto que antes hemos reproducido de *El liberalismo político* (véase nuestra nota 23). Como se ha indicado, en *Teoría de la justicia* el texto se circunscribe claramente en la explicación general de la “posición original”, mientras que, en *El liberalismo político*, lo mismo se dice ahora pero en la tercera parte de esa obra, rotulada “El contexto institucional” (en concreto, en la Conferencia VII, “La estructura básica como objeto”, § 9, “La forma ideal de la estructura básica”). El desplazamiento del pasaje aclara algunas cosas. Al inicio de la conferencia se escribe: «Por estructura básica se entiende la vía a través de la cual acaban casando entre sí las principales instituciones especiales hasta constituir un sistema único, así como el modo en que éstas asignan derechos y deberes fundamentales y configuran la distribución de las ventajas surgidas de la cooperación social. Así, la constitución política, las formas legalmente reconocidas de propiedad, lo mismo que la organización de la economía y la naturaleza de la familia, todas pertenecen a la estructura básica. El objetivo inicial de la teoría es encontrar una concepción, cuyos primeros principios suministren líneas orientativas razonables para las familiares cuestiones clásicas de la justicia social en relación con ese complejo institucional. [...] Consideramos dadas unas pocas concepciones de la justicia que se hallan en la tradición de la filosofía moral, y nos preguntamos con cuáles llegarían a coincidir las partes cuando las alternativas se restringen de ese modo. [...] (Obvio es decir que se presupone la razonabilidad de la tradición de la filosofía moral; mas ¿por dónde, si no, habría que empezar?)» J. Rawls, *El liberalismo político*, ed. cit., pp. 293 y ss. [cursivas añadidas]. Digamos, en primer lugar, que la estructura básica como ideal (idea regulativa) constriñe lo que deba ser entendido por buena marcha de una sociedad; en segundo lugar, que hace tal cosa apelando a una *razonabilidad* muy concreta. Hay aquí, como se verá en el próximo apartado, más de una circularidad. Por lo pronto, sirva la larga cita para ilustrar, una vez más, cómo lo razonable impregna todas las fases de su teoría, incluyendo el marco en el que deben deliberar los representantes de los ciudadanos en la posición original.

Nótese en primer lugar que la distribución aludida se refiere únicamente a “las oportunidades” –la otra condición del segundo principio de la justicia, no el principio de diferencia- y la “libertad igual” –consabido primer principio de la justicia. Luego, es importante advertir que toda deliberación *primigenia* acerca de la situación de la economía ha quedado reducida a una suerte de “veto”, símil que viene explicitado por la remisión, ahora sí, al principio de diferencia. Pero Rawls dice más cosas en esta página, cosas que también antes hemos visto y que nos brindan ocasión de ir cerrando el excursus:

«Se podría pensar que el ideal de los individuos sería el deseo de servir unos a otros, pero dado que suponemos a las partes mutuamente desinteresadas, su aceptación de estas desigualdades económicas e institucion[al]es equivale tan sólo al reconocimiento de las relaciones de oposición en las que se halla el hombre en las circunstancias de la justicia. No tienen razones para quejarse de los motivos de los demás. Así, las partes [rechazarían]<sup>72</sup> estas diferencias sólo si estuvieran abatidas o apocadas por el mero conocimiento o la percepción de que otros están mejor situados. Sin embargo, he supuesto que deciden como si no estuvieran movidos por la envidia».

### **1.1.2.2. Sesgos anti-materiales de la argumentación pública.**

Si contraponemos ahora la teoría procedimentalista de la justicia de Rawls con el enfoque de las capacidades de Martha Nussbaum –en el fondo, una disputa de familia que, sin embargo, puede ayudarnos a aclarar el punto de vista que nos orienta en este trabajo- veremos entonces cómo Nussbaum reivindica el componente *intuitivo* de su planteamiento, la importancia de tomar en cuenta el resultado de un procedimiento antes de poder decir si éste ha sido justo o no. Dicho enfoque viene informado por «una concepción de la persona desarrollada especialmente para fines políticos, una

---

<sup>72</sup> La edición castellana por la que citamos traduce aquí «would object» por «acceptarian», lo cual contribuye a una grave confusión en una página especialmente densa y significativa. El original consultado para el caso: J. Rawls, *A Theory of Justice [Revised Edition]*, Cambridge/ Massachusetts, Harvard University Press, 1999, p. 131.

concepción que espera sea objeto de un amplio consenso entrecruzado»<sup>73</sup>. La remisión a un liberalismo *político* es explícita en la obra de la filósofa estadounidense -«el enfoque de las capacidades es una doctrina política acerca de los derechos básicos, no una doctrina moral comprensiva»<sup>74</sup>-, sin embargo, ésta «insiste en las raíces animales y materiales de la libertad humana» y sentencia que «no es posible derivar principios políticos de la mera idea del respeto mutuo y de la reciprocidad, sino que hace falta una teoría del bien». La descripción del bien la facilita –al menos parcialmente- una *teoría de los derechos* pensada para fines *políticos* –cosa que le viene dada por una concepción de la persona que califica de «aristotélico-marxista»<sup>75</sup>-, y eso es algo que ciudadanos con «diferentes doctrinas comprensivas» pueden entender intuitivamente y aceptar a modo de *consenso por superposición*.

Sea como fuere, lo cierto es que la autora pone el dedo en la llaga de una teoría de la justicia que, como veremos en el último apartado de este capítulo, no es capaz de asegurar el ejercicio efectivo de las libertades otrora consignadas: «¿Pueden garantizarse las libertades políticas y civiles antes e independientemente del reconocimiento de los derechos sociales y económicos?»<sup>76</sup>. La respuesta de Nussbaum es negativa, dado que cualquier listado<sup>77</sup> de *libertades básicas* en tanto que bienes primarios debe considerar a aquéllas como «capacidades para hacer algo»:

«No pueden considerarse garantizadas si las privaciones económicas o educativas hacen que las personas sean incapaces de actuar realmente de acuerdo con las libertades que se les reconocen sobre el papel. De este modo, el enfoque subraya la interdependencia entre las libertades y el orden económico»<sup>78</sup>.

---

<sup>73</sup> M. Nussbaum, *Las fronteras de la justicia. Consideraciones sobre la exclusión*, Barcelona, Paidós, 2007, p. 97.

<sup>74</sup> *Ibid.*, p. 163.

<sup>75</sup> «[...] el bien de los demás no es para estas personas una mera limitación en la persecución de su propio bien; forma parte de su bien. El compromiso con el bien de los demás no depende, pues, de las distintas nociones individuales del bien, como sucede en la teoría de Rawls, sino que está presente desde el principio en la concepción *públicamente* compartida de la persona». *Ibid.*, p. 166.

<sup>76</sup> *Ibid.*, p. 286.

<sup>77</sup> El suyo se nos ofrece en *ibid.*, pp. 88 y s.

<sup>78</sup> *Ibid.*, p. 288.

Su concepción, pues, no requiere establecer desde el inicio de ningún ciclo procedimental qué necesitan las personas ni cómo se las define. Antes bien, pide que se examinen las circunstancias variables que hacen a los ciudadanos *capaces* de llevar, con el paso de los años, una vida digna. Tiene la virtud, además, de no asumir la indiferencia que caracteriza a las relaciones sociales en el planteamiento de Rawls, cuyos efectos hacen difícil concebir, desde la propia teoría contractualista liberal, la eventual disposición a un consenso por superposición que habla en términos de compensación de las desigualdades<sup>79</sup>.

En sintonía con estas ideas de Nussbaum, Habermas lamenta en su diálogo con el filósofo estadounidense que éste no ha sido capaz de salvar satisfactoriamente «la intuición del principio kantiano de universalidad». La crítica del filósofo alemán se concentra en el hecho de que Rawls conserva dos estrategias paralelas que en último término son incompatibles entre sí, por cuanto se espera del debate público la *aceptación* de un consenso por superposición *al tiempo* que dicho debate ha sido cercenado por las condiciones impuestas en la posición original:

«Como Rawls coloca en un primer plano la cuestión de la estabilidad, el *overlapping consensus* expresa solamente la contribución funcional que la teoría de la justicia puede realizar a la institucionalización pacífica de la cooperación social. Pero entonces ya tiene que presuponerse el valor intrínseco de una teoría *justificada*. Desde esta perspectiva funcionalista la cuestión de si la teoría puede suscitar el acuerdo en el espacio público, esto es, ante el foro de uso público de la razón desde la perspectiva de diferentes concepciones del mundo, entonces pierde un sentido epistémico esencial a la teoría misma. El consenso entrecruzado sería entonces sólo un síntoma de la utilidad de la teoría, pero ya no de su corrección. Así ya no interesaría desde el punto de vista de la aceptabilidad racional y con ello de la validez, sino desde el de la aceptación, esto es, de si garantiza la estabilidad social»<sup>80</sup>.

---

<sup>79</sup> Anotemos ya que tampoco el enfoque de las capacidades de Nussbaum habrá de servir a tal propósito, dado que, a pesar de lo dicho, la autora finalmente clausurará la posibilidad de una discusión seria acerca de las libertades y sus bases materiales. Dirá, en concreto, que una cosa son las *capacidades* reconocidas y otra, su *funcionamiento* efectivo.

<sup>80</sup> J. Habermas, “Reconciliación mediante el uso público de la razón” en J. Habermas y J. Rawls, *op. cit.*, pp. 57 y s. La propuesta, para el caso, de una ética discursiva –que quisiera introducir (e incluso reducir) la moral al procedimiento mismo- será tratada en el próximo capítulo.

El acuerdo *que tiene que lograrse*, es decir, el consenso, se concibe mejor, según apunta Habermas, si se entiende antes como el fruto de una praxis argumentativa *pública y colectiva* que como la culminación de un proceso de construcción que *ya tiene en mente* qué cosa sea la imparcialidad, lo “razonable”:

«Un camino de salida del callejón –sugiere Habermas- apunta hacia el propio método del “equilibrio reflexivo” bien entendido cuando éste obliga a una apropiación *crítica* de las tradiciones. Esto se consigue en tradiciones que se dejan entender como expresión de procesos de aprendizaje. Para identificar procesos de aprendizaje como tales, es preciso un punto de vista previo de la valoración crítica. Sobre éste dispone la filosofía en su propia aspiración a la objetividad e imparcialidad. Pero en su propio acceso a determinaciones procedimentales de la razón práctica la filosofía puede sentirse de nuevo *confirmada* por una perspectiva que encuentra en la sociedad misma: por el punto de vista moral desde el que las sociedades modernas son criticadas por sus propios movimientos sociales. La filosofía sólo puede comportarse afirmativamente en relación al potencial de negación incorporado en las tendencias sociales a una severa autocrítica»<sup>81</sup>.

Pero el método del “equilibrio reflexivo”, al que en efecto alude Rawls en *El liberalismo político*, no necesita, según Habermas, del andamiaje construido y conservado por el filósofo estadounidense desde *Teoría de la justicia*. Antes bien, el recurso a la “posición original”, con sus nociones asociadas, constriñe la autonomía “pública” que se dice pretender. En rigor, Rawls ni siquiera debería querer negar esta acusación, puesto que lo que hace el profesor de Harvard en su réplica es, precisamente, defender la carga sustantiva de su procedimiento, desde las raíces mismas de *su* concepción de la justicia:

«[Hay que limitar] los intereses humanos relevantes –ahora es Rawls quien escribe- a intereses fundamentales de ciertas clases, o bienes primarios, y [exigir] que las razones sean coherentes con el mutuo reconocimiento de los ciudadanos como iguales. La cuestión es que ningún procedimiento institucional, sin tales

---

<sup>81</sup> J. Habermas, “‘Razonable’ versus ‘verdadero’, o la moral de las concepciones del mundo”, en *ibid.*, p. 176. La cuestión de la tradición y de la crítica hermenéutica en Habermas será objeto de controversia en el apartado 2.2 de esta investigación.

orientaciones sustantivas para admitir razones, puede cancelar la máxima: basura entra, basura sale. Aun cuando las condiciones de una democracia constitucional tienden a forzar, para tener influencia, la formación de grupos para defender puntos de vista más comprometidos y razonables, *la mezcla de opiniones y razones en una votación en la que los ciudadanos carezcan de la conciencia de esas orientaciones puede llevar con facilidad a la injusticia*, aun cuando el resultado del procedimiento sea legítimo»<sup>82</sup> [cursivas añadidas].

El resabio paternalista<sup>83</sup> no escapa en este punto al análisis de Habermas, quien clama por recuperar aquel republicanismo rousseauiano-kantiano según el cual «los ciudadanos son políticamente autónomos [...] sólo cuando pueden entenderse a sí mismos conjuntamente como autores de aquellas leyes a las que se someten como destinatarios»<sup>84</sup>. La autonomía, según Habermas, se pierde de vista si se la teoriza por atención a los *bienes primarios*, puesto que, como sugiere asimismo Nussbaum, aquélla es indisociable del derecho «positivo y obligatorio»:

«[...] no hay ningún derecho sin libertades subjetivas de acción reclamables jurídicamente que garanticen la autonomía privada de las personas jurídicas individuales, y no hay ningún derecho legítimo sin la legislación democrática común de ciudadanos legitimados para participar como libres e iguales en dicho proceso. Cuando se explica el concepto de derecho de este modo es fácil ver que la sustancia normativa de los derechos de libertad está ya contenida en el médium que al mismo tiempo resulta indispensable para la institucionalización jurídica del uso público de la razón de ciudadanos soberanos»<sup>85</sup>.

---

<sup>82</sup> J. Rawls, “Réplica a Habermas”, en *op. cit.*, pp. 139, 140.

<sup>83</sup> Aquí otra muestra: «Las actuales condiciones políticas en las que los parlamentos y otros cuerpos llevan a cabo sus tareas exigen grandes desviaciones de este ideal [habermasiano]. Una es la presión del tiempo: la discusión tiene que estar regulada por reglas de orden, tiene que llegar a un término siguiendo el debido curso y tienen que hacerse las votaciones. *No todo el mundo puede abarcar y evaluar toda la evidencia y a menudo ésta es demasiado incluso para ser leída y comprendida*. Con frecuencia los legisladores tienen que decidir y votar muchas veces en la oscuridad, o de acuerdo con lo que sus no siempre imparciales líderes de partido y electores quieren. Incluso cuando procedimientos políticos bien diseñados moderan estos y otros defectos, sensatamente no podemos esperar ningún procedimiento legislativo que sea cercano al ideal con respecto a la justicia, aun cuando sea correctamente procedimental con respecto a la legitimidad» J. Rawls, *loc. cit.*, pp. 138 y s. [cursivas añadidas]. El paternalismo de Rawls fluye aquí cómodamente entre el valor dado a la *eficiencia* en su teoría de la *justicia* y el elitismo de los representantes políticos. Volveremos sobre ello.

<sup>84</sup> J. Habermas, “Reconciliación mediante el uso público de la razón”, en J. Habermas y J. Rawls, *op. cit.*, p. 69.

<sup>85</sup> *Ibid.*, p. 70.

La libertad igual se ejerce, según esto, cuando todos participan del «uso público de la razón» al tiempo que su “autonomía privada” está jurídicamente garantizada:

«Esta relación complementaria entre lo público y lo privado no refleja ningún dato fijo. Más bien es producida conceptualmente por la estructura del medio jurídico. Por consiguiente es asunto del proceso democrático definir siempre de nuevo las precarias fronteras entre lo privado y lo público a fin de garantizar a todos los ciudadanos iguales libertades tanto en las formas de la autonomía privada como de la autonomía pública»<sup>86</sup>.

El problema de la lectura de Habermas es que la escisión, por medio del derecho, entre una autonomía privada y una autonomía pública está al servicio de una mejor comprensión epistémica de la aceptabilidad *pero del consenso*, sin que con ello se no haya dado ocasión de abrir el debate *público* más allá de una visión *jurídico-política* del concepto de autonomía. La libertad, según esto, sigue refiriéndose eminentemente a *lo político*, mientras que la cuestión de las desigualdades económicas permanece en el limbo de la desreglamentación: no se puede tomar en serio la propuesta habermasiana de una “individuación en el camino de la socialización” si antes no se ha analizado críticamente el aspecto material de una sociedad. Como el tema exige un análisis pormenorizado, y antes deberíamos haber dicho algo más acerca del liberalismo político según nuestro propio enfoque crítico, nos ocuparemos de ello en el segundo capítulo de este trabajo. Ahora, pues, nos corresponde seguir rastreando el tratamiento de las desigualdades sociales y económicas en la obra del profesor de Harvard.

### **1.1.2.3. Instituciones básicas y miembros plenamente cooperantes.**

Para hacer más convincente su argumento, ya hemos anotado que posteriormente Rawls elimina la referencia a “todos” y hace exclusivo hincapié en “los menos aventajados” como beneficiarios de medidas compensatorias por la desigualdad. De hecho, en el

---

<sup>86</sup> J. Habermas, “‘Razonable’ versus ‘verdadero’, o la moral de las concepciones del mundo” en *ibid.*, pp. 180 y s.



“Prefacio para la edición revisada” de *Teoría de la justicia*<sup>87</sup>, fechado en noviembre de 1990, Rawls revela que, si por entonces hubiera tenido que escribir de nuevo aquella obra –que, según sugiere, no modificaría en lo esencial-, al menos dos cuestiones centrales habrían recibido un tratamiento distinto con el fin de mostrarse más persuasivo. Ambas tienen que ver, justamente, con aquellos aspectos de su teoría que acabamos de someter a crítica. Una última ojeada nos va a confirmar que, como habíamos anticipado al inicio del apartado, el núcleo duro de su enseñanza no se ha movido de donde estaba<sup>88</sup>.

La primera consiste en el *modo de presentar el argumento* que, partiendo de la posición original, conduce a los dos principios de la justicia<sup>89</sup>. Insistamos en cómo el propio Rawls explica que los cambios no se alejan «en ningún sentido importante del punto de vista de la edición original [de 1971]». Se trata, únicamente, de «hacer más claro el razonamiento y menos dado al malentendido»<sup>90</sup>. Así, llegaríamos ahora a los dos principios de la justicia mediante el uso, al menos, de dos comparaciones entre estos (primero concebidos como una unidad y luego según una interpretación mixta) y el principio de la utilidad media (primero en su versión utilitarista y luego releído en los

---

<sup>87</sup> Aquí se hace obligado apuntar algo más con respecto a la versión en castellano de la obra magna de Rawls. Según dice el autor en el mencionado Prefacio, la edición inglesa revisada es, en realidad, deudora de los cambios que ya se introdujeron en la traducción a otros idiomas –incluido el castellano- en fechas tan tempranas como 1975 (versión alemana) o 1979 (la propia traducción al castellano de FCE, cuya segunda edición, sexta reimpresión, nos sirve de apoyo). A este respecto, comenta Silvina Ribotta que la traducción de María Dolores González «tuvo la virtud de ser pionera respecto al inglés», introduciendo «ciertos y no pequeños matices respecto a la edición [original] de 1971 y que el mundo anglosajón sólo conoció en 1999». El error de la traductora, y que ha propiciado no pocos malentendidos entre quienes estudian la evolución del pensamiento rawlsiano en el mundo hispanohablante, fue, según Ribotta, no aclarar que «estaba traduciendo una versión revisada por Rawls con motivo de la traducción al francés de *A Theory of Justice*». S. Ribotta, *John Rawls. Sobre (des)igualdad y justicia*, Madrid, Dykinson, 2009, p. 21 [nota aclaratoria]. Rawls zanja esta discusión cuando en el Prefacio referido asegura que «hasta ahora» todas las traducciones –incluida, pues, la castellana- «han sido superiores al original. Esta edición revisada [la inglesa, de 1999] incorpora esas mejoras» J. Rawls, *A Theory of Justice...*, ed. cit., p. xi.

<sup>88</sup> Bien es verdad que esto no debería ser considerado necesariamente un problema. De hecho, seguramente sea un error típicamente académico seguir insistiendo en fórmulas del tipo “*primer*” y “*segundo*” (incluso “*tercer*”) tal o cual autor, más allá de los cambios comprensibles que tengan que ver con el pulimento (o complicación) de los argumentos que correspondan a la defensa de determinados puntos de vista. Sin embargo, en nuestro caso el punto crítico es que la raíz de los pensamientos de Rawls lo sitúa del lado de “los vencedores”, y su *consenso* no puede ser, entonces, el mismo que el de “las víctimas”. Esto último será tratado con algo más de detalle en el último capítulo de la tesis.

<sup>89</sup> Cfr. *loc. cit.*, p. xiv.

<sup>90</sup> *Ibid.* p. xiii.

mismos términos-cláusula del principio de diferencia<sup>91</sup>). El resultado es, según Rawls, que primero en relevancia sigue siendo el principio de libertad, de modo que su postura última no sufre cambio alguno. Lo único que se ha modificado es la “fuerza probatoria” de sus argumentos:

«El uso de estas dos comparaciones tiene el mérito de separar los argumentos a favor de las libertades básicas iguales, y su prioridad, de los argumentos a favor del principio de diferencia. Los argumentos a favor de la igualdad de las libertades básicas son a primera vista mucho más fuertes, mientras que los del principio de diferencia implican un equilibrio de consideraciones más delicado. [...] Sigo pensando que el principio de diferencia es importante y que aún lo defendería, dando por sentado (como en la segunda comparación) una base institucional que satisfaga los dos principios anteriores [libertad igual e igualdad de oportunidades]. Pero es mejor reconocer que este caso es menos evidente y es poco probable que tenga la fuerza del argumento a favor de los dos principios anteriores»<sup>92</sup>.

Según sugiere ahora, el argumento para lograr que se acepten las desigualdades económicas ya no puede pasar por una defensa enfática del principio de diferencia. ¿Evita eso nuestras críticas anteriores? ¿Elude las observaciones metodológicas *ex post* de Nussbaum? ¿Estaba, por el contrario, justificada la crítica habermasiana? Parece, en efecto, que de lo que se trata es del mejor modo de *convencer* a los más perjudicados de que el ideal propuesto de sociedad justa y ordenada es algo que vale la pena considerar únicamente por el bien de un consenso duradero. La distribución no le interesa, según esto, más que para evitar el conflicto, que depende, en su lectura, no tanto de la desigualdad económica en sí como de la aparición de la envidia. En este sentido, no se ve en Rawls un liberalismo significativamente igualitario, sino más bien una teoría del contrato social a la vieja usanza.

Antes de dejar esto definitivamente sentado, habremos de atender todavía a la segunda cuestión que Rawls hubiera modificado en caso de reescribir la obra. Se ubica en el

---

<sup>91</sup> Es decir, respetando el “orden lexicográfico”: la primacía de la libertad liberal –primer principio- y luego –segundo principio- la primacía de la igualdad de oportunidades en el acceso a cargos institucionales por encima de las medidas compensatorias contempladas en el principio de diferencia –segunda condición del segundo principio de la justicia.

<sup>92</sup> *Ibid.*, p. xiv. Todas las notas del “Prefacio a la edición revisada” son traducción nuestra.

capítulo V (“Porciones distributivas”) y versa sobre las particularidades de la distribución en una democracia de propietarios por oposición a lo que sucede en un Estado benestarista<sup>93</sup>. De nuevo, «en un contexto de libertades básicas iguales y justa igualdad de oportunidades» -ya sin el principio de diferencia en mente, por tanto-, una democracia de propietarios impide, según nuestro autor, que «una pequeña parte de la sociedad controle la economía, la política e indirectamente la propia vida». ¿Cómo lo hace? «No mediante la redistribución de los ingresos a los que tienen menos al final de cada período, por así decirlo, sino asegurando la propiedad generalizada de los bienes de producción y capital humano (habilidades entrenadas y educadas)»<sup>94</sup>. Lo último, como es obvio, refiere a la libertad liberal y a la igualdad equitativa de oportunidades – que el propio Rawls califica de «igualdad liberal». El «sistema de mercados de trabajo competitivos» de una democracia de propietarios no tiene que descuidar a quienes sufren por alguna eventualidad (un «accidente o desgracia»), pero debe «poner a todos los ciudadanos en condiciones de administrar sus propios asuntos» con una base suficiente de «respeto mutuo».

Ya hemos visto qué hay detrás de la idea que se hace Rawls de la autoestima. Destaquemos ahora que, para el filósofo estadounidense, un estado de bienestar, con su clientelismo asociado, «puede permitir grandes y heredables desigualdades de riqueza incompatibles con el valor razonable de las libertades políticas, así como grandes disparidades de ingresos que violan el principio de diferencia». En este caso sí considera

---

<sup>93</sup> Teniendo en cuenta que Rawls va a subrayar la primera opción, esta sola referencia debería bastar para restar crédito a quienes tratan de ubicarlo entre lo que en Europa se ha conocido como socialdemocracia y razonan que llamarlo en nuestro contexto “liberal” es confundir lo que se entiende por ello en una y otra orilla del Atlántico Norte. Sobre esta cuestión, véanse las conclusiones de Jesús Rodríguez Zepeda en su obra ya citada en nuestra introducción, así como su artículo “El igualitarismo radical de John Rawls” en *Isegoría*, nº 31 (2004), pp. 95-114.

<sup>94</sup> La crítica que, como enseguida veremos, Rawls dirige al Estado del bienestar coincide en sus postulados con la doctrina económica neoliberal, que entiende la disciplina propia no como un «análisis de un mecanismo relacional entre cosas o procesos, del tipo del capital, la inversión, la producción, en el que de alguna manera el trabajo, en sustancia, está insertado a la sazón a mero título de engranaje», sino como un análisis del «comportamiento humano y su racionalidad interna». M. Foucault, *Nacimiento de la biopolítica. Curso del Collège de France (1978-1979)*, Madrid, Akal, 2009, p. 225. Foucault estudió con lucidez el papel que vino a representar el neoliberalismo en la nueva doctrina del «capital humano», doctrina que Rawls comparte y que a la postre justificaría al flamante sistema económico emergido tras el keynesianismo. Con los discursos sobre “el capital humano”, amén de reconducir la explicación de los desperfectos del sistema a la *responsabilidad individual*, se ubicaba el análisis de la categoría de trabajo en *el uso individual* por parte del trabajador de los recursos a su disposición. «La economía, por lo tanto, ya no es el análisis de procesos, es el análisis de una actividad». *Ídem*. El sentido crítico de dicha actividad será desbrozado luego cuando repasemos el modo en que Locke legitimaba la desigualdad y, más profusamente, en el próximo capítulo, con nuestra crítica a Habermas.

Rawls «insuficiente o ineficaz» seguir hablando de «igualdad equitativa de oportunidades», puesto que, cabe suponer, «la influencia política» se enquistaba y la «disparidad en la riqueza» la vacía de contenido democrático. «Por el contrario, en una democracia de propietarios el objetivo es llevar a cabo la idea de la sociedad como un sistema justo de cooperación a través del tiempo entre los ciudadanos concebidos como personas libres e iguales»<sup>95</sup>. Se entiende aquí que Rawls pugna por eludir los riesgos de un sistema monopólico/oligopólico, de concentración de capital: «Las instituciones básicas deben desde el principio poner en manos de los ciudadanos en general, y no sólo de unos pocos, los medios productivos para hacer de ellos miembros plenamente cooperantes de una sociedad».

Pero el lenguaje empleado por Rawls no debería confundirnos. En primer lugar, habría que preguntar por el significado de una fórmula que se repite aquí y allá y que es común al liberalismo al menos desde Locke: ciudadanos o personas *libres e iguales*<sup>96</sup>. Puesto que será el tema de nuestro siguiente apartado, ahora podemos dejarlo en suspenso. Pero tampoco es inocente hablar de «miembros plenamente cooperantes de una sociedad» [*fully cooperating members of society*] por referencia a «las instituciones básicas». Sobre todo si tenemos en cuenta que éstas regulan, prioritariamente, lo implicado en el primer principio de la justicia –libertad política y civil– y lo que se dice en el segundo principio acerca de la igualdad de oportunidades. Recordémoslo una vez más atendiendo a su formulación más acabada de 1993: «*Las desigualdades sociales y económicas [...] deben andar vinculadas a posiciones y cargos abiertos a todos en condiciones de igualdad equitativa de oportunidades*» [cursiva añadida]. Sobre las “instituciones básicas” y la “igualdad de oportunidades” dice Rawls en *Teoría de la justicia*<sup>97</sup>:

---

<sup>95</sup> J. Rawls, *Loc. cit.*, p. xv. No estará de más indicar que estas notas se escribieron tras colapsar la URSS.

<sup>96</sup> La disyuntiva entre “ciudadanos” y “personas” es a veces inclusiva, pero no siempre, entre los teóricos liberales. En cualquier caso, es siempre un problema, como veremos.

<sup>97</sup> Considérese lo que se ha dicho en una nota anterior acerca del problema de las ediciones de esta obra y sus distintas traducciones. Así, las citas que siguen, correspondientes a la versión castellana de la que nos servimos, son equivalentes a las de la edición inglesa de 1999 que prologa Rawls. Cfr. *John Rawls, A Theory of Justice [Revised Edition]*, ed. cit., pp. 245 y ss. En el “Prefacio a la edición revisada” expresa simplemente su deseo de hacerse entender mejor, pero no, como vamos a ver también para este caso, su voluntad de introducir cambios sustantivos a lo que ya se dijo.

«La justa igualdad de oportunidades significa un conjunto de instituciones que asegure la igualdad de oportunidades [*similar chances*] para la educación y la cultura de personas similarmente capacitadas [*motivated*], y mantenga los trabajos y los empleos [*positions and offices*] abiertos a todos, sobre la base de las capacidades [*qualities*] y de los esfuerzos razonablemente relacionados con las tareas y trabajos pertinentes [*to the relevant duties and tasks*]. Son estas instituciones las que *se ponen en peligro* cuando las desigualdades de riqueza *rebasan un cierto límite*. Por otro lado, la libertad política tiende a perder su valor y el gobierno representativo se convierte en tal gobierno únicamente en apariencia. Los impuestos y las legislaciones de la rama de distribución han de *procurar que no se traspase este límite*. Naturalmente, el límite de este punto [*where this limit lies*] es asunto de decisión política, dirigida por la teoría, el buen sentido y la simple conjetura, al menos dentro de una amplia perspectiva. Ante este tipo de problemas, la teoría de la justicia no tiene nada específico que decir. Su objetivo es formular los principios que han de regular las instituciones básicas»<sup>98</sup> [cursivas añadidas].

Hasta aquí, nos hemos movido a través del laberinto rawlsiano para destacar, entre otras cosas pero sobre todo, cómo el socorrido “velo de la ignorancia” se ceba especialmente con las cuestiones de orden económico, material. Vemos ahora, además, que “la teoría” quiere guardar silencio después de haber tomado partido: primero, pretende dejar sin espíritu de protesta a los perjudicados por las disfunciones de un sistema económico que *no conviene* cuestionar; segundo, teme, fundamentalmente, por la seguridad de un *gobierno representativo* llamado a ser el portador del consenso duradero, a su vez basado, con mucho, en un *reconocimiento público*. Tercero, la libertad política y económica de los propietarios tiene vía libre –valga la redundancia liberal- mientras, “razonablemente”, se espere la tolerancia de los damnificados. El círculo se cierra

---

<sup>98</sup> J. Rawls, *Teoría de la justicia*, ed. cit., p. 260. Si hemos introducido entre corchetes la terminología original inglesa no es por un afán de erudición que, para estos casos, puede resultar engorroso. Más bien, nos ha parecido, en primer lugar, que el modo como entiende Rawls la “igualdad de oportunidades” es bastante más matizado de lo que sugiere la traducción castellana: *similar chances* [ocasiones similares] no es, en puridad, lo mismo que *equality of opportunity* [igualdad de oportunidad]. Lo primero contiene un matiz que nos remite a la suerte, a la oportunidad de aprovechar una coyuntura que es, por definición, indeterminada. Lo segundo, en cambio, fija o debe fijar –porque así lo quieren las instituciones básicas asociadas a ello- la oportunidad real y establecida de participar a lo largo del tiempo de y en las instituciones públicas. En cuanto a traducir *motivated* y *qualities* por «capacidad», simplemente anotar que es algo que desde las obras de Martha Nussbaum y Amartya Sen se hace problemático, como tendremos ocasión de ver. El resto es simplemente para hacer justicia a la mayor claridad con que se expresa Rawls.

cuando, cuarto, ya no es posible esperar la resignación y se conmina a “las víctimas” a no incluir lo económico en la legítima lucha política por la restauración de su *autoestima*. Si en verdad no nos estamos alejando de las tesis de Rawls ni de lo que hay tras ellas, el ruidoso silencio que su *teoría* impone a los más perjudicados es doble: en la posición original y en la aplicación y desarrollo de una constitución política.

Cierto que esto último ha sido otra forma cruda de presentar el argumentario de Rawls. Pero, de nuevo, ¿es falsa? Francamente, no se nos ocurre otro modo de verlo cuando, junto con lo anterior, leemos en el mismo capítulo cosas como lo siguiente:

«Si, por razones prácticas, en la elección de un régimen el electorado tuviese la última palabra, esto se debe únicamente a que es más correcto que el que un gobierno esté capacitado para desechar sus *deseos*. Como una constitución justa, incluso en condiciones favorables, es un caso de justicia procesal imperfecta, puede ocurrir que las personas decidan erróneamente. Causando daños irreversibles, pueden perpetuar graves ofensas en contra de otras generaciones, que podrían haberse evitado con otra forma de gobierno. [...] En estos casos, no hay razón para que *un demócrata* no se oponga a la voluntad pública mediante formas apropiadas de desobediencia, o a que un funcionario intente evadirla [!]<sup>99</sup> [cursivas añadidas].

Se recordará que los casos reservados a la desobediencia civil se ubicaron en *lo político*, no en lo económico. Pero sigamos leyendo:

«Aunque creo en la solidez de una constitución democrática, y acepto el deber de defenderla, el deber de obedecer leyes particulares puede ser rechazado en situaciones en que *la opinión colectiva* es suficientemente injusta. [...] Lo fundamental es que *la voluntad colectiva* referente a la provisión para el futuro *esté sujeta, como las demás decisiones, a los principios de la justicia*. Los rasgos particulares de este caso no lo convierten en una excepción»<sup>100</sup> [cursivas añadidas].

¿No podrá decirse que buenas dosis de aristocratismo recorren estas líneas? Como la acusación es importante, aún habremos de volver sobre ella en el último apartado; pero

---

<sup>99</sup> J. Rawls, *Teoría de la justicia*, ed. cit., p. 275.

<sup>100</sup> *Ibid.*, pp. 275 y s.

esta vez en conexión con algunas nociones fundamentales del John Stuart Mill de *Consideraciones sobre el gobierno representativo*. Entretanto, el caso concreto aludido en la cita refiere al principio del ahorro en una sociedad, medido o no por atención a las futuras generaciones. Puesto que los bienes sociales primarios –libertad, igualdad de oportunidades, renta, riqueza, y bases para el respeto mutuo- pueden ser distribuidos desigualmente si con ello se redanda «en beneficio de los menos aventajados» -lo que, según vamos viendo, no es sino una cláusula para legitimar las condiciones de la propiedad capitalista-, «no hay nada sacrosanto en la decisión pública referente al nivel de ahorro; y su predisposición respecto a la preferencia en el tiempo no merece consideración especial». De esto habla Rawls cuando dice que es compatible con la «aceptación de una constitución democrática» oponerse con «medios necesarios y razonables» a «los programas políticos trazados»<sup>101</sup>. Así que los *límites* sobre los que –según se ha visto dos páginas arriba- la «teoría de la justicia no tiene nada específico qué decir», son ahora efectivamente considerados para señalar su flexibilidad por el bien de una democracia de propietarios.

### 1.1.3. Lo económico, “no tan metafísico”.

#### 1.1.3.1. Desigualdad y moral del “bien común”.

Todo lo anterior debería llevarnos, por fin, al concepto de propiedad privada que alberga la filosofía de Rawls. «El principio del ahorro justo –explica- actúa como límite sobre la proporción de acumulación. Cada generación ha de cumplir su parte para lograr las condiciones necesarias para conseguir instituciones justas y un valor justo de libertad; *pero no puede exigirse algo más allá de este punto*»<sup>102</sup> [cursiva añadida]. Una vez más, el *límite* señalado por un principio que aspira a algún tipo de redistribución de la riqueza por el bien presente y futuro –en realidad, se trata de la circulación del dinero especialmente en forma de consumo- es ninguneado por un principio mayor: la acumulación desigual de riqueza *puede* fomentar la inversión, y esto, a su vez, *puede* mejorar las condiciones de la clase obrera. Rawls atribuye esta idea nada menos que a

---

<sup>101</sup> *Ibid.*, p. 275.

<sup>102</sup> *Ibid.*, p. 277.

Keynes, y, aunque prefiera no valorar la medida en que tales premisas sean o no sólidas, lo cierto es que al profesor de Harvard le son útiles para ilustrar, de nuevo, que hay casos en los que puede ser conveniente transgredir ciertas ideas-límite –en este caso, los límites al ahorro por el bien de la igualdad de oportunidades- si el hecho de no hacerlo hubiera de arrojar un resultado peor para la clase obrera. Es decir, que el supuesto aprovechamiento futuro de los más perjudicados justifica ahora que no deba haber límites a la acumulación<sup>103</sup>. De modo que aquel «rasgo de la doctrina contractual» que «impone un límite a lo que puede exigirse a una generación» salta por los aires en virtud de un rasgo mayor de la misma doctrina: la prioridad de las libertades liberales con respecto tanto a la igualdad de oportunidades *liberal*, como, fundamentalmente, a la distribución de bienes, que queda sujeta a la eventual buena predisposición de los agentes económicos.

*Todas las decisiones* –así lo indica el último subrayado de la cita reproducida en la página anterior- se deben al cumplimiento de los dos principios de la justicia acordados *lexicográficamente* en la posición original. A esta nueva luz, pues, el “silencio” del que presume “su teoría” es ensordecedor. La disputa económica ha sido malograda por activa y por pasiva<sup>104</sup>. Lo económico *real* es enmendado por una moral *pública* que trata de complacer a una economía *deseada*. La última utopía de Rawls –una democracia de propietarios- bebe de la utopía de considerar su concepción de la justicia en términos exclusivamente *políticos*, desacreditando de este modo toda otra reflexión moral –y aquí se incluyen, subrepticamente, las críticas a la economía política- que no esté por la aceptación de un consenso duradero en el sentido –*moral*- indicado<sup>105</sup>.

---

<sup>103</sup> La familiaridad de esta idea con lo que Locke sugiere en el capítulo V –dedicado a la propiedad privada- de su *Segundo tratado sobre el gobierno civil* es evidente, como luego subrayaremos.

<sup>104</sup> Dice Rawls al inicio del párrafo 42 de su *Teoría*: «Es esencial tener en cuenta que nuestro tema es la teoría de la justicia, no la economía por elemental que sea. Únicamente nos conciernen algunos problemas morales de economía política [...] mi intención no es explicar, ni mucho menos añadir nada, a lo que la teoría económica dice acerca del funcionamiento de estas instituciones. [...] Ciertas partes elementales de la teoría económica son tratadas únicamente para ilustrar el contenido de los principios de la justicia».

<sup>105</sup> Aquí sencillamente vamos a hacernos eco de la advertencia de David Held: «La intervención política en la economía es legítima cuando está orientada por el objetivo de superar aquellas consecuencias de la interacción económica, intencionadas o no intencionadas, que generen externalidades perjudiciales –como la contaminación ambiental-. Y es legítima cuando está orientada por la necesidad de asegurar el cumplimiento de los requerimientos básicos de la autonomía, dentro y fuera de la empresa. Las raíces de semejante intervención se encuentran en la indeterminación del sistema de mercado mismo... El sistema de mercado debe quedar encastrado dentro de las constelaciones de derechos y obligaciones de la ley democrática». D. Held, *La democracia y el orden global. Del Estado moderno al gobierno cosmopolita*, Barcelona, Paidós, 2002, p. 298.



### 1.1.3.2. Un derecho de *propiedad* no tan *básico*.

Una última nota sobre el concepto rawlsiano de democracia de propietarios. En el prefacio antecitado a la edición inglesa revisada, el profesor de Harvard sugería trasladar el énfasis de su propuesta a «la dispersión, estable en el tiempo, de la propiedad de capital y de recursos mediante [la regulación del] derecho de herencia y de legado». Pero la «justa [*fair*] igualdad de oportunidades» se nutría, únicamente, del empeño puesto en las instituciones para que gestionen una educación y una formación adecuadas para este fin. Así se ha podido recuperar, en ese lugar, «la fuerza del principio de la diferencia»: «Es un principio de reciprocidad o mutualidad, para la sociedad vista como un sistema justo de cooperación entre ciudadanos libres e iguales de una generación a la siguiente». Dado que también la «igualdad» va a ser un problema a considerar en el siguiente apartado –que debe incluir las nociones de Rawls acerca de la personalidad moral y la igualdad natural-, es mejor, de momento, no entrar en ello. Pero fijémonos en lo siguiente, de vuelta al cuerpo de la obra:

«El objeto de la función distributiva no es, desde luego, maximizar el balance neto de satisfacción, sino establecer instituciones básicas justas. [...] Hasta aquí, he sostenido que el objeto de las ramas del gobierno es establecer un régimen democrático, en donde la tierra y el capital sean amplia *aunque no igualmente poseídos*. La sociedad no está dividida de manera que un pequeño sector controle el dominio de los recursos productivos. Cuando esto ocurre, y las porciones distributivas satisfacen los principios de la justicia, pueden afrontarse muchas críticas socialistas a la economía de mercado»<sup>106</sup> [*cursiva añadida*].

Está bien, pero, entonces, ¿de qué propiedad se está hablando? Por un lado, Rawls señala que «es un error creer que una sociedad justa y buena debe esperar un elevado nivel material de vida. Lo que los hombres quieren es un trabajo racional en libre asociación con otros y estas asociaciones regularán sus relaciones con los demás en un marco de instituciones básicas justas»<sup>107</sup>. Pero esta atribución a “lo que los hombres

---

<sup>106</sup> John Rawls, *Teoría de la justicia*, ed. cit., p. 262.

<sup>107</sup> *Ibid.*, p. 272.

quieren” no es suficiente para entender lo que quiere decir con un control del dominio de los recursos productivos que pueda llegar a ser, incluso, beneficioso para la democracia. Hay que volver la mirada hacia el *derecho de propiedad*.

Digamos, entonces, que el *derecho a la propiedad privada personal* [private personal property] se incluye en el listado de libertades básicas que Rawls ofrece en el párrafo 11, lugar donde enuncia por primera vez los “Dos principios de la justicia”<sup>108</sup>. Dos párrafos más abajo, Rawls atrae nuestra atención al señalar que la propiedad de los medios de producción no es lo mismo –no es un derecho de libertad igual de *básico*– que aquella propiedad *personal* privada. Aunque con ello pretenda eludir las críticas al derecho natural a la propiedad privada típico –como tendremos ocasión de ver– del liberalismo lockeano, esto no quiere decir sino que la propiedad de los medios de producción no tiene por qué ser igualmente compartida, como sí lo sería, en cambio, la propiedad *personal* privada. Sin embargo, en el capítulo dedicado a la “Igualdad de la libertad”, § 36 (“La justicia política y la constitución”), reconoce la existencia en algunos ciudadanos de «mayores recursos privados», que puede ir en detrimento, según es tema de aquel pasaje, de la participación política de los menos aventajados. La solución no pasa, tampoco en este caso, por una corrección de esa desigualdad económica que interfiere en el ideal de libertades iguales recogido nada menos que en el primer principio de la justicia. Se pide allí, a título de ejemplo, que sea el gobierno quien aliente «los debates públicos libres» como medida compensatoria «para conservar *el valor justo* de todas las libertades políticas»<sup>109</sup>. Por lo demás, sostiene que «los efectos de las injusticias en el sistema político son mucho más graves y duraderos que

---

<sup>108</sup> Ésta es la lista completa: «La libertad política (el derecho a votar y a ser elegible para ocupar puestos públicos) y la libertad de expresión y de reunión; la libertad de conciencia y de pensamiento; la libertad de la persona que incluye la libertad frente a la opresión psicológica, la agresión física y el desmembramiento (integridad de la persona); el derecho a la propiedad [privada] personal y la libertad respecto al arresto y detención arbitrarios, tal y como está definida por el concepto de estado de derecho. Estas libertades habrán de ser iguales conforme al primer principio». Cfr. *Ibid.*, p. 68. Nótese que este listado coincide, *grosso modo*, con la lista de bienes primarios que Rawls enumera de inmediato: derechos, libertades, oportunidades, ingreso y riqueza. Más adelante introducirá el respeto a uno mismo como bien primario, según hemos visto. Téngase en cuenta, en este sentido, que tanto el ingreso y la riqueza como la autoestima han sufrido una devaluación teórica en la perspectiva económica de los perjudicados por el sistema. La clave para valorar aquí una coincidencia, pues, radica en el derecho a la propiedad privada personal. Lo que se dijera sobre los bienes primarios en 1982, en el ensayo titulado “Social Unity and Primary Goods” al que remite el “Prefacio...”, se recogerá en el apartado siguiente.

<sup>109</sup> *Ibid.*, p. 214 [cursiva añadida]. El subrayado sólo quiere llamar la atención sobre algo que más tarde, hacia el final del próximo apartado e inicios del siguiente, será considerado como la última maniobra de Rawls para escindir *la libertad* de algo que denomina *valor de libertad*.

las imperfecciones de mercado». Respecto a la regulación de los derechos de herencia, dice Rawls que el propósito de los impuestos y reglamentaciones que se le aplican «no es recabar ingresos (ceder recursos al gobierno) sino corregir, gradual y continuamente, la distribución de riqueza y prevenir las concentraciones de poder perjudiciales para la equidad de la libertad política y de la justa igualdad de oportunidades»<sup>110</sup>.

### 1.1.3.3. Cooperación social eficiente y correcta.

Unas líneas más abajo vuelve con una declaración sorprendente: «Recibir por herencia una riqueza desigual no es más injusto, intrínsecamente, que recibir por herencia una inteligencia desigual». Lo segundo se debe a un proceso natural. Pero entonces, ¿también lo primero?<sup>111</sup> Dejemos esto sin resolver y vayamos a otro paso llamativo: «Hay una tendencia, por parte del sentido común, a suponer que la renta y la riqueza y los bienes en general han de ser distribuidos de acuerdo con un merecimiento moral. La justicia es la felicidad acorde con la virtud»<sup>112</sup>. Aquí se hace evidente lo que en otros lugares hemos denunciado: la *necesidad* económica es llevada al terreno de lo moral e

---

<sup>110</sup> *Ibid.*, p. 259.

<sup>111</sup> Una lectura generosa puede bastar para señalar que Rawls se refiere a desigualdades en materia educativa. Así, las instituciones básicas puestas al servicio de una compensación en este sentido pueden valer para restaurar una *justa* igualdad de oportunidades, según defiende Rawls. Pero no va a ocurrir lo mismo con las desigualdades motivadas por razones de herencia económica: otra vez, «la herencia es permisible, siempre que la desigualdad resultante vaya en ventaja de los menos afortunados y sea compatible con la libertad y la justa igualdad de oportunidades». *Ibid.*, p. 260. O también, confirmando la ambivalencia incluso en una lectura amable: «Los impuestos sobre sucesiones y sobre la renta en tasas progresivas (cuando son necesarias), y la definición legal del derecho de propiedad privada, *han de asegurar las instituciones de la libertad en una democracia [de propietarios]* y el justo valor de los derechos que establecen. Impuestos proporcionales sobre el gasto (o la renta) deben asegurar ingresos para los bienes públicos, para la rama de transferencia y para el establecimiento de la justa igualdad de oportunidades en la enseñanza o en casos análogos, de modo que se obtenga como resultado el segundo principio» [cursiva añadida]. En el mismo párrafo del que proviene esta última cita Rawls vuelve a escurrir el bulto: «No se ha hecho mención en ningún momento del criterio tradicional de la tributación, que supone que se han de cobrar impuestos de acuerdo con los beneficios recibidos o la capacidad de pago. La referencia a los preceptos de sentido común, en conexión con los impuestos sobre la renta al gasto, es una consideración secundaria. El alcance de estos criterios es regulado por los principios de justicia». *Ibid.*, p. 261. Pero incluso en este caso, no podemos dejar de indicar que la amabilidad se esfuma cuando leemos cosas como la siguiente: «Las infracciones a la justa igualdad de oportunidades no se justifican por una mayor suma de las ventajas de que disfruten otros o la sociedad en conjunto. La afirmación (correcta o no) debe ser que las oportunidades de los sectores menos favorecidos de la comunidad estarían aún más limitadas si se eliminaran estas desigualdades. Hemos de sostener que no son injustas, ya que no existen las condiciones para lograr la plena realización de los principios de la justicia». *Ibid.*, p. 280. Por desgracia, nos vamos acostumbrando a este tipo de giros.

<sup>112</sup> *Ibid.*, p. 287.

impugnada desde ese mismo ámbito por improcedente. «La justicia como imparcialidad rechaza esta concepción. Tal principio no sería elegido en la posición original»<sup>113</sup>. Pero si en esto es taxativo Rawls, no lo es tanto en su consideración de la igualdad. Como ya sabemos, nuestro filósofo se hace eco de la distinción entre una igualdad vinculada a la distribución de bienes y una igualdad sostenida por el debido respeto a todas las personas al margen de su posición social (*ciudadanía igual*). Pues bien, ahora podemos ver con mayor claridad en qué medida la igualdad del primer tipo –que conecta con el segundo principio de la justicia- está supeditada a la cooperación social «eficiente y correcta»:

«Debemos tener en cuenta el problema de la estabilidad. Un sistema justo debe generar su propio apoyo. Esto significa que debe ser estructurado de manera que introduzca en sus miembros el correspondiente sentido de la justicia y un deseo efectivo de actuar de acuerdo con sus normas por razones de justicia. Así, la exigencia de estabilidad y el criterio de *combatir los deseos que están en desacuerdo con los principios de justicia* imponen otras restricciones a las instituciones [básicas]. No han de ser sólo justas, sino proyectadas para alentar la virtud de la justicia en aquellos que toman parte en ellas. En este sentido, los principios de la justicia definen un ideal parcial de la persona cuyos acuerdos sociales y económicos *deben respetar*»<sup>114</sup> [cursivas añadidas].

En otro lugar ha dejado escrito que «tenemos el deber natural de obedecer [...] las leyes que regulan el derecho de propiedad (suponiendo que sean justas)»<sup>115</sup>. Si además se tiene en cuenta que otro de los requisitos «para una comunidad humana viable» tiene que ver con problemas de «coordinación, eficacia y estabilidad»<sup>116</sup>, entonces, con esto ya debería poder cerrarse el hilo que abría el presente apartado con aquella cita de Rawls perteneciente a la “Réplica a Habermas”, y que señalaba, entre otras cosas que han ido desplegándose a lo largo de este comentario, que «la concepción política [...] tendrá la capacidad de dar forma a dichas doctrinas en dirección a sí misma».

---

<sup>113</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 461.

<sup>114</sup> *Ibid.*, p. 245.

<sup>115</sup> *Ibid.*, p. 315.

<sup>116</sup> *Ibid.*, p. 19.

Acabamos de leer, en efecto, la culminación de la (primera) estrategia rawlsiana de acortamiento de los más desfavorecidos por el bien de un consenso duradero y estable. Estrategia, no obstante, que equipara a beneficiados y perjudicados por el sistema económico fingiendo que *dialogan* en una posición original como interlocutores válidos, esto es, simétricos. Pero, como dice el propio Rawls, «la igualdad del segundo tipo [vinculada únicamente al respeto y al reconocimiento *público*] es fundamental. Se define por el primer principio de la justicia y por deberes naturales como el del respeto mutuo; tienen derecho a ella los seres humanos como personas morales. La base natural de la igualdad revela su más profunda significación»<sup>117</sup>.

La apelación a la naturaleza va a ser difícil de digerir aquí, por ello ya hemos acordado tratarla en el siguiente apartado. Sin embargo, retengamos por un momento la idea de Rawls según la cual «la igualdad se apoya en los hechos generales de la naturaleza y no simplemente en una norma procesal sin fuerza sustantiva»<sup>118</sup>, junto con esto otro, que vuelve a remitir al principio de la diferencia como neutralización de aquellos conflictos que podrían poner en riesgo el anhelado consenso:

«La distribución natural de facultades y las contingencias de las circunstancias sociales pueden aceptarse más fácilmente. Estamos más dispuestos a hacer hincapié en nuestra buena fortuna ahora que se hace actuar en favor nuestro a estas diferencias, más que a sentirnos *deprimidos* por el hecho de que habríamos podido estar mucho mejor *si hubiéramos tenido una oportunidad igual* a la que han tenido

---

<sup>117</sup> *Ibid.*, p. 462. Escribe en *El liberalismo político*, ed. cit., pp. 110 y s.: «Tenemos aún que mostrar por qué la posición original se concibe como equitativa. Apelamos aquí a la idea fundamental de igualdad *tal como se halla* en la cultura política pública de una sociedad democrática, como ya hicimos con los tres modos en que los ciudadanos se entienden a sí mismos como personas libres (I, § 5). Subrayamos esa idea al decir que los ciudadanos son iguales por el hecho de poseer, *en el grado mínimo requerido*, las dos facultades morales y el resto de capacidades que nos permiten ser miembros normales y plenamente cooperantes de la sociedad. [...] Para captar conceptualmente esa igualdad en la posición original, decimos que las partes, como *representantes de quienes satisfacen esa condición*, están simétricamente situadas. Esa exigencia es equitativa porque, al establecer los términos equitativos de la cooperación social (en el caso de la estructura básica), el único rasgo relevante de las personas es estar en posesión de las facultades morales (*en el grado mínimo suficiente*) y de las *capacidades normales para poder ser un miembro cooperante de la sociedad a lo largo de un ciclo vital completo*. Los rasgos relacionados con la posición social, las dotaciones innatas y los accidentes históricos, así como los relativos al contenido de las determinadas concepciones del bien abrazadas por las personas, son irrelevantes, políticamente hablando, por lo que se colocan detrás del velo de ignorancia. [...] *no son relevantes para el estatus de igual ciudadanía* compartido por todos los miembros de la sociedad» [cursivas añadidas]. Según esto, la estructura básica también constriñe lo que deba entenderse por igualdad, y, no menos relevante, *quiénes* son en verdad iguales. Volveremos sobre esto en el próximo apartado.

<sup>118</sup> J. Rawls, *Teoría de la justicia*, ed. cit., p. 461.

los otros, sólo con que se hubieran eliminado todas las *barreras sociales*»<sup>119</sup>  
[cursivas añadidas].

## 1.2. Camino a la aceptación. *Libres e iguales* (rationales y razonables).

### 1.2.1. «La justicia como equidad es intrínsecamente buena».

#### 1.2.1.1. El liberalismo político *puede* calmar frustraciones.

La obra póstuma de Rawls *La justicia como equidad: una reformulación*, editada en 2001, se inicia destacando uno de los cuatro papeles que el profesor de Harvard asigna a la filosofía política. Lo llama su “papel práctico”, y nace, nada menos, «del conflicto político divisivo y de la necesidad de dirimir el problema del orden». Es ya un lugar común –al menos desde Hegel– que el primer referente en este sentido sea Hobbes, de cuyo *Leviatán* Rawls señala que «seguramente» sea «la más grande obra de filosofía política escrita en inglés» -el *Segundo tratado sobre el gobierno civil*, de Locke, será, asimismo, la segunda referencia obligada. En cuanto a su propia postura, el filósofo estadounidense apunta ahora que, si no puede darse con una base de acuerdo filosófico y moral, «quizás al menos pueda limitarse la divergencia filosófica y moral que está en la raíz de las diferencias políticas divisivas, de tal modo que todavía pueda mantenerse la cooperación social entre ciudadanos sobre la base del respeto mutuo»<sup>120</sup>. Sabemos ya lo que Rawls ha querido decir con esto. La filosofía política nos *reconcilia* con el mundo y con las condiciones de la vida en sociedad:

---

<sup>119</sup> *Ibid.*, p. 462.

<sup>120</sup> J. Rawls, *La justicia como equidad: una reformulación* [edición de Erin Kelly], Barcelona [etc.], Paidós, 2002 [2001], p. 24. Por cierto que, en *Teoría de la justicia*, se expresa Rawls en términos parecidos precisamente para dar entrada a su luego célebre «consenso entrecruzado» o, como preferimos, «consenso por superposición»: «Puede haber, en efecto, diferencias considerables entre las concepciones de justicia de los ciudadanos, siempre que estas concepciones conduzcan a juicios políticos similares, y ello es posible ya que premisas diferentes pueden producir una misma conclusión. En este caso existe lo que llamaré consenso traslapado [*overlapping consensus*] en vez de consenso estricto. Desde luego, el consenso traslapado no necesita ser perfecto; basta que se satisfaga una condición de reciprocidad». J. Rawls, *Teoría...*, ed. cit., p. 352. Cuando en *El liberalismo político* el énfasis en su argumentación recaiga sobre el hecho del «pluralismo razonable», el «consenso por superposición» se volverá central.

«[...] Puede tratar de calmar nuestra frustración y nuestra ira contra nuestra sociedad y su historia mostrándonos cómo sus instituciones, cuando se las entiende adecuadamente desde un punto de vista filosófico, son racionales y se han desarrollado a lo largo del tiempo de ese preciso modo a fin de alcanzar su forma racional presente. Esto encuentra acomodo en el célebre dicho de Hegel: “Cuando miramos al mundo racionalmente, el mundo nos devuelve una mirada racional”. Hegel busca la reconciliación para nosotros –*Versöhnung*–, lo que significa que debemos aceptar y afirmar nuestro mundo social positivamente, y no sólo resignarnos a él».<sup>121</sup>

Las premisas-marco ya han sido presentadas en el apartado anterior, pero no ha ocurrido lo mismo con la definición de ciudadano o con la delimitación de los derechos de propiedad *personal* por oposición a la propiedad de los medios de producción, ni siquiera con la razón última de esta distinción. Una mirada fugaz al § 57 de *Teoría de la justicia*, donde trata de justificar la desobediencia civil, nos confirma que, al contrario de lo que ocurría con las infracciones al principio de la diferencia, «cuando a ciertas minorías se les niega el derecho a votar o a ocupar un cargo en el gobierno, o a poseer una propiedad», estas injusticias sí «pueden ser obvias para todos»<sup>122</sup>. Pero como apenas dice algo más al respecto en dicha obra, para comprender mejor en esto a nuestro autor<sup>123</sup>, debemos probar suerte con su segundo gran texto, *El liberalismo político*. Dice allí Rawls:

«Entre las libertades básicas de la persona está el derecho a tener y a usar en exclusiva propiedad personal. El papel de esta libertad es permitir una base material suficiente para un sentido de la independencia personal y del autorrespeto,

---

<sup>121</sup> J. Rawls, *La justicia como equidad...*, ed. cit., p. 25. En la página 26 introduce una nota (4) donde se apunta que «la idea de la filosofía política como reconciliación debe invocarse con cautela. Pues la filosofía política siempre corre el riesgo de ser usada corruptamente como defensa de un *statu quo* injusto e indigno y, así, de ser ideológica en el sentido de Marx. De vez en cuando debemos preguntar si la justicia como equidad, o cualquier otra concepción, es en este sentido ideológica y, si no lo es, ¿por qué no lo es? ¿Son ideológicas las ideas básicas que usa? ¿Cómo podemos mostrar que no lo son?». De este tipo son, justamente, las preguntas que nosotros nos hacemos respecto de su doctrina.

<sup>122</sup> J. Rawls, *Teoría de la justicia*, ed. cit., pp. 338 y s. [cursiva añadida].

<sup>123</sup> *La justicia como equidad...* no es un libro que Rawls tuviera tiempo de someter a revisión, de modo que no parece tener mucho sentido llamar la atención sobre el hecho de que tampoco allí modificara lo que ahora vamos a ver de *El liberalismo político*. De hecho, como explica el editor, los textos allí incluidos tienen su origen en las clases impartidas en la década de los ochenta, si bien, reconsideradas a la luz de sus últimas publicaciones. Véase, en cualquier caso, J. Rawls, *La justicia como equidad*, ed. cit., pp. 120 y ss.

sentidos ambos que resultan esenciales para el desarrollo y el ejercicio de las facultades morales»<sup>124</sup>.

Aparte de esto, Rawls remite a lo que ya hemos visto sobre el asunto en *Teoría de la justicia*, destacando, como por otro lado es habitual cuando habla de estas cosas, que la decisión última acerca de qué sistema de propiedad es el adecuado depende de las circunstancias de una sociedad y de su tradición histórica –sistema que no es nunca el democrático benestarista, por cierto, sino algo que llama “socioliberal” o, netamente, de propietarios. Pero aquí no vamos a seguir sus indicaciones<sup>125</sup>. De modo que, sin mover la mirada de lo que se dice en esta última cita, reconozcamos que hay recogidas en ella varias ideas que hasta ahora no hemos desarrollado como merecen y que, según nos parece, aquí se presentan conectadas con una claridad no siempre fácil de advertir en los textos de Rawls. Anotemos, en primer lugar<sup>126</sup>, que ya en el “Prefacio para la edición revisada” de *Teoría de la justicia* el autor señalaba otras dos cuestiones que debían ser corregidas y sobre las que todavía no hemos llamado suficientemente la atención. Ambas habían sido tratadas por Rawls en sendos artículos publicados en 1982, y refieren, justamente, a la primacía de las libertades básicas y a la categoría de bienes primarios asociada a la unidad social<sup>127</sup>. Es interesante ver el flujo de ideas que transitan entre la exposición de los bienes primarios y el tratamiento que da Rawls a las libertades básicas, flujo dependiente, como se indicará, de su adhesión a las teorías (liberales) del contrato social. Si bien podría ubicarse en el terreno de lo meramente anecdótico, lo

---

<sup>124</sup> J. Rawls, *El liberalismo político*, ed. cit., p. 335.

<sup>125</sup> El autor nos remite al capítulo V (“Porciones distributivas”) ya visitado. Pero allí no es tan evidente la relación de subordinación entre las libertades básicas (entre ellas, el “derecho a la propiedad privada personal”) y su doctrina de los bienes primarios.

<sup>126</sup> Enseguida hablaremos de su doctrina de las facultades morales, pues va a ser clave para el desarrollo de este apartado.

<sup>127</sup> El primer ensayo –“The Basic Liberties and Their Priority”– se incluyó en las *Tanner Lectures on Human Values*, Salt Lake City, University of Utah Press, vol. III, 1982, pp. 3-87, y fue reeditado para su publicación como VIII (y última) Conferencia en *Political Liberalism* (también en la versión castellana, por la que citamos). El, por otra parte, celebrado ensayo “Social Unity and Primary Goods” fue recogido por Amartya Sen y Bernard Williams en *Utilitarianism and Beyond*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982, pp. 159-185, volcado cuatro años después al castellano entre los textos incluidos en J. Rawls, *Justicia como equidad: materiales para una teoría de la justicia* [trad. de Miguel Ángel Rodilla], Madrid, Tecnos, 1986. Sobre este último texto, dice Rawls en *El liberalismo político*, Conferencia V, § 3, nota 6 de la edición castellana que manejamos: «La noción de bienes primarios formulada aquí y en la siguiente sección se basa en mi ensayo “Social Unity and Primary Goods” [...]. Sin embargo, ateniéndome a las importantes críticas de Sen [...], he introducido unos cuantos cambios en esa noción [...]. De modo que, para facilitar las cosas, al hablar de las ideas recogidas en ambos textos remitiremos a lo que se dice en las respectivas secciones de *El liberalismo político*.



cierto es que el hecho de que, en *El liberalismo político*, rotule la Conferencia V “*La primacía de lo justo y las ideas sobre el bien*” y la Conferencia VIII “*Las libertades básicas y su primacía*” ya debería ponernos sobre aviso.

Partiendo, pues, de una intuición apenas balbuceada, señalemos que Rawls empieza la quinta conferencia recordando «la distinción entre una concepción política de la justicia y una doctrina comprensiva religiosa, moral o filosófica»; en última instancia, “metafísica”, según recogerá en su lema célebre «política, no metafísica». Las ideas sobre el bien amparadas por tal o cual “metafísica” no pueden ser admisibles, en virtud de lo ya dicho, a menos que sean “razonables” y concuerden con aquella concepción política que viene informada por el liberalismo. Para hablar de esto, Rawls emplea la fórmula «estilos de vida», y es sobre ellos sobre quienes recae el peso de la *primacía de lo justo*. La justicia, que es cosa propia de las instituciones, debe garantizar su «apoyo a estilos de vida plenamente dignos de la adhesión de los ciudadanos»; traza un límite, *pero no puede hacerlo* «demasiado estrictamente»<sup>128</sup>. «El bien», mientras tanto, «muestra el propósito». Nada de esto, se diría, hubiera de ser problemático, a menos que, como en verdad ya hemos visto, esa adhesión de «estilos de vida plenamente dignos» incorpore un sesgo que castiga severamente a los bienes primarios de tipo económico. Aquí, como en todos los lugares donde se ocupa de ello, Rawls devalúa el sentido de *estas necesidades* a la categoría del deseo o la preferencia, cosa que, dicho sea de paso, va a condicionar su respuesta a la pregunta que motiva el texto: «¿Cómo consigue la justicia como equidad hacer uso siquiera de ideas sobre el bien sin comprometerse con la verdad de tal o cual doctrina comprensiva de una manera incompatible con el liberalismo político?».

El grueso de las críticas a *El liberalismo político* de Rawls suele centrarse en lo que el autor dice que va a hacer, y no en lo que real o principalmente hace. Con esto queremos expresar que la filosofía política acostumbra a poner el dedo en la llaga de lo cultural, en las dificultades a las que se enfrenta Rawls cuando se propone dar forma a un consenso entre cosmovisiones dispares por referencia a *lo político-público*<sup>129</sup>. Entre las

---

<sup>128</sup> J. Rawls, *El liberalismo político*, ed. cit., p. 207.

<sup>129</sup> Es el caso, fundamentalmente, de la crítica comunitarista, pero lo mismo subyace en determinadas filosofías del reconocimiento, y, en fin, en la ética discursiva del propio Habermas, como veremos.

excepciones destaca, junto a la mencionada Nussbaum, la crítica económica de Amartya Sen –al que, por ajustar su obra a la exposición temática de nuestro trabajo, habremos de encontrar en el próximo capítulo. También a nosotros nos interesa ahora lo material-económico, hilo que venimos resiguiendo y que nos lleva a leer en dicha clave el próximo paso de Rawls:

«Ya dije que los rasgos distintivos de una concepción política de la justicia son, primero, que es una concepción moral pensada para un objeto específico, a saber, la estructura básica de un régimen democrático constitucional; segundo, que aceptar la concepción política no presupone aceptar ninguna particular doctrina comprensiva religiosa, filosófica o moral; antes bien, *la concepción política se presenta como una concepción razonable sólo para la estructura básica*; y tercero, que se formula no en términos de doctrina comprensiva alguna, sino en términos de ciertas ideas intuitivas fundamentales que se consideran latentes en la cultura política pública de una sociedad democrática»<sup>130</sup> [cursivas añadidas].

En el fondo de estos tres «rasgos distintivos» se esconden varias circularidades sobre las que todavía tendremos que decir algo; pero una en particular –que roza además la falacia naturalista- nos preocupa ahora: ¿de qué democracia parte y a qué democracia espera llegar Rawls? El *quid* sigue estando en el concepto de propiedad que aún no hemos podido explicitar del todo, puesto que para llegar a él nos parece necesario dar otro rodeo. A la primera parada –las dos conferencias de *El liberalismo político* que nos ocupan- le seguirá el ahondamiento en las raíces mismas del liberalismo. Por cierto que, sobre esto último, el propio Rawls nos pone en camino cuando, en el texto reformulado sobre los bienes primarios, indica:

«El liberalismo político presenta, pues, una concepción política de la justicia para las principales instituciones de la vida política y social, no para el conjunto de la vida. Por supuesto, debe poseer el tipo de contenido que asociamos históricamente al liberalismo: por ejemplo, debe afirmar ciertos derechos y libertades básicos, asignarles una cierta primacía, etc. Ahora bien, como ya he dicho, lo justo y lo bueno son complementarios: una concepción política debe valerse de varias ideas

---

<sup>130</sup> *Ídem.*

del bien. La cuestión es: ¿con qué restricciones puede hacer eso el liberalismo político?»<sup>131</sup>.

### 1.2.1.2. Lo que los ciudadanos necesitan *en tanto que ciudadanos*.

La tensión contenida en el párrafo es evidente<sup>132</sup> y sobre ella estamos trabajando. Pero antes de proceder a su análisis, una última muestra:

«La restricción principal parecería ser esta: las ideas del bien incluidas deben ser ideas políticas; esto es, deben pertenecer a una concepción política *razonable* de la justicia, de manera que podemos suponer:

- a) que son, o pueden ser, compartidas por los ciudadanos, *considerados como libres e iguales*; y
- b) que no presuponen ninguna doctrina particular plenamente (o parcialmente) comprensiva.

En la justicia como equidad esa restricción se expresa mediante la primacía de lo justo»<sup>133</sup> [*cursiva añadida*].

Hechas las anotaciones pertinentes, tratemos de llegar al epicentro del texto. En el fondo, a estas alturas apenas queda lugar para el misterio: Rawls procura asegurar un consenso duradero apelando a una «estabilidad más robusta» que la que vimos esbozada en *Teoría de la justicia*, señalando qué es y qué no es públicamente admisible como idea del bien, exigiendo el control de las expectativas de los ciudadanos y concibiendo a estos, según un punto de vista estrictamente *político*, como ciudadanos libres e iguales, lo cual es invocado, tal y como apuntamos al inicio del apartado anterior, como recurso constante para ahuyentar el fantasma de la metafísica o de la religión, que tanta tinta se ha cobrado de manos de los filósofos de la política al menos desde Hobbes. Nuestro

---

<sup>131</sup> *Ibid.*, p. 208.

<sup>132</sup> Muy esquemáticamente: las instituciones justas tienen primacía sobre cualquier otra consideración (especialmente los bienes primarios que caen bajo el paraguas del principio de diferencia). Pero esa primacía viene informada por la primacía de las libertades básicas (liberales). La teoría otorga solidez institucional a una doctrina previa (liberal).

<sup>133</sup> *Ídem*.

autor resume ahora estos pasos, que aún habrán de desarrollarse no sólo para ver si contienen alguna novedad destacable con respecto a su obra anterior, sino para poder acercarnos a nuestro propósito de desenmarañar el concepto de propiedad rawlsiano, éste sí, todavía no resuelto:

«En primer lugar, las ideas que [una concepción *política* de la justicia] usa del bien son ideas políticas, y son generadas por ella y dentro de ella tienen su papel. Por lo que hace a su génesis, puede observarse que esas ideas se construyen mediante una secuencia que tiene su origen en la bondad [en el sentido de *bien*] como racionalidad. La exposición empezó con esa idea. Se usó para explicar los bienes primarios como cosas que los ciudadanos necesitan, y dando por supuesta la concepción de los ciudadanos como personas con intereses de orden superior que albergan, presumiblemente, planes racionales de vida. Una vez disponibles los bienes primarios, puede empezar a funcionar el argumento de la posición original, y llegamos así a los dos principios de justicia. A continuación, usamos estos principios tanto para determinar las concepciones (comprehensivas) permisibles del bien, cuanto para caracterizar las virtudes políticas de los ciudadanos, virtudes necesarias como soporte de una estructura básica justa. Por último [...], exponemos los modos en que la sociedad política bien ordenada de la justicia como equidad es intrínsecamente buena».<sup>134</sup>

Ni vamos a analizar ahora su línea argumentativa ni vamos a empezar por donde Rawls empieza. Si a pesar de ello hemos transcrito este pasaje relativamente extenso es, principalmente, para dejar que resuene la sospecha de que al menos un par de falacias deslucen el contractualismo del profesor de Harvard: la falacia naturalista y la circularidad. La clave de todo, que por supuesto tendremos que razonar, pasa, según nos parece, por desbrozar su particular concepción de los ciudadanos como *libres e iguales*.

En el § 3 de la quinta conferencia –recuérdese, la que recoge y reformula el ensayo de 1982 sobre bienes primarios y unidad social, de donde no nos hemos desplazado aún– Rawls examina «lo que los ciudadanos necesitan y requieren cuando se los considera como personas libres e iguales y como miembros normales y plenamente cooperantes de

---

<sup>134</sup> *Ibid.*, pp. 241 y s.

la sociedad a lo largo de un ciclo vital completo»<sup>135</sup>. Las prevenciones del autor son comprensibles:

«Aquí es crucial que la concepción de los ciudadanos como personas se entienda como una concepción política, no como una concepción perteneciente a una doctrina comprensiva. Es esta concepción política de las personas –que incluye la descripción de sus facultades morales y de sus intereses de orden superior, junto con el marco conceptual de la bondad como racionalidad y con los hechos básicos de la vida social y las condiciones del crecimiento y la alimentación humanos- lo que proporciona el trasfondo necesario para determinar las necesidades y las demandas de los ciudadanos. Todo lo cual nos permite llegar a componer una lista manejable de bienes primarios»<sup>136</sup>.

Lo primero que debe llamar la atención es que Rawls denomine *política* aquella concepción que sirve para fijar las necesidades y las demandas legítimas de los ciudadanos. El listado de bienes primarios, según esto, tendrá que pasar por un filtro que, en materia económica, limitará sus consideraciones a «los hechos básicos de la vida social y las condiciones del crecimiento y la alimentación humanos». Pero sin duda es importante no perder de vista que la base para alcanzar un consenso duradero se apoya en una concepción «de las necesidades de las personas *en cuanto* ciudadanos»<sup>137</sup>. Esto nos empuja de nuevo a una esfera pública que juzga en términos de *aceptación* y *ventaja*: «Una concepción política efectiva de la justicia incluye, pues, un entendimiento político en torno de lo que haya que reconocer públicamente como necesidades de los ciudadanos y, por consecuencia, como ventajoso para todos»<sup>138</sup>. Este criterio para juzgar de justa y ordenada una sociedad cualquiera no es esencialmente distinto, en efecto, de aquel que ya vimos en *Teoría de la justicia* y según el cual las demandas de reconocimiento público y las condiciones del autorrespeto han de ser leídas, por el bien de la «unión social», omitiendo las referencias a la riqueza o ingresos. La única sofisticación contrastada radica en el énfasis puesto sobre la interrelación de los bienes

---

<sup>135</sup> *Ibid.*, p. 211.

<sup>136</sup> *Ídem.*

<sup>137</sup> *Ibid.*, p. 212 [cursivas añadidas].

<sup>138</sup> *Ídem.*

primarios con lo que los ciudadanos «necesitan en tanto que personas libres e iguales» de manera que sus exigencias de dichos bienes puedan tomarse por *objetivas*.

Ésta es una de las principales virtudes de una concepción *política* de los ciudadanos. Son portadores iguales de «intereses superiores»; sus peticiones responden al buen uso de sus dos facultades morales: la capacidad para adquirir un sentido de la justicia y para abrigar una concepción del bien. Y así, si en verdad quieren compartir una idea de «ventaja racional», han de comprender que *necesitan* «aproximadamente los mismos bienes primarios para poder prosperar, *es decir*, los mismos derechos, libertades y oportunidades básicos, así como los mismos medios de uso universal –como los ingresos y la riqueza, *todos los cuales reciben apoyo por parte de las mismas bases sociales del autorrespeto*»<sup>139</sup> [cursivas añadidas].

La crítica a su noción de la autoestima ya ha sido planteada; su rechazo a una “equidistribución” de ingresos y riqueza, también. Ahora Rawls acuña nuevas expresiones –«mismos medios de uso universal»–, lo cual no es sino una referencia abstracta a bienes-tipo. Además –y esto también se ha apuntado–, el filósofo estadounidense ha decidido relajar el peso que en su argumentación anterior tenía el principio de la diferencia. ¿Cuál es, pues, el núcleo del problema económico que entraña su “nueva” posición? Rawls ofrece más pistas:

«Lo que anda por detrás de la introducción de los bienes primarios es el propósito de hallar una base pública practicable de comparaciones interpersonales fundadas en rasgos objetivos e inspeccionables de las circunstancias sociales de los ciudadanos (siempre con el pluralismo razonable como trasfondo). [...] Lo verdaderamente crucial es reconocer siempre los límites de lo político y de lo practicable»<sup>140</sup>.

Su realismo aquí es acotado por algo que ya podemos encontrar analizado en *Teoría de la justicia* –las «comparaciones interpersonales», que en el fondo no han dejado de remitir al asunto de la “envidia excusable”– y por algo que, en aquella obra, no había

---

<sup>139</sup> *Ibid.*, pp. 213 y s.

<sup>140</sup> *Ibid.*, p. 215.

sido señalado expresamente –el hecho del pluralismo razonable. Pero tiene que admitirse a estas alturas que hablar de pluralismo razonable de doctrinas comprensivas (esto es, “metafísicas”) para fundar unos bienes primarios compartidos y compartibles deja en extraño lugar a los bienes primarios de tipo económico. Más, si se tiene en cuenta que Rawls denigra del «carácter sectario» que pueden llegar a imprimir en una sociedad dichas doctrinas en caso de que cristalicen en las «instituciones básicas»<sup>141</sup>. En este sentido, de la «lista básica de bienes primarios» que propone ahora Rawls, el punto *d*), «ingresos y riquezas», es realmente una *rara avis*<sup>142</sup>. A menos que estemos hablando de un mero sustento humano básico cuyo «significado, valor y propósito» en ningún caso debe ser incorporado en las deliberaciones acerca de la distribución de bienes. He aquí, en efecto, «los límites de lo político y de lo practicable»:

«Primero: debemos atenernos a los límites de la justicia como equidad en tanto que concepción *política* capaz de convertirse en el foco de un consenso entrecruzado; y segundo: debemos respetar las restricciones de simplicidad y disponibilidad de la información, restricciones a las que está sometida cualquier concepción política practicable (a diferencia de las doctrinas *morales* comprensivas)»<sup>143</sup> [cursivas añadidas].

Nada de esto nos ha de resultar nuevo; tampoco sus implicaciones. Pero el argumento de Rawls quiere robustecerse ahora recomendando al ciudadano el buen uso de sus facultades morales para «responsabilizarse de los propios gustos y preferencias» y contener las «expectativas»<sup>144</sup>. Dicha capacidad de responsabilizarse de sus propios objetivos es parte de la facultad moral de los ciudadanos de «formar, revisar y perseguir racionalmente una concepción del bien; y, merced a la concepción política, es de

---

<sup>141</sup> *Ibid.*, p. 213.

<sup>142</sup> «La lista básica de bienes primarios (a la que se pueden añadir otros si resultara necesario) tiene los siguientes cinco encabezamientos: a) derechos y libertades básicos, que también pueden presentarse en una lista; b) libertad de movimientos y libre elección del empleo en un marco de oportunidades variadas; c) poderes y prerrogativas de cargos y posiciones de responsabilidad en las instituciones políticas y económicas de la estructura básica; d) ingresos y riquezas; y, por último, e) las bases sociales del autorrespeto». *Ibid.*, p. 214.

<sup>143</sup> *Ibid.*, p. 215.

<sup>144</sup> *Ibid.*, p. 218.

conocimiento público que los ciudadanos han de ser considerados responsables»<sup>145</sup>. Que el descargo de responsabilidades por las disfunciones del sistema económico vaya a parar a los hombros de los ciudadanos «menos favorecidos» es algo habitual en las teorías liberales, de modo que Rawls, que presume de recuperar una noción de igualdad compatible con dichos postulados, tampoco escapa de una tensión que amenaza con romper la cuerda:

«Se da por supuesto que, en el curso de la vida, [los ciudadanos] han ajustado sus gustos y sus aversiones, cualesquiera que sean, a los ingresos, a la riqueza y a la posición social que puedan *razonablemente* esperar. No se considera equitativo que algunos deban tener ahora menos con objeto de ahorrar a otros las consecuencias de su propia falta de previsión y disciplina»<sup>146</sup> [cursiva añadida].

Ante este tipo de afirmaciones generales, uno se pregunta para qué ha servido un «mecanismo procedimental de representación» *normativo* como la «posición original». Pero antes de levantarle las vergüenzas al contractualismo como doctrina, es necesario proseguir con Rawls y ver cómo trata de resolver las tensiones de su teoría, pues ello nos habrá de aproximar al problema con mejores herramientas. Por decirlo rápido: la solución de nuestro autor pasa por hallar en su noción de bienes primarios unos «criterios viables» para que individuos indiferentes los unos de los otros conserven a lo largo de su vida un interés por la cooperación. La fórmula no puede ser más cumplida:

«Estamos realmente en condiciones de presentar un esquema de iguales libertades básicas y oportunidades equitativas que, garantizado por la estructura básica, asegura a todos los ciudadanos el adecuado desarrollo y el pleno ejercicio de sus dos facultades morales y un reparto equitativo de todos los medios de uso universal esenciales para el progreso de sus determinadas concepciones (permisibles) del bien. Obvio es decir que ni es posible ni es justo permitir que todas las concepciones del bien se desarrollen (algunas implican la violación de los derechos y las libertades básicas). Podemos decir, sin embargo, que, cuando las instituciones básicas satisfacen las condiciones de una concepción política de la justicia comúnmente reconocida por los ciudadanos que abrazan doctrinas comprensivas

---

<sup>145</sup> *Ibid.*, p. 219.

<sup>146</sup> *Ibid.*, p. 220.



convergentes en un consenso entrecruzado, ese hecho confirma que esas instituciones dan margen suficiente para que se desarrollen los estilos de vida dignos del apoyo de los ciudadanos. No pueden hacer otra cosa si han de convertirse en las instituciones de una sociedad justa y buena».<sup>147</sup>

### 1.2.1.3. Nuevas excepciones (a las libertades *básicas*).

No es un mal momento para saltar al otro ensayo de 1982 que Rawls recuperó para cerrar *El liberalismo político*<sup>148</sup>. Allí asegura que, «si podemos hallar una lista de libertades que, incorporada a los dos principios de justicia, lleva a las partes en la posición original a ponerse de acuerdo en esos principios de justicia, y no en otros disponibles, entonces lo que llamamos “el propósito inicial” de la justicia como equidad se habrá conseguido»<sup>149</sup>. De modo que tanto los bienes primarios como las libertades básicas bien definidas han de conducir a los representantes de los ciudadanos a la aceptación de los dos principios de justicia desde la posición original. Rawls sostiene que «no se asigna primacía alguna a la libertad como tal, como si el ejercicio de algo llamado “libertad” tuviera un valor preeminente y fuera el objeto capital, si no el único, de la justicia política y social»<sup>150</sup>. Así que nos corresponde analizar la medida en que esto sea cierto y cuál pueda ser su significado.

Pronto vemos que algo chirría en la caracterización que da ahora Rawls de la posición original: «La fuente de las alternativas es la tradición histórica de la filosofía moral y política. Tenemos que entender la posición original y la caracterización de las deliberaciones de las partes como un medio de seleccionar principios de justicia a partir

---

<sup>147</sup> *Ibid.*, p. 221.

<sup>148</sup> Al inicio de la Conferencia VIII, “Las libertades básicas y su primacía”, Rawls anota al pie: «Esta es una versión considerablemente revisada y ampliada de mi conferencia Tanner dictada en la Universidad de Michigan en abril de 1981. [...] He intentado esbozar respuestas a lo que creo que son las dos cuestiones fundamentales planteadas por [H. L. A. Hart]; y eso ha acarreado varios cambios importantes en mi noción de libertad». *Ibid.*, p. 326. Y en el cuerpo del texto apunta: «Esbozaré el modo en que las libertades básicas y los fundamentos de su primacía pueden arraigar en la concepción de los ciudadanos como personas libres e iguales y en una noción más afinada de los bienes primarios. Tales revisiones dan como resultado que las libertades básicas y la primacía de las mismas se fundan en una concepción de la persona reconociblemente liberal, y no –como piensa Hart– en meras consideraciones de interés racional». *Ibid.*, p. 327.

<sup>149</sup> *Ibid.*, p. 329.

<sup>150</sup> *Ibid.*, p. 328.

de alternativas ya presentadas»<sup>151</sup>. Esto no es un asunto menor. Dejando a un lado lo problemático de toda apelación a la «tradición» sin más –hablaremos de ello más tarde<sup>152</sup>- es sorprendente que un mecanismo que ha de sentar norma en la regulación de una sociedad justa y bien ordenada no permita cuestionar lo que ha sido discutido por otros y en otro contexto. Tal cosa tiene todos los visos de un referéndum vinculante en el que, salga la opción que salga, la decisión ya ha sido tomada de antemano. A Rawls le parece que la legitimación del consenso va de suyo si antes se ha establecido cómo razonan los ciudadanos *libres e iguales* y qué tipo de sociedad está en juego: «[...] para establecer la primacía de la libertad no es necesario mostrar que la concepción de la persona, combinada con varios otros aspectos de la posición original, basta por sí misma para inferir una lista satisfactoria de libertades y de principios de justicia que confieran primacía a esas libertades»<sup>153</sup>. Pero, lejos de una conclusión autoevidente, lo que hay aquí es otra cosa.

Adviértase, antes de nada, que el «estatus especial» de las libertades básicas es puesto en entredicho tan pronto como es presentado:

«La primacía de la libertad implica en la práctica que una libertad básica sólo puede ser limitada o negada por mor de una o más libertades básicas. [...] tampoco resulta exigible que, en el esquema de ajuste final, todas las libertades básicas gocen de igual alcance (sea lo que fuere lo que esto signifique)»<sup>154</sup>.

---

<sup>151</sup> *Ibid.*, p. 330.

<sup>152</sup> Por lo pronto, considérese la siguiente declaración de Habermas: «Rawls no desea, desde luego, limitarse sólo a las convicciones normativas básicas de una *determinada* cultura política –tampoco el Rawls actual se ha convertido, como piensa Rorty, en un contextualista-. Rawls reconstruye por cierto hoy como ayer un estrato básico de ideas intuitivas ancladas en la cultura política de una sociedad contemporánea y en sus tradiciones democráticas. En la medida, sin embargo, que experiencias asociadas con una institucionalización incipientemente exitosa de los principios de la justicia ya se han sedimentado en la cultura política existente, como por ejemplo en la norteamericana, la apropiación reconstructiva puede dar más de sí que el mero cercioramiento hermenéutico de una tradición contingente. El concepto de justicia *elaborado* sobre esta base tiene que ser examinado no obstante de nuevo para comprobar si puede contar con la aceptación de una sociedad pluralista». J. Habermas, “Reconciliación mediante el uso público...”, en J. Habermas y J. Rawls, *op. cit.*, pp. 55 y s. Como veremos en el segundo capítulo de la tesis, el hecho es, más bien, que tanto Habermas como Rawls participan de un mismo prejuicio.

<sup>153</sup> *Ibid.*, pp. 330 y s.

<sup>154</sup> *Ibid.*, p. 332. El corte en la cita elimina lo siguiente: «[...] y nunca, como ya he dicho, por razones de bien público o de valores perfeccionistas. Esa restricción vale incluso cuando se da el caso de que quienes resultan beneficiarios de una mayor eficiencia, o quienes compartan la incrementada suma de ventajas, sean las mismas personas a las que se les limitan o niegan sus libertades». Lo que se dice ahí va a ser contradicho por el propio Rawls en la misma Conferencia VIII. Habremos de retomarlo, pues, hacia el final de este apartado, donde nuestra crítica cobrará un sentido más preciso.

Los términos nos son familiares, pero ahora se nos dice que no hay libertades básicas «absolutas» ni tienen por qué ser igualmente distribuidas; deben formar, en todo caso, «un esquema coherente». Su regulación consiste en «adaptarlas a determinadas condiciones sociales necesarias para su ejercicio duradero». Pero otra vez nos ha asaltado una excepción: hay libertades más esenciales que otras, y es cosa reservada a la «voluntad política» desplegar «el establecimiento efectivo y el pleno ejercicio» de las restantes. «Esas condiciones vienen determinadas por la cultura de una sociedad, por sus tradiciones y por la pericia adquirida a la hora de hacer funcionar instituciones, así como por su nivel de desarrollo económico (que no necesita ser especialmente alto) y, sin duda, por otros factores también»<sup>155</sup>. Si, de nuevo, nada de esto ha sido asegurado en la posición original, ello se debe al supuesto de Rawls de que estas consideraciones – como las vinculadas a la noción del bien-entorpecen el entendimiento y minan la posibilidad de alcanzar una concepción *política* (“no metafísica”) aceptable.

La cuestión, pues, es que un ordenamiento constitucional tiene que ser «factible». Damos ahora con el pasaje que nos ha conducido al análisis de los textos de 1982 revisados e incorporados a *El liberalismo político*. Aquel párrafo continuaba diciendo:

«Se ha procurado evitar dos concepciones más amplias del derecho de propiedad como libertad básica. Una concepción extiende ese derecho hasta incluir en él determinados derechos de adquisición y de legación, así como el derecho de propiedad sobre los medios de producción y los recursos naturales. En la otra concepción, el derecho de propiedad incluye el igual derecho a participar en el control de los medios de producción y de los recursos naturales, los cuales deben ser socialmente poseídos. Esas concepciones de miras más amplias no se usan aquí porque no pueden, creo, contar como condiciones necesarias del desarrollo y ejercicio de las facultades morales. Los méritos de estas y otras concepciones del derecho de propiedad se deciden en etapas posteriores, cuando se dispone de mucha más información acerca de las circunstancias de la sociedad y sobre las tradiciones históricas»<sup>156</sup>.

---

<sup>155</sup> *Ibid.*, pp. 333 y s.

<sup>156</sup> *Ibid.*, p. 335.

La nota al pie que sigue a este pasaje declara que «los dos principios de justicia no bastan por sí mismos para dirimir esa cuestión», lo cual ha de chocar frontalmente con la idea de la primacía de lo justo contenida en la Conferencia V y afirmada aquí y allá. ¿Por qué razón? Lo primero que podría decirse es que Rawls no puede verlo porque su teoría de la justicia relega a la más indefinida subordinación las injusticias de tipo económico. Pero entonces deberíamos aducir que su concepción de uno u otro sistema económico no es inocente en estas cuestiones. Antes de dar el paso definitivo a su noción de propiedad, veamos un poco más de cerca lo que acaba de sugerirse.

El filósofo estadounidense concibe la estructura básica de una sociedad por referencia a sus principales instituciones sociales –lo cual incluye la constitución, *el régimen económico*, el orden jurídico y *sus definiciones de propiedad*- y al modo en que éstas «casan entre sí hasta formar un único sistema coherente»<sup>157</sup>. Lo fundamental, aquí, es su propuesta de «un esquema autosuficiente de cooperación», que, según Rawls, articula «una idea de reciprocidad y mutualidad»<sup>158</sup>. Nótese que la misma formulación ha sido empleada anteriormente –en concreto, en el “Prefacio a la edición revisada” de *Teoría de la justicia*- para definir el nuevo papel asignado en el argumento de Rawls al principio de diferencia. Así, fijémonos ahora en cómo uno de los elementos de dicha cooperación, «lo razonable», exige a los *cooperantes* menos favorecidos que *asuman* como «aceptable» los términos de la comparación interpersonal. El otro elemento de la cooperación, «lo racional», permite que cada cual desarrolle su propio plan de vida.

---

<sup>157</sup> No hemos de resistirnos tampoco ahora a reproducir las siguientes observaciones de Held: «Lo cierto es que se trata de un enfoque que, al excluir consideraciones derivadas de otras esferas y factores de poder, impone altos costos a la teoría democrática en su conjunto. Pues un enfoque que se concentra en el “gobierno” tiende a dejar de lado la evaluación de la relación entre los derechos formales y los derechos reales; entre el compromiso de tratar a los ciudadanos como personas libres e iguales y las prácticas que lo quebrantan sistemáticamente; entre el concepto de Estado como una autoridad en principio independiente y la intervención estatal en la reproducción de las desigualdades de la vida cotidiana; entre las nociones de liderazgo político y partido político como estructuras concebidas para transponer la brecha entre el Estado y la sociedad, y las constelaciones de centros de poder que esas estructuras no pueden penetrar. Ignorar estas cuestiones es asumir el riesgo de instalar una “democracia” en el contexto de una red de circunstancias políticas, económicas y sociales –desde los sistemas de poder de los grupos sociales más vigorosos hasta las organizaciones internacionales del sistema de Estados y los flujos globales de los mercados de capitales- que desafía el control y el alcance de cualquier modelo tradicional de gobierno ciudadano». D. Held, *La democracia y el orden global...*, ed. cit., p. 189.

<sup>158</sup> J. Rawls, *El liberalismo político*, ed. cit., p. 337.

Como es natural, sólo poniendo el acento en el primer elemento de la cooperación puede arrancarse un consenso de parte de los más perjudicados<sup>159</sup>. Pero si su teoría de la justicia «trata de elaborar una concepción de la justicia política y social que se compadezca bien con las convicciones y tradiciones más profundamente arraigadas de un estado democrático moderno», entonces, además de lo anterior, y aunque nos haya dado largas en esto, Rawls sí dispone de una idea más o menos precisa de las principales instituciones que habrán de establecerse normativamente (no importa ya en qué fase de su teoría), esto es, de la constitución, del régimen económico, del orden jurídico y de sus definiciones de propiedad adecuadas. De hecho, en un párrafo ya visto, donde considera distintas modalidades de libertades básicas y apela a la voluntad política para satisfacerlas todas, ha dejado escrito que «para nuestros propósitos, resulta suficientemente evidente que en Estados Unidos existen hoy condiciones razonablemente favorables, de manera que en este caso la primacía de las libertades básicas es exigible». Esto, por lo que hace a la justicia de las instituciones –que es, según declara, su principal foco de interés. Pero luego insiste en que «la capacidad para la cooperación social se considera fundamental», hasta el punto de que los términos «equitativos» de esta cooperación «determinan el contenido de una concepción política y social de la justicia»<sup>160</sup>.

### **1.2.2. El pobre (razonable) debe agradecer al rico (racional).**

#### **1.2.2.1. La defensa circular del liberalismo (y el capitalismo).**

---

<sup>159</sup> El consenso tiene al menos dos fases: constitucional y por superposición. Inicialmente se dice que la concepción de la justicia *no necesita ser comprehensiva*, pero en pasos ulteriores relaja esa pretensión: «[...]en la práctica, ¿hasta qué punto la adhesión a un principio de justicia política depende realmente del conocimiento de que se deriva de una doctrina comprehensiva o de la creencia en ello, y no de que parezca en sí misma razonable o de que se entienda como parte de una doctrina pluralista? [...] En la vida cotidiana, no acostumbramos a decir cuál es el caso, ni siquiera a prestarle mucha atención. *Tomar una decisión plantea cuestiones muy complicadas*; y no está claro que necesitemos decidir. [...] A los ciudadanos les resulta perfectamente posible empezar apreciando la bondad de esos principios para sí mismos y para sus allegados, así como para el grueso de la sociedad, y acabar afirmándolos sobre esa base. Si luego llegara a reconocerse una incompatibilidad entre los principios de justicia y sus doctrinas más englobantes, *bien podrían entonces ajustar o revisar esas doctrinas antes que rechazar aquellos principios*». *Ibid.*, pp. 192 y s. [cursivas añadidas].

<sup>160</sup> *Ibid.*, p. 338.

Vamos a tratar de aclarar lo anterior regresando a la quinta conferencia, justo donde la habíamos dejado. Continuaba diciendo Rawls: «[...] es evidente que los repartos equitativos de los bienes primarios no se entienden como una medida del bienestar psicológico global esperado de los ciudadanos, o como una medida de utilidad, como dirían los economistas. La justicia como equidad rechaza la idea de comparar y maximizar el bienestar global en asuntos de justicia política». Podríamos concederle que las *percepciones psicológicas* acerca del *status* son efectivamente problemáticas y deben ser rehusadas para eludir arbitrariedades en el juicio ciudadano. Pero añade:

«Ni trata de estimar la medida en que los individuos consiguen mejorar su estilo de vida, ni de juzgar el valor intrínseco (o el valor perfeccionista) de sus objetivos. Entendidos como derechos, libertades y oportunidades, y como medios de uso universal, es evidente que los bienes primarios no son la idea que de los valores básicos de la vida humana se pueda hacer cualquiera, y no deben ser entendidos de ese modo, por esencial que resulte estar en posesión de esos valores»<sup>161</sup>.

Si esto es así, entonces ya va siendo hora de preguntarle al filósofo estadounidense de qué igualdad está hablando<sup>162</sup>. Cuando trata de los bienes primarios *como necesidades de los ciudadanos*, Rawls señala que, «dada la concepción política de los ciudadanos, los bienes primarios determinan cuáles son sus necesidades –parte de lo que sea su bien como ciudadanos- cuando se plantean cuestiones de justicia»<sup>163</sup>. ¿De qué tipo son esas «cuestiones de justicia»? Esto sí está claro:

«[...] la determinación de esas necesidades es un constructo elaborado a partir de una concepción *política* de la justicia, no de una doctrina comprensiva [metafísica]. La idea es que ese constructo, dado el hecho del pluralismo razonable,

---

<sup>161</sup> *Ibid.*, p. 221.

<sup>162</sup> Como antes se dijo, Sen nos va a resultar útil en esta cuestión; pero no del todo: «Cuando se reivindica, como yo lo he hecho, que las capacidades pueden cumplir la función de juzgar las ventajas generales de diferentes personas mejor que los bienes primarios, entonces eso es lo que se afirma y no otra cosa. Aquí no se alega que la perspectiva de la capacidad pueda hacerse cargo del trabajo que exigen otras partes de la teoría de Rawls, en particular *el estatus especial de la libertad y las exigencias de la equidad procedimental*. Las capacidades no pueden cumplir esta labor mejor que los bienes primarios. La competencia entre bienes primarios y capacidades se circunscribe a un terreno limitado, en un dominio específico, interesado en la evaluación de las ventajas generales que tienen los distintos individuos». Amartya K. Sen, *La idea de la justicia*, Madrid, Taurus, 2010, p. 329. [cursivas añadidas]

<sup>163</sup> *Ibid.*, pp. 221 y s.

proporciona el mejor criterio disponible –para juzgar exigencias conflictivas- que puede resultar comúnmente aceptable para los ciudadanos en general»<sup>164</sup> [cursiva añadida].

Este paso de su argumentación no tiene desperdicio, sobre todo si es leído con lo que viene sólo un punto después:

«De este modo, podrán respaldar la concepción política y sostener que lo realmente importante en cuestiones de justicia es la satisfacción de las necesidades de los ciudadanos por parte de las instituciones de la estructura básica por vías definidas como equitativas según los principios de justicia reconocidos por un consenso entrecruzado»<sup>165</sup>.

A nuestro entender, Rawls lleva a cabo aquí un esfuerzo titánico para dejar atada y bien atada su propuesta, so pena de forzar las conexiones entre sus propias nociones aun cuando éstas se repelan unas a otras: las instituciones de la estructura básica definidas como *equitativas* según los dos principios de la justicia enseñan, como sabemos, que lo equitativo no va con las necesidades materiales que sólo el segundo componente del segundo principio de la justicia recoge, y sólo como medida compensatoria. Pero las «exigencias conflictivas» sobre bienes –cosa que tiene que incluir, por estipulación rawlsiana, lo que dicen al respecto las «doctrinas comprensivas»- tienen que ser también del orden de las *preferencias* o *deseos* de los ciudadanos –lo cual refiere, de nuevo según lo estipulado, a lo económico-material. En este caso, el conflicto está servido a menos que se suponga que el consenso por superposición ya ha sido alcanzado y el silencio, impuesto con efectividad. Hablar entonces de «pluralismo razonable» es jugar con dos planos a la vez, puesto que se supone que, si una doctrina comprensiva es razonable, aceptará sin problemas los dos principios de justicia<sup>166</sup>. Pero si ha sido necesario elaborar un constructo que, según se dice, viene inspirado por el «hecho del pluralismo razonable» pero no puede nacer de ninguna doctrina comprensiva,

---

<sup>164</sup> *Ibid.*, p. 222.

<sup>165</sup> *Ibid.*, pp. 222 y s.

<sup>166</sup> Tirando de este hilo se ha acusado desde tiempo atrás al profesor de Harvard de incurrir en una petición de principio. Para un repaso general, véase J. Vergés, “El dilema del consenso por superposición rawlsiano”, en *Isegoría*, nº 31 (2004), pp. 181-190. No obstante, el sesgo común de las críticas allí recogidas –por lo demás, certeras- deja huérfano el aspecto económico y se centra exclusivamente en lo cultural o cosmovisivo. Tampoco el autor del artículo evita ese defecto (cfr. *loc. cit.*, pp. 183 y ss.).

entonces lo que late detrás del consenso es, en efecto, la defensa del liberalismo y el temor a un conflicto en su seno.

Una primera respuesta al dilema del consenso por superposición la esbozaba Rawls al señalar –sin duda, *ad hoc*- lo siguiente:

«He dado por supuesto que, en ese proceso, las doctrinas comprensivas de la mayoría de la gente *no son plenamente comprensivas, lo que da margen* al desarrollo de una adhesión independiente a la concepción política que ha contribuido a generar el consenso. Esa adhesión independiente lleva, a su vez, a la gente a actuar, de un modo manifiestamente intencional, de acuerdo con las disposiciones constitucionales, puesto que cuentan con una garantía razonable (basada en la experiencia pasada) de que los demás harán lo propio. Gradualmente, a medida que se va manteniendo el éxito de la cooperación política, los ciudadanos ganan en confianza mutua. Eso es todo lo que necesitamos decir en respuesta a la objeción de que la idea de un consenso entrecruzado es utópica»<sup>167</sup> [cursiva añadida].

Rawls es consciente de que lo único que podría salvarle los muebles a su teoría es apelar a una concepción *política* que valga tanto para el ciudadano como para la justicia. Y es aquí donde, en fin, el círculo se cierne sobre su liberalismo. Porque si lo político da la pauta al ciudadano para indicarle cuáles son sus bienes primarios y, con ello, cuáles sus necesidades, y si, por otro lado, lo político constriñe lo que deba valer como «cuestiones de justicia» y esto a su vez diseña las necesidades ciudadanas, resulta que estamos, por decirlo a la manera clásica –esto es, kantiana, prefregeana-, ante algo parecido a un juicio analítico, donde el concepto que es predicado no aporta conocimiento al concepto que es sujeto: se mire por donde se mire, la necesidad es política. Si, además, a la pregunta de por qué el círculo es redondo se responde, como hace Rawls, declarando que porque se trata de un círculo, entonces no tenemos sino una petición de principio ejemplar: la justicia –*política*- sólo se ocupa de necesidades políticas; o, de forma más evidente, la justicia política sólo se ocupa de cuestiones de justicia política. Si todavía el intérprete de Rawls quiere preguntar cuáles son esas cuestiones de justicia política, el autor responderá que aquellas de las que se ocupa la justicia política.

---

<sup>167</sup> J. Rawls, *El liberalismo político*, ed. cit., p. 201.



No podría ser ésta nuestra última palabra cuando Rawls insiste tanto en dar definiciones de los conceptos que maneja en su teoría, precisando poco a poco sus significados y esperando que ello dibuje un contenido sustantivo (metafísico) a la par que independiente (objetivo, “político”) para la estructura de *su* liberalismo. Ocurre, no obstante, que dichas acotaciones confluyen explícitamente en el punto muerto que acabamos de elucidar. Y así, en la nota al pie que introduce tras el párrafo de la página 223 ya citado, Rawls aclara como sigue el referente de su noción de necesidad:

«Podría añadir aquí que la idea de necesidad usada en el texto concibe las necesidades en relación con una concepción política de la persona, con su papel y con su estatus. Las exigencias, *o necesidades*, de los ciudadanos *en tanto que personas libres e iguales* son distintas de las necesidades de los pacientes o los estudiantes, pongamos por caso. *Y las necesidades son distintas de los deseos, las querencias y los gustos. Las necesidades de los ciudadanos son objetivas* en un sentido en que no lo son los deseos, es decir: *expresan exigencias de personas con ciertos intereses de orden superior y que tienen un cierto papel o estatus*. Si esas exigencias no son satisfechas, no pueden mantener su papel o estatus, o no pueden lograr sus objetivos esenciales. La pretensión de un ciudadano según la cual algo es una necesidad *puede ser negada cuando no se trata de algo exigible*. En efecto, *la concepción política de la persona y la idea de los bienes primarios definen un tipo especial de necesidad para una concepción política de la justicia*. Las necesidades en cualquier otro sentido, como los deseos y las aspiraciones, no desempeñan aquí ningún papel» [cursivas añadidas].

En rigor analítico, Rawls no debería hablar de *necesidades en cualquier otro sentido*, puesto que espera de su teoría, de su concepción de la justicia, que deseche una mención de ese tipo en todas sus fases. Pero el profesor de Harvard sabe que un contrato social avalado por alguna idea de lo que sea la democracia tiene que ser ampliamente suscrito. De modo que aún tenemos que oírle decir más cosas acerca de los ciudadanos *libres e iguales*, en el bien entendido de que nuestra sospecha es ahora que ni todos son *iguales* ni son igualmente *libres*.

Si continuamos leyendo en la quinta conferencia lo que escribe sobre los bienes primarios como necesidades de los ciudadanos, vamos a toparnos con dos indicaciones

que antes simplemente hemos anotado. En primer lugar, Rawls habla de «una división social de las responsabilidades», y atribuye a «la sociedad», a los «ciudadanos como cuerpo colectivo», el peso de garantizar «un reparto equitativo de los bienes primarios» en lo que a libertades básicas e igualdad de oportunidades se refiere; a los ciudadanos, «en cuanto individuos», les corresponde «revisar y ajustar sus objetivos y sus aspiraciones en razón de los medios de uso universal que les quepa esperar dada su situación presente y previsiblemente venidera». Ésta es una de las consecuencias de una teoría concebida en fases que deja para el final, para cuando la sociedad ya está en marcha, no pocos aspectos sensibles de la vida en común. Esta «división social de las responsabilidades» tiene el efecto de escindir el propio listado de bienes primarios ofrecido por el autor, pues, como en verdad ya sugerimos, los ingresos y la riqueza –los «medios de uso universal»- padecen aquí un aislamiento del conjunto de bienes, aislamiento que la teoría hace depender, para mayor desgracia de los damnificados por el sistema económico, de la posición de partida de cada cual. Rawls llama a eso «responsabilidad», y justifica su división «en la capacidad de las personas para responsabilizarse de sus objetivos y para moderar correspondientemente sus exigencias frente a las instituciones sociales»<sup>168</sup>.

La otra idea reseñable en este lugar es que, «en tanto que libres e iguales», los ciudadanos «deben disponer de libertad para hacerse cargo de sus propias vidas». Nada que objetar. A menos que, de nuevo, esa «libertad para hacerse cargo de sus propias vidas» –«estilos de vida», resumía antes- venga restringida desde el inicio por los bienes primarios que a uno «le quepa esperar». Rawls dice, sin embargo, que «la única restricción que se pone a los planes de vida es que sean compatibles con los principios públicos de justicia», pero esos principios de justicia, según empezamos a comprender, caen bajo el peso relativo dado a determinadas libertades básicas y su primacía. Por ello Rawls dice algo más: «que sólo valgan las exigencias relativas a determinadas cosas (bienes primarios) siempre y cuando sean realizadas por vías bien definidas por aquellos principios»<sup>169</sup>. Si lo que guía la definición de aquellos principios es su idea de la primacía de la libertad –de una libertad muy concreta-, entonces aquí estamos ante un nuevo y flamante círculo.

---

<sup>168</sup> Los entrecomillados pertenecen a *ibid.*, p, 223.

<sup>169</sup> *Ídem.*

El filósofo estadounidense también responde a esto:

«Como he puesto de relieve una y otra vez, la primacía de lo justo no significa que haya que evitar las ideas del bien; eso es imposible. Lo que significa es que las ideas del bien usadas han de ser ideas políticas; han de ser ideas perfiladas con vistas a satisfacer las restricciones impuestas a la concepción política de la justicia, encajando en el espacio por ésta permitido»<sup>170</sup>.

¿Qué ocurre, no obstante, si ese bien no es otro que la libertad y su primacía? Las nociones de justicia y libertad –y sus primacías- parecen aquí intercambiables. ¿Es su teoría de la justicia, pues, una teoría de la libertad liberal más? ¿Es sobre esto sobre lo que hay que ganar el consenso, partiendo incluso para ello de una imaginaria posición inicial con presunción normativa? Son, ciertamente, palabras mayores, palabras que muchos autores liberales celebran como verdades de Pero Grullo pero que el propio Rawls no siempre parece dispuesto a asumir<sup>171</sup>. Por eso es mejor que sigamos dejando hablar al profesor de Harvard.

Si torcemos la mirada hacia la cuarta conferencia de *El liberalismo político*, la que lleva por título “La idea de un consenso entrecruzado”, leeremos, en efecto, algo similar a lo que acaba de exponerse:

«El tipo de estabilidad requerido por la justicia como equidad se basa, pues, en su carácter de doctrina política liberal, una doctrina que trata de resultar aceptable para todos los ciudadanos en su calidad de razonables y racionales, de libres e iguales, apelando así a su razón pública [...] tuvimos ocasión de ver cómo ese rasgo del liberalismo está vinculado con el rasgo característico del poder político en un régimen constitucional, a saber: que es el poder de ciudadanos iguales considerados como un cuerpo colectivo. Si la justicia como equidad no tuviera como designio expreso el de atraerse el apoyo razonado de ciudadanos que afirman doctrinas comprensivas razonables aunque encontradas –y la exigencia de

---

<sup>170</sup> *Ibid.*, p. 238.

<sup>171</sup> Remitimos una vez más al artículo de J. Vergés, “El dilema del consenso por superposición rawlsiano”, en *loc. cit.*, especialmente las páginas finales.

doctrinas encontradas es un rasgo del tipo de cultura pública a que anima la concepción liberal misma-, no sería una concepción liberal»<sup>172</sup>.

Sin duda es hacer trampa pretender «el apoyo razonado de ciudadanos» por un lado, y definir, por otro lado, lo razonable como la disposición a apoyar lo que se pide que se apoye. «Entendidas de este modo las personas –escribe ahora en la Conferencia VIII, “Las libertades básicas y su primacía”- les atribuimos dos facultades de la personalidad moral». Tales facultades son, como ya hemos indicado, «la capacidad para albergar un sentido de lo justo y de la justicia», que Rawls acota ahora como aquella «capacidad para respetar los términos equitativos de la cooperación y, así, para ser razonables»<sup>173</sup>; la otra facultad moral que atribuye Rawls a las personas, «la capacidad para albergar una concepción del bien», remite, claro está, a su *racionalidad*.

Así las cosas, y considerando que todo el diseño rawlsiano de una sociedad justa y ordenada es concebido metodológicamente por aplicación a una “sociedad cerrada”, donde «las personas nacen en una sociedad entendida como un esquema autosuficiente de cooperación», el filósofo estadounidense puede decir que «no hay alternativa a la cooperación social, salvo la obediencia resentida y a regañadientes, o la resistencia y la guerra civil». Explicaremos esto con mayor detalle en el segundo capítulo, donde por lo demás recogeremos algunas notas de *El derecho de gentes*, la tercera obra de referencia de Rawls. Pero la negativa a considerar más «cooperación social» que la que aquí se plantea nos da pie a poner el dedo en otra llaga, que es al fin y al cabo nuestro propósito ahora. Pues si la defensa de la libertad está por encima incluso de una defensa de la justicia *política* –o mejor, si son la misma cosa-, y si *la primacía entre las primacías* se la lleva en la teoría la libertad económica de “los más aventajados”, entonces el pretendido consenso no es sino un llamamiento a *todos* los ciudadanos a participar de la defensa apologética del capitalismo.

#### **1.2.2.2. El legado de Kant: la independencia es la dignidad (del rico).**

---

<sup>172</sup> J. Rawls, *El liberalismo político*, ed. cit., p. 175.

<sup>173</sup> *Ibid.*, p. 338.

Aún tienen que decirse dos cosas más para que lo anterior no parezca un exabrupto. La primera, sobre el universalismo moral de aquellas dos facultades atribuidas a los ciudadanos; la segunda, todavía, sobre la primacía de las libertades básicas. La gracia del texto dedicado a “Las libertades básicas y su primacía” es que allí pueden verse conjugadas estas dos cuestiones de un modo elocuente. Continuemos, pues, donde lo habíamos dejado: «Abundando en el detalle, la capacidad para albergar un sentido de justicia es la capacidad para entender, para aplicar y, normalmente, para *ser movido por un deseo efectivo de actuar a partir de los principios de justicia* en tanto que términos equitativos de cooperación social (y no meramente de acuerdo con ellos)»<sup>174</sup>. Es evidente que aquí, como en otros lugares, se impone la voz de Kant; por eso vamos a concederle una somera visita al largo espacio que le dedica el profesor de Harvard en sus lecciones sobre filosofía moral<sup>175</sup>. Dice allí Rawls:

«Consideremos el contenido de la voluntad de un agente ideal: una salida, a mi entender (aunque no digo que sea la única), es desarrollar una concepción apropiada de lo que podemos llamar “verdaderas necesidades humanas”, una expresión que Kant usa varias veces en *La metafísica de las costumbres* (6:393, 432 y sig.; 453 y sigs.). Lo que, según yo entiendo, dice Kant es que tenemos ciertas necesidades humanas verdaderas, ciertas condiciones necesarias, cuyo cumplimiento es necesario si los seres humanos hemos de disfrutar de nuestras vidas. Es un deber para con nosotros mismos intentar garantizar esas necesidades, siendo así que una suerte de avaricia nos tienta para que violemos ese deber (*MdS* 6:432). [...] Supongamos [...] que tenemos tales necesidades y que son más o menos las mismas para todos nosotros»<sup>176</sup>.

Hemos tenido tiempo de ver cómo desarrolla Rawls una «concepción apropiada» de las “verdaderas necesidades humanas”. Pero aún será revelador acudir a los pasajes mencionados de *La metafísica de las costumbres* para ver en qué se apoya nuestro autor a la hora de definir aquella primera facultad moral. En la segunda parte de esa obra – Principios metafísicos de la doctrina de la virtud-, apartado VIII –Exposición de los

---

<sup>174</sup> *Ibid.*, pp. 338 y s. [cursivas añadidas].

<sup>175</sup> Cfr. J. Rawls, *Lecciones sobre la historia de la filosofía moral*, Barcelona, Paidós, 2007 [2000], pp. 189-395.

<sup>176</sup> *Ibid.*, pp. 224 y s.

deberes de virtud como deberes amplios-, Kant habla del deber de cuidarse de *la felicidad ajena* en términos de beneficencia, y resuelve que es obligación del rico procurar por el pobre, pero también, en un sentido peculiar, a la inversa:

«[...] puesto que nuestro amor a nosotros mismos no puede separarse de la necesidad de ser amados también por otros (ayudados en caso de necesidad), nos convertimos a nosotros mismos en fin para otros, y puesto que esta máxima no puede obligar sino únicamente por su cualificación para convertirse en ley universal, por consiguiente, por una voluntad de convertir a otros en fines para nosotros, la felicidad ajena es un fin que es a la vez deber»<sup>177</sup>.

Este deber es concebido como un *deber amplio*, lo que, según Kant, quiere decir que estamos únicamente ante la obligación «de intentar con todas nuestras fuerzas» que dicho deber «sea un móvil suficiente por sí mismo para todas las acciones conformes con el deber»<sup>178</sup>. Con tal cosa se abre un hueco a las excepciones, y por eso el filósofo de Königsberg añade que ayudar a los demás a costa del bienestar propio tiene unos límites imprecisos –hasta dónde se pueda llegar:

«Depende en gran medida de qué sea para cada uno verdadera necesidad, según su modo de sentir, habiendo de confiarse a cada cual que lo determine él mismo. Porque favorecer la felicidad de otros sacrificando la propia (las verdaderas necesidades) sería una máxima contradictoria en sí misma si la convirtiéramos en ley universal. [...] La ley vale sólo para las máximas, no para determinadas acciones»<sup>179</sup>.

---

<sup>177</sup> I. Kant, *La Metafísica de las Costumbres* [trad. de A. Cortina y J. Conill], Madrid, Tecnos, 1994, p. 247 [Ak, VI, 393]. La numeración entre corchetes corresponde a la edición estándar de la Academia de Berlín, por lo que, señalándola, además de ajustarnos al sistema de citación científico, ponemos en claro dónde, y dónde no, seguimos los pasos indicados por Rawls.

<sup>178</sup> *Ibid.*, p. 246 [Ak, VI, 393].

<sup>179</sup> *Ibid.*, p. 247 [Ak, VI, 393]. Pregunta Ferran Izquierdo: «¿Es el hombre un lobo para el hombre?», a lo que responde: «No, o mejor dicho, no importa, pues la respuesta no se encuentra en la naturaleza de las personas, sino en el sistema». F. Izquierdo, *Poder y felicidad. Una propuesta de sociología del poder*, Madrid, Los Libros de la Catarata, 2008, p. 19. La defensa del sistema es el alma común de autores en principio tan dispares como Hobbes y Kant, Locke y Rawls. La sentencia de Izquierdo en este sentido es que «es la dinámica de las relaciones de poder, la competición circular entre las elites, lo que lleva a la humanidad a su destrucción a través de la acumulación, el crecimiento y la insensibilidad ante el objetivo de la felicidad». *Ídem*. Volveremos sobre este asunto.

Hagamos de esta cita, por ahora, un solo comentario: la medida de la felicidad que sacrifica el benefactor la da él mismo, de modo que lo que Kant va a llamar *deberes de virtud* se rige exclusivamente por la «autocoacción libre». Aquel sentido peculiar al que nos referíamos al apuntar que también el pobre ha de procurar por el rico viene señalado, en cambio, por un *deber de gratitud*: «La *gratitud* consiste en *honrar* a una persona porque nos ha beneficiado. El sentimiento unido a esta valoración es el del *respeto* [cursiva añadida] por el bienhechor (que obliga), en cambio éste se considera, en relación con el receptor, únicamente en una relación de amor»<sup>180</sup>. El carácter de este deber es descrito por Kant como algo más que una simple «máxima de la prudencia» – una maniobra interesada para seguir recibiendo beneficios, por ejemplo. Se trata, más bien, de un «deber *sagrado*. [...] Es imposible *saldar* mediante retribución un beneficio recibido. [...] Ahora bien, también sin un acto semejante (de beneficencia), incluso la mera benevolencia cordial es ya un fundamento para obligar a la gratitud. –Una intención agradecida de este tipo se llama *reconocimiento*»<sup>181</sup> [cursivas del autor].

Respeto y reconocimiento, pues, exigidos a los pobres en su relación desigual con los ricos. Kant es todavía más explícito: «Quien es *rico* (quien posee *medios* sobrados para la felicidad de otros, es decir, que exceden su propia necesidad) casi no ha de considerar la beneficencia, en tanto que bienhechor, como un deber meritorio suyo, aunque con ello obligue a la vez al otro»<sup>182</sup>. En el pasaje inmediatamente anterior a éste, que Rawls ha señalado como una de sus fuentes de lectura de las “verdaderas necesidades humanas”, Kant escribe:

«Llevar una vida regalada, en la medida en que es necesario para encontrar satisfacción en ella [...] forma parte de los deberes hacia sí mismo; su contrario es o bien privarse por *avaricia* (de esclavo) de lo necesario para *disfrutar* alegremente de la vida, o bien privarse de disfrutar de los goces de la vida por una exagerada

---

<sup>180</sup> I. Kant, *La metafísica...* ed. cit., p. 325 [Ak, VI, 455].

<sup>181</sup> *Ibid.*, p. 326 [Ak, VI, 455]. Este pasaje sobre *el deber de gratitud*, que también es utilizado por Rawls para interpretar y apropiarse del sentido de las necesidades humanas según Kant, invalida el pasaje previo del mismo Kant [454 en la edición de la Ak; p. 325 de nuestra edición], quien, a modo de «cuestión casuística», apuntaba que «la capacidad de hacer el bien que depende de las riquezas es, en su mayor parte, el resultado de que diversos hombres se vean favorecidos por la injusticia del gobierno, lo cual introduce una desigualdad de riquezas que hace necesaria la beneficencia de otros». Al seguir hablando, inmediatamente después, de un *deber de gratitud* en los términos expuestos, parece que Kant acabe dando por buena tal circunstancia.

<sup>182</sup> *Ibid.*, p. 323 [Ak, VI, 453]. [Cursivas del autor]

*disciplina* de las propias inclinaciones naturales (místicamente); ambos casos se oponen al deber del hombre para consigo mismo.

Pero, ¿cómo se puede, además de la *benevolencia* hacia los demás hombres, nacida del deseo (que no nos cuesta nada), exigir todavía como deber que ésta sea práctica, es decir, exigir como deber a quien tenga capacidad para ello la *beneficencia* para con los necesitados? La benevolencia consiste en complacerse en la felicidad (en el bienestar) de los demás; pero la beneficencia es la máxima de proponerse esto mismo como fin, y el deber correspondiente a ello es la coacción del sujeto, ejercida por la razón, de aceptar esta máxima como ley universal.

No es evidente que una ley semejante resida en la razón; por el contrario, la máxima “cada uno para sí, Dios (el destino) para todos” parece ser la más natural»<sup>183</sup> [cursivas del autor].

Esto es importante para nuestro propósito porque, más allá de revelar algunos elementos del liberalismo de Kant, Rawls mismo tiene en consideración el asunto de la avaricia, y porque, a través de ella, podemos conectar con el otro lugar al que también nos remitía el filósofo estadounidense. (Nótese, antes de proseguir, que si antes la medida del “sacrificio” hacia los demás la pautaba “el benefactor” según su arbitrio, ahora se le pide como deber propio que cuide de sí mismo, esto es, que “lleve una vida regalada”; la suerte de los demás no es *responsabilidad* suya.) En efecto, en el punto rotulado “La avaricia”, señala Kant: «Bajo este nombre no entiendo aquí la *avaricia codiciosa* (la tendencia a extender la adquisición de los medios para vivir bien más allá de los límites de la verdadera necesidad): porque ésta puede considerarse también como mera violación del deber (de beneficencia) para con *otros*». Acaba de decirse que violar ese deber de beneficencia tampoco es un vicio tan grave. Pero sigamos leyendo:

«[...] tampoco la *avaricia mezquina* que, cuando es vergonzosa, se llama *mezquindad* o tacañería, pero que puede ser simplemente falta de atención a los deberes del amor para con otros; sino que entiendo aquí bajo este nombre la restricción del *propio* disfrute de los medios para vivir bien por debajo de la medida de la verdadera necesidad propia; ésta es propiamente la avaricia en la que aquí pensamos y que se opone al deber *para consigo mismo*»<sup>184</sup>.

---

<sup>183</sup> *Ibid.*, p. 322 [Ak, VI, 452].

<sup>184</sup> *Ibid.*, p. 295 [Ak, VI, 432]. Las cursivas de todo el pasaje citado son de Kant.



De modo que lo único que se le reprocha aquí al rico es que no lleve «una vida regalada». La única avaricia susceptible de ser considerada un vicio en una doctrina *metafísica* de la virtud es, según esto, la que impide al rico hacer lo que mejor sabe hacer –lo que *debe* hacer-, siendo las otras dos, en última instancia, «simplemente falta de atención a los deberes del amor para con otros». Es, en fin, el «ahorro mal entendido» lo que conduce a este olvido del «deber para consigo mismo».

La coincidencia con las notas de Rawls acerca del ahorro como problema de extensión intergeneracional es llamativa. En *El liberalismo político* corrige la exposición que hizo de este asunto en *Teoría de la justicia*, pero no parece alterar el rasgo de la libre inversión asociado a la acumulación de riquezas (desigual) según lo hemos identificado nosotros. Antes bien, ahora explica que, en virtud de su énfasis en una doctrina *política* de la justicia, puede dejarse en manos de ciudadanos adultos razonables la solución razonable de esta cuestión<sup>185</sup>. Rawls ha reconocido, en *Lecciones sobre la historia de la filosofía moral*, que la distinción entre racionalidad y razonabilidad le viene inspirada por los usos y matices que da Kant al concepto “completo” de razón (*vernünftig*)<sup>186</sup>.

---

<sup>185</sup> Cfr. J. Rawls, *El liberalismo político*, ed. cit., p. 280. El error reconocido por Rawls consiste en que, dado que *Teoría de la justicia* asume que «las generaciones son desinteresadas unas respecto de otras, nada les impide rechazar cualquier clase de ahorro. Para vérselas con esa dificultad se estableció que las partes tuvieran en consideración a sus descendientes. Y aunque se trata de una estipulación razonable, la exigencia que introduzco ahora tiene la ventaja de eliminar la dificultad sin cambiar los supuestos motivacionales». Tal exigencia no es otra que la consideración de las generaciones no hacia sus descendientes, sino hacia los ascendientes: cada generación *debería desear* que las generaciones previas hubieran actuado conforme al mismo principio de ahorro justo que ahora toca establecer. Esta cláusula – algo así como “haz lo que te gustaría que hubieran hecho contigo”- «consigue preservar», según Rawls, «el tiempo presente de la interpretación del ingreso, característica de la posición original, y se compadece bien con la condición de estricta anuencia y con la teoría ideal en general». *Ibid.*, p. 310, nota 12. El problema que nosotros detectamos, sin embargo, no es de desconsideración, sino de flexibilidad en los límites *presentes* a la acumulación desigual, cosa que no se mueve de donde la dejó en su anterior obra.

<sup>186</sup> «En castellano [*english*] sabemos lo que significa que alguien diga: “Su propuesta es racional, dadas las circunstancias, pero de todas formas es irrazonable”. Esto quiere decir aproximadamente que la persona en cuestión intenta cerrar un trato desfavorable e injusto para nosotros, un trato que sabe que le beneficia a ella pero que no puede esperar que aceptemos a menos que sepa que está en una posición de fuerza. “Razonable” también puede significar “juicioso”, “presto a atender a la razón”, lo cual quiere decir que se está dispuesto a atender y considerar las razones de los otros. *Vernünftig* puede tener los mismos significados en alemán: puede tener el sentido amplio de “razonable” así como el sentido más restringido (a menudo el del economista) de “racional”, que denota aproximadamente la promoción de nuestros intereses del modo más efectivo. El uso que hace Kant de *vernünftig* varía, mas, cuando lo aplica a personas, cubre normalmente tanto lo razonable como lo racional. [...] Resulta, pues, útil usar “razonable” y “racional” como términos que vienen bien para señalar la distinción que hace Kant entre las dos formas de la razón práctica, la pura y la empírica. La razón pura práctica se expresa en el imperativo categórico; la razón empírica práctica, en el imperativo hipotético» J. Rawls, *Lecciones...*, ed. cit., pp. 213 y s.

Pero cuando trata de poner distancia entre su liberalismo y el del filósofo de Königsberg, asegura que «la doctrina de Kant es una concepción moral comprensiva en la que el ideal de autonomía desempeña un papel regulativo para la vida toda. Esto la hace incompatible con el liberalismo político de la justicia como equidad»<sup>187</sup>.

No es, obviamente, una cuestión baladí. Como hemos dicho arriba, Rawls no quiere aparecer defendiendo un liberalismo crudo, pues teme que una concepción de la justicia basada en determinados supuestos de esta doctrina no sea aceptada. Pero en esta tarea el profesor de Harvard no lo tiene fácil, entre otras cosas porque Kant ha definido a las personas *libres e iguales* en términos *morales* muy familiares. La demanda de respeto y reconocimiento se completa con un *deber* hacia uno mismo que no es sino la promoción de la autoestima, y que en Kant se hace depender de la idea de persona como «sometida a deberes que le impone su propia razón», en tanto que «ser inteligible», *homo noumenon*, moral; *metafísico*, en última instancia. La relación que Kant establece entre la autoestima y los recursos materiales es asimismo polémica: El *hombre racional*, explica, «no debe intentar alcanzar su fin, que es en sí mismo un deber, humillándose y de un modo *servil* (*animo servili*), como si se tratara de un favor; no debe renunciar a su dignidad»<sup>188</sup>. Esa dignidad del «sujeto de una razón práctico-moral», como es sabido, la piensa Kant por oposición a todo precio: «[...] no puede valorarse sólo como medio para fines ajenos, incluso para sus propios fines, sino como fin en sí mismo, es decir, posee una *dignidad* (un valor interno absoluto), gracias a la cual infunde *respeto* hacia él a todos los demás seres racionales del mundo, puede medirse con cualquier otro de esta clase y valorarse en pie de igualdad»<sup>189</sup>. ¿Cuál es, entonces, el problema? Que no todos los humanos tienen igual dignidad, puesto que no todos serán *libres e iguales*:

---

<sup>187</sup> J. Rawls, *El liberalismo político*, ed. cit., p. 130.

<sup>188</sup> I. Kant, *La metafísica...*, ed. cit., p. 299 [Ak, VI, 435]. [cursivas del autor]

<sup>189</sup> *Ídem*. [cursivas del autor] La obra de Kant que estamos glosando se publicó originalmente en 1795. Dos años antes, en 1793, aparecía el opúsculo “En torno al tópico: ‘tal vez eso sea correcto en teoría, pero no sirve en la práctica’”. Al hablar de la igualdad, escribía allí el filósofo de Königsberg: «Esta igualdad general de los hombres dentro de un Estado, *en cuanto súbditos del mismo*, resulta, sin embargo, perfectamente compatible con la máxima desigualdad, cuantitativa o de grado, en sus posesiones, ya se trate de una superioridad corporal o espiritual sobre otros, o de riquezas externas y de derechos en general (de los que puede haber muchos) con respecto a otros». I. Kant, “En torno al tópico...”, en *íd.*, *Ensayos sobre la paz, el progreso y el ideal cosmopolita*, Madrid, Cátedra, 2005, p. 114.

«No os convertáis en esclavos de los hombres; -no permitáis que vuestro derecho sea pisoteado impunemente por otros. -No contraigáis deudas que no podáis garantizar plenamente. -No aceptéis beneficios de los que podáis prescindir, y no seáis parásitos, aduladores o mendigos (lo cual, por cierto, sólo difiere de lo anterior gradualmente). *Sed, pues, productivos, para no llegar a ser pobres como ratas.* -Quejarse y gemir, incluso simplemente gritar por un dolor corporal es ya indigno de vosotros, sobre todo, si sois conscientes de haber sido culpables»<sup>190</sup> [cursivas añadidas].

Aquel que no cumpla con semejantes imperativos –ahora sí, *categóricos*-, pierde su condición de *homo noumenon* y no es más que un «componente del Estado», pero no un ciudadano. En su figuración del contrato social, Kant hace valer tres condiciones para que podamos hablar de ciudadanos en tanto que miembros plenos de una sociedad, tres «atributos jurídicos, inseparables de su esencia». Estos son la libertad, la igualdad y, fundamental en nuestra lectura, la independencia:

«La *libertad* legal de no obedecer a ninguna otra ley más que a aquella a la que ha dado su consentimiento; la *igualdad* civil, es decir, no reconocer ningún superior en el pueblo, sólo a aquel al que tiene la capacidad moral de obligar jurídicamente del mismo modo que éste puede obligarle a él; en tercer lugar, el atributo de la *independencia* civil, es decir, no agradecer la propia existencia y conservación al arbitrio de otro en el pueblo, sino a sus propios derechos y facultades como miembro de la comunidad»<sup>191</sup>.

Como un *a priori* de la sociedad civil, el derecho a la propiedad personal es, según Kant, un *derecho natural* fundamental (fundante). De ahí que, para el filósofo de Königsberg, incluso la constitución de un estado jurídico no tenga más objeto que «asegurar lo suyo» a cada uno, hasta el punto de que, el poseedor, puede oponerse «con derecho a los que no quieren avenirse a ello y quieren estorbarle en su posesión

---

<sup>190</sup> I. Kant, *La metafísica...*, ed. cit., p. 301 [Ak, VI, 436].

<sup>191</sup> *Ibid.*, p. 143 [Ak, VI, 314] [cursivas del autor]. En ese pasaje y en el contiguo, es aún más explícito: «Sólo la capacidad de votar cualifica al ciudadano; pero tal capacidad presupone la independencia del que, en el pueblo, no quiere ser únicamente parte de la comunidad, sino también miembro de ella. [...] Pero la última cualidad hace necesaria la distinción entre ciudadano *activo* y *pasivo*, aunque el concepto de este último parece estar en contradicción con la definición del concepto de ciudadano en general».

provisional [no jurídica, *natural*]]»<sup>192</sup>. El carácter de esta posesión previa al contrato social (*adquisición originaria*) lo define Kant como sigue: «[...] lo que someto a mi *potestad* (según la ley de la *libertad* exterior) y tengo la facultad de usar como objeto de mi arbitrio (según el postulado de la razón práctica), en fin, lo que yo *quiero* (de acuerdo con la idea de una posible *voluntad* unificada) que sea mío, eso es mío»<sup>193</sup>. Y, más redondamente, oscilando entre Hobbes y Locke, escribe:

«Todos los antiguos hombres están originariamente en *posesión común* del suelo de la tierra entera (*communio fundi originaria*), (cada uno) con la voluntad de usarlo, que le corresponde por naturaleza (*lex iusti*); esta voluntad, debido al enfrentamiento inevitable por naturaleza del arbitrio de uno con el de otro, anularía todo uso del suelo, si no contuviera a la vez la ley para éste, según la cual puede determinarse a cada uno una *posesión particular* sobre el suelo común (*lex iuridica*). Pero la ley que distribuye lo mío y lo tuyo de cada uno en el suelo no puede surgir, conforme al axioma de la libertad exterior, más que de una voluntad unificada *originariamente y a priori* (que no presupone para tal unificación ningún acto jurídico), por consiguiente, sólo puede surgir en el estado civil (*lex iustitiae distributivae*), que sólo determina lo que es *legítimo*, lo que es *jurídico*, lo que es *de derecho*. –Ahora bien, en este estado, es decir, antes de la fundación del estado civil y con vistas a él, por tanto, *provisionalmente*, es un *deber* proceder conforme a la ley de la adquisición exterior; por tanto, la voluntad tiene también *capacidad* jurídica para obligar a cada cual a reconocer como válido el acto de la toma de posesión y apropiación, aun cuando sólo sea unilateral; por consiguiente, es posible una adquisición provisional del suelo con todas sus consecuencias jurídicas»<sup>194</sup> [cursivas del autor].

---

<sup>192</sup> I. Kant, *La metafísica...*, ed. cit., p. 71 [Ak, VI, 257].

<sup>193</sup> *Ibid.*, p. 73 [Ak, VI, 258] [cursivas del autor]. Estas y otras declaraciones contiguas lo acercan, según veremos en el próximo apartado, a Locke. Retengamos ahora el siguiente razonamiento: «¿Hasta dónde se extiende la facultad de tomar posesión de un suelo? Hasta donde llegue la capacidad de tenerlo en su potestad, es decir, hasta donde pueda defenderlo el que quiera apropiárselo; como si el suelo dijera: si no podéis protegerme, entonces no podéis disponer de mí. [...] ¿Es necesaria la transformación del suelo para adquirirlo (construcciones, cultivo, drenaje, etc.) ¡No! Porque, dado que estas formas (de especificación) son sólo accidentes, no constituyen objeto alguno de posesión inmediata y sólo pueden pertenecer a la posesión del sujeto, en la medida en que la sustancia le haya sido reconocida previamente como suya». *Ibid.*, pp. 81 y s. [Ak, VI, 265].

<sup>194</sup> *Ibid.*, pp. 84 y s. [Ak, VI, 267].

Justificamos la larga cita por atención a esos giros tan característicos del liberalismo en general, según los cuales lo que por un lado es afirmado, por el otro es matizado o incluso negado. Primero se nos dice que «todos los hombres» tienen algún derecho – eminentemente, el derecho a la propiedad-; se nos presenta tal derecho como garantía de seguridad ante un conflicto inevitable; esa seguridad –legal- viene fijada por un estado jurídico al que tenemos la obligación de llegar y perpetuar; mientras eso no ocurra, «el acto de la toma de posesión y apropiación» *unilateral debe* ser considerado vinculante, ahora, y sobre todo en el futuro. Preguntamos entonces: ¿Es esto esencialmente distinto del ideal rawlsiano de una *democracia de propietarios*?<sup>195</sup>

Kant nos allana el camino de vuelta a Rawls cuando asume como un *factum* la desigualdad económica y social –tanto natural como, luego, avalada jurídicamente- y sostiene que, *por el bien de una sociedad que ha de conservarse perpetuamente*, «es lícito al gobierno obligar a los poderosos a procurar los medios de subsistencia a quienes son incapaces de ello, incluso en lo que se refiere a las necesidades más básicas»<sup>196</sup>. Los *incapaces* son, para Kant, los no propietarios, los no *independientes*, según hemos visto. ¿Y qué decía Rawls al respecto? Lo hemos copiado ya<sup>197</sup>:

---

<sup>195</sup> En la página 86, al hilo de la discusión kantiana acerca de si la delimitación primera, trabajo o conformación de un terreno otorga título de adquisición sobre éste, Cortina y Conill anotan que, «según parece, hay que pensar aquí en Rousseau [...], puesto que Kant no atendió a Locke como filósofo del derecho ni de la política». Considerando lo que ya se ha dicho sobre la propiedad en Kant y comparándolo con lo que se dirá luego al repasar el concepto de propiedad privada lockeano, esta afirmación es, cuando menos, inesperada. Si bien es cierto que aquella idea es también materia de discusión en Rousseau –lo veremos en 1.3.-, no lo es menos que aquí Kant, en realidad, no puede estar pensando en un «primer trabajo» sobre una *tierra de nadie*, dado que, apenas unas líneas después y a lo largo de esos pasajes [Ak, VI, 268-270], Kant insiste en que ese «objeto exterior, que en cuanto a la sustancia es lo suyo de alguien, es *propiedad (dominium)* de aquel al que son inherentes todos los derechos a esta cosa (como los accidentes a la substancia), de la que el propietario (*dominus*) puede disponer a su antojo». *Ibid.*, p. 88 [Ak, VI, 270] [cursivas del autor]. Esto es: puede dejar sin laborar un terreno, puesto que, como hemos visto, para Kant trabajar la tierra no da, ni antes ni después, ningún derecho de propiedad. (Precisamente el par *substancia/accidente* se aplica aquí para poner en claro que trabajarla –modificar el accidente- no altera la posesión de la tierra –en tanto que *substancia*.) Y, lo que es más importante todavía para el caso: no puede pretenderse que Kant esté diciendo aquí únicamente que la propiedad sólo es tal si es reconocida entre personas como una suerte de derecho natural entre iguales, pues antes ha dejado escrito que, aunque como postulado –no empírico, por tanto- la naturaleza «es una *posesión común originaria*», lo cierto es más bien que en un estado *todavía* no civil «un acto del arbitrio» inaugura, *unilateralmente*, toda «adquisición originaria» sobre cualquier «cosa corporal en el espacio, [...] también un suelo determinado». *Ibid.*, pp. 78 y s. [Ak, VI, 262 y s.]. De modo que, si hemos de leer a Rousseau en los términos propios de Kant, el ginebrino está pensando, según esto, más bien en el primer *propietario* de un terreno, no en el que primero lo trabaja. Kant, en cambio, da por buena la *propiedad originaria* –es incluso un deber conducente al estado jurídico- y desprecia el *mero* hecho de trabajarla.

<sup>196</sup> *Ibid.*, p. 159 [Ak, VI, 326] [cursivas añadidas].

<sup>197</sup> J. Rawls, *El liberalismo político*, ed. cit., p. 335.

«Entre las libertades básicas de la persona está el derecho a tener y a usar en exclusiva propiedad personal. El papel de esta libertad es permitir una base material suficiente para un sentido de la independencia personal y del autorrespeto, sentidos ambos que resultan esenciales para el desarrollo y el ejercicio de las facultades morales».

Sin «una base material suficiente» no hay «independencia personal» (*propiedad personal*) ni autoestima, y sin esto resulta complicado desarrollar adecuadamente las facultades morales (capacidad para juzgar de lo justo y de lo bueno). Rawls ha hablado –no dejemos de subrayarlo– de blindar la protesta vinculada a la desigualdad económica, y ha responsabilizado a cada uno de su suerte en este sentido. De igual modo, el filósofo estadounidense ha repetido incansablemente la fórmula «miembros plenamente cooperantes de una sociedad», *a lo largo de un ciclo vital*. Los elementos de la cooperación, según los hemos interpretado, cruzan, por un lado, los conceptos de lo razonable y lo racional con, por otro lado, las ideas de la igualdad y la libertad, valiendo entre ellos como punto de engarce las dos facultades morales de las personas. Si hemos insistido en cómo la relación teórica con lo igual es, cuando menos, turbia en lo económico, y si hemos sugerido que entre los bienes primarios y las libertades básicas existe una relación vertical que afecta a esa misma igualdad atribuida a los *ciudadanos* entre sí, entonces es obligado decir algo más acerca de las libertades básicas y su primacía en Rawls.

### **1.2.2.3. Y otra excepción: la igualdad de oportunidades, no tan *esencial*.**

El otro elemento de la cooperación social es, como decimos, lo racional entendido como «la capacidad para albergar una concepción del bien». Su definición en *El liberalismo político* enuncia que se trata de «la capacidad para formar, para revisar y para perseguir racionalmente una tal concepción, esto es, una concepción de lo que consideramos una vida humana que valga la pena»<sup>198</sup>. «El paso siguiente –escribe en el mismo lugar, la conferencia VIII, “Las libertades básicas y su primacía”– consiste en considerar las dos

---

<sup>198</sup> *Ibid.*, p. 339.

facultades morales como condiciones necesarias y suficientes para que pueda contarse a alguien como miembro pleno e igual de la sociedad *en cuestiones de justicia política*» [cursivas añadidas].

¿Es, pues, el caso que si un ciudadano carece de *independencia* económica –o si la pierde *irresponsablemente*- no va a poder desarrollar sus facultades morales –ni capacidad para entender de lo justo ni, particularmente, de lo bueno- y, *en consecuencia*, no va a contar como *ciudadano pleno* –sin más aptitud que la estoica aceptación de su (mala) fortuna? ¿Qué clase de *teoría de la justicia* se reservaría una condena semejante *para cada una de sus fases*? Si bien es cierto que Rawls nunca abandona la remisión al principio de diferencia<sup>199</sup>, lo es igualmente que ni éste es un principio de redistribución económica ni tiene el mismo peso que, con el tiempo, va a otorgarle a la idea de una concepción *política* de la justicia. Pero, ¿qué clase de *igualdad* y de *libertades políticas –y civiles-* les queda a unos *ciudadanos* que, en rigor, ya no pueden tenerse por *miembros plenamente cooperantes*? Aparte de lo que ya se ha dicho, la noción rawlsiana de «esencias constitucionales» va a resultar sugestiva.

En efecto, Rawls pretende «identificar una clase de cuestiones políticas fundamentales» para que su concepción política de la justicia sea «completa»<sup>200</sup>. Entre aquellas *esencias*,

---

<sup>199</sup> En *Justicia como equidad: una reformulación*, el filósofo norteamericano enuncia así sus dos principios de la justicia: «a) cada persona tiene el mismo derecho irrevocable a un esquema plenamente adecuado de libertades básicas e iguales que sea compatible con un esquema similar de libertades para todos; y b) las desigualdades sociales y económicas tienen que satisfacer dos condiciones: en primer lugar, tienen que estar vinculadas a cargos y posiciones abiertos a todos en condiciones de igualdad equitativa de oportunidades; y, en segundo lugar, las desigualdades deben redundar en un mayor beneficio de los miembros menos aventajados de la sociedad (el principio de diferencia)». J. Rawls, *Justicia como equidad...*, ed. cit., p. 74. Se ha señalado ya que el carácter póstumo de esa obra impide, más que cualquier otra circunstancia, una valoración cerrada de lo que allí se dice. Pero también hemos indicado cómo, en lo esencial, *El liberalismo político* puede seguir siendo considerado un documento definitivo para no pocas de las cuestiones que estamos tratando. Ahí se explican –precisamente en la Conferencia VIII, “Las libertades básicas y su primacía”, § 8- las razones del autor para reformular los dos principios por contraste a como aparecieron en *Teoría de la justicia*. La clave para interpretar ese pasaje radica, de nuevo, en cómo maneja Rawls su noción de las dos facultades morales: su ejercicio pleno ya no es un *bien* destacable, sino, en todo caso, una *condición* del bien de que se trate. Si hay autonomía, entonces la concepción del bien que se deriva de un desarrollo adecuado de dichas facultades es permisible. Si no la hay, ni siquiera puede darse semejante derivación. «Es decir, los ciudadanos han de actuar justa y razonablemente, según lo requieran las circunstancias. En particular, su conducta justa y honorable (y plenamente autónoma) les hace, como diría Kant, dignos de la felicidad; hace que sus logros sean plenamente admirables y sus gustos, completamente buenos». J. Rawls, *El liberalismo político*, ed. cit., p. 371.

<sup>200</sup> «Es de la mayor urgencia para los ciudadanos alcanzar un acuerdo práctico en el juicio acerca de las esencias constitucionales». *Ibid.*, p. 262. Tanto esto, como lo que seguirá, está tomado de la Conferencia VI, “La idea de una razón pública”, § 5, en *ibid.*, pp. 262-265.

incluye como de segundo tipo<sup>201</sup> la «igualdad de derechos y libertades básicos de los ciudadanos que las mayorías legislativas han de respetar, tales como: el derecho al voto y a la participación política, libertad de culto, libertad de pensamiento y de asociación, así como las tutelas proporcionadas por el imperio de la ley». Entonces, reclama nuestra perspicacia para no confundir «los principios de justicia que definen la igualdad de derechos y libertades básicos» con «los principios reguladores de asuntos básicos de justicia distributiva tales como la igualdad de movimientos y la igualdad de oportunidades, las desigualdades sociales y económicas y las bases sociales del autorrespeto». Finalmente, se manifiesta a viva luz otra excepción a una regla (en este caso, nada menos que *esencial*), excepción tanto más molesta cuanto que trata, como de costumbre, de asuntos de igualdad y desigualdad (en última instancia, económica):

«Un principio definidor de los derechos y libertades básicos cubre el segundo tipo de esencias constitucionales. *Pero*, mientras que algún principio de oportunidades es, sin duda, una esencia de ese tipo (por ejemplo, un principio que exigiera al menos libertades de movimientos y libre elección de empleo), la *igualdad equitativa de oportunidades, tal como la he definido, va más allá de eso, y no puede considerarse constitucionalmente esencial*. Análogamente, aunque un mínimo social que cubra las necesidades básicas de todos los ciudadanos es también una esencia constitucional, lo que yo he llamado el “principio de diferencia” es más exigente, y *no puede considerarse tampoco constitucionalmente esencial*» [cursivas añadidas].

Justifica Rawls dicha excepción señalando que «la estructura básica de la sociedad desempeña dos papeles coordinados». En el primer papel, cubierto por las libertades básicas y sus principios, «la estructura define y garantiza derechos y libertades básicas iguales para todos los ciudadanos e instituye procedimientos políticos justos». En el segundo, en cambio, la estructura básica de la sociedad *perfila* «las instituciones fundamentales de justicia social y económica que resultan *adecuadas para unos ciudadanos que son libres e iguales*. El primer papel se ocupa del modo en que se adquiere el poder político y de los límites de su ejercicio» [cursivas añadidas]. El intérprete malpensado podría sospechar que lo que trata de hacer Rawls es “agasajar al

---

<sup>201</sup> Del primer tipo son los «principios fundamentales que definen la estructura general del estado y el proceso político: los poderes legislativo, ejecutivo y judicial; [y] el alcance de la regla de mayoría».



rico” para que también él acepte el consenso en los términos propuestos. Pero tal planteamiento no es ni siquiera necesario: «A la luz de los arreglos constitucionales, y de su funcionamiento práctico, puede verse más o menos si las esencias constitucionales que cubren las libertades básicas han sido satisfechas. Si los objetivos y principios que cubren las desigualdades sociales y económicas han sido o no realizados es, empero, más difícil de decir». Como viéramos en el caso de la desobediencia civil aplicada a asuntos de controversia económica, también ahora el lenguaje empleado por Rawls es inquietantemente desalentador:

«Esos asuntos están casi siempre abiertos a *amplias diferencias de opinión* razonable; descansan en *complicadas inferencias* y en *juicios intuitivos* que nos exigen evaluar *información compleja* sobre asuntos sociales y económicos *magramente comprendidos*. De manera que, *aunque* ambos tipos de cuestiones tienen que discutirse en términos de valores políticos, podemos esperar un mayor grado de acuerdo acerca de la satisfacción de los principios de las libertades y derechos básicos que acerca de la realización de los principios de justicia social y económica» [cursivas añadidas].

El profesor de Harvard concluye este pasaje con sus «cuatro razones» para exceptuar la regulación de las desigualdades –siempre naturalizadas por su teoría- de una consideración constitucionalmente esencial: responden a un papel *diferente* en el seno de una estructura básica social; fijar las esencias relativas a las libertades básicas es *más urgente*; valorar su efectivo cumplimiento es *harto más fácil*; y «es, con mucho, más fácil conseguir un acuerdo» a este respecto. «Estas consideraciones –apostilla Rawls- explican por qué la libertad de movimientos y la libertad de elección de empleo, así como un mínimo social que cubra las necesidades básicas de los ciudadanos, cuentan como esencias constitucionales», a diferencia de lo que ocurre con el principio de la equitativa igualdad de oportunidades y el principio de diferencia. Sólo el primer principio de la justicia, según esto, se considera *esencial* (y no únicamente *prioritario*, como sugiere el orden lexicográfico impreso en la posición original). Las «necesidades básicas de los ciudadanos», entretanto, no parecen otra cosa que meros medios de subsistencia, como por otro lado ya hemos sugerido arriba. Pero, recuérdese, si un plan de vida mal conducido –o diseñado de acuerdo con expectativas que hacen vivir al ciudadano *por encima de sus posibilidades*- socava incluso este «mínimo social» del

que habla Rawls, el filósofo estadounidense no encuentra mejor receta que atribuir irresponsabilidad al afectado. La guinda al pasaje la pone el autor cuando escribe que tal planteamiento tiene «poco que decir acerca de muchas materias económicas y sociales que los cuerpos legislativos deben considerar a diario». «Para resolver esos problemas – zanja Rawls-, más particulares y concretos, resulta normalmente más razonable rebasar el ámbito de la concepción política y de los valores expresados en sus principios, e invocar *valores no políticos* que esa concepción no puede incluir» [cursiva añadida]. Si todavía quedaba alguna duda acerca de cómo Rawls margina lo económico a mero componente de «doctrinas comprensivas» -metafísicas-, ésta acaba de disolverse. Cosa que, por lo demás, el profesor de Harvard celebra:

«[...] en tanto haya un acuerdo firme acerca de las esencias constitucionales, y en tanto los procedimientos políticos establecidos sean razonablemente considerados justos, podrá mantenerse con normalidad una cooperación política y social voluntaria entre ciudadanos libres e iguales».

Abrigamos la presunción de haber dicho ya bastante sobre la cuestión de la igualdad en el –supuesto- liberalismo igualitario de Rawls. Pero, a todo esto, ¿qué ocurre con la libertad? ¿Tenemos razones suficientes para seguir juzgándola como fuente de privilegios y desigualdades económicas? Si hemos procedido oportunamente en nuestra exposición, tal vez nuestras idas y venidas hayan servido para poner en claro que, como se dijo, y aunque se modifiquen algunos supuestos auxiliares, los planteamientos de *Teoría de la justicia* y *El liberalismo político* no son esencialmente distintos en lo que a nuestro tema –económico- se refiere. Pero, mucho más interesante que esto, nos parece que ahora vamos a poder reseguir ese hilo mejor y más cómodamente.

En *Justicia como equidad: una reformulación*, Rawls anota que «las desigualdades sociales y económicas en las perspectivas de los ciudadanos a lo largo de toda su vida» son su «principal preocupación» teórica. Pero inmediatamente después señala que, para llegar a «un principio que regule» tales desigualdades, el método consiste en recurrir «a nuestras más firmes convicciones razonadas sobre derechos y libertades básicas iguales, sobre el valor equitativo de las libertades políticas y sobre la igualdad equitativa de

oportunidades»<sup>202</sup>. Mucho de lo que aquí se indica ya ha sido comentado. Pero todavía tenemos que decir algo más sobre las libertades básicas y su primacía si queremos estar seguros de interpretar correctamente su doctrina de la propiedad privada junto con su idea de los ciudadanos como *libres e iguales*<sup>203</sup>. Recuérdese, antes de nada, que una democracia de propietarios no tenía por objeto tanto la garantía de un «mínimo social», cuanto una *dispersión amplia* –no igual- de la propiedad. Pero, ¿es más bien, como parece, lo uno respuesta de lo otro? Si es así, Rawls se enfrenta a un dilema mayor.

### 1.2.3. ‘Libertad’ es una palabra tolerada.

#### 1.2.3.1. Pluralidad sí, pero de bienes liberales.

«El problema de determinar las libertades básicas y de fundar su primacía –escribe en la Conferencia VIII de *El liberalismo político*- puede entenderse como el problema de definir términos equitativos apropiados de cooperación sobre la base del mutuo respeto»<sup>204</sup>. Rawls evoca los orígenes del liberalismo filosófico como portaestandarte de la tolerancia religiosa tras las guerras europeas de los siglos XVI y XVII, y recuerda que, «en una sociedad democrática moderna, la existencia de tan diversos estilos de vida ha de verse como una circunstancia normal que no puede eliminarse por la vía del uso

---

<sup>202</sup> J. Rawls, *Justicia como equidad...*, ed. cit., p. 72.

<sup>203</sup> Demos paso a un nuevo fogueo antes de abordar definitivamente la materia: «Puesto que partimos de la tradición del pensamiento democrático, no podemos menos de concebir a las personas como libres e iguales. La idea básica es que en virtud de sus dos facultades morales (una capacidad para un sentido de la justicia y para una concepción del bien) y de las facultades de la razón (de juicio, pensamiento, y las inferencias vinculadas con estas facultades), *las personas son libres*. El poseer esas facultades *en el grado mínimo requerido para ser miembros plenamente cooperantes de la sociedad* hace a las personas iguales». J. Rawls, *El liberalismo político*, ed. cit., p. 49. Lo que Rawls no discute satisfactoriamente –eso es lo que tratamos de demostrar- es que tales condicionantes del “pensamiento democrático-liberal tradicional” –desde Aristóteles, se diría, hasta John St. Mill- pasan como un rodillo por encima de quienes no tienen ni recursos ni *oportunidades reales* para desarrollar su razón –según se la ha estipulado- o, ya según Rawls, aquellas dos “facultades morales” que van a perfilar los “intereses superiores” de los ciudadanos *plenos*. (Con el permiso de Schumpeter, damos por válida la referencia apuntada que va de Aristóteles hasta, al menos, J. St. Mill: «[...] los argumentos que [Aristóteles] aduce en favor de la propiedad privada y de la familia y contra el comunismo han tenido mucho más éxito: suenan casi igual que los argumentos de los liberales de clase media del siglo XIX». J. A. Schumpeter, *Historia del análisis económico* [trad. de M. Sacristán], Barcelona, Ariel, 1971, pp. 95 y s.)

<sup>204</sup> *Ibid.*, p. 340.

autocrático del poder». Pero como ocurría con el Locke de *Carta sobre la tolerancia*<sup>205</sup>, la tolerancia esgrimida ahora por el “liberalismo igualitario” de Rawls es tolerante – nada menos, y nada más- con los estilos de vida –concepciones del bien- liberales<sup>206</sup>:

«El liberalismo acepta la pluralidad de concepciones del bien como un hecho de la vida moderna, supuesto, obvio es decirlo, que esas concepciones respeten los límites definidos por los principios de justicia adecuados. Trata el liberalismo de mostrar tanto que la pluralidad de concepciones del bien es deseable, cuanto el modo en que un régimen liberal puede hallar acomodo para esa pluralidad extrayendo a un tiempo los beneficios de la diversidad humana»<sup>207</sup>.

---

<sup>205</sup> Suele subrayarse poco la negativa de Locke a considerar digno de tolerancia el credo no-cristiano, y aún el católico, amén del agnosticismo y, por supuesto, el ateísmo. Cfr. J. Locke, *Carta sobre la tolerancia*, Madrid, Tecnos, 1991, pp. 56 y ss.

<sup>206</sup> Por cierto que no otro es el talante de Chantal Mouffe en *La paradoja democrática. El peligro del consenso en la política contemporánea*, Barcelona, Gedisa, 2012. En particular, señala allí la filósofa belga: «Las concepciones que rechazan los principios del liberalismo deben excluirse. Principios antagónicos de legitimidad no pueden coexistir en el seno de una misma asociación política sin poner en cuestión la realidad política del Estado». *Ibid.*, p. 42. Toda la crítica en este sentido de Mouffe a Rawls se reduce al hecho de que el estadounidense elimina «la lucha democrática entre “adversarios”», negando así el carácter «constitutivo» y «dicotómico» de la política, que es, según la autora, el rasgo *agonista* por el que debería definirse toda comunidad humana. Pero esa “lucha democrática entre ‘adversarios’” debe darse, continúa Mouffe, «entre quienes comparten lealtad hacia los principios liberales democráticos pero defienden interpretaciones distintas respecto al tipo de relaciones e instituciones sociales que deben aplicarse». *Ibid.*, p. 46. No dice, pues, nada que no dijeran a este respecto Hamilton o Madison en *El Federalista* al hablar de diversas «facciones» en liza. En concreto, en el célebre Número X de aquel compendio de artículos redactados en pos de la incipiente *Unión* estadounidense, donde Madison critica, es cierto, el “espíritu de partido”, pero al mismo tiempo lo considera un «obstáculo insuperable», consustancial al ser humano. Así, el sistema de contrapesos que propone uno de los ideólogos más reputados del constitucionalismo estadounidense no es sino un gobierno *representativo* que vele por el *bien común*, entendido a la medida de la clase propietaria y valorando siempre negativamente la participación ciudadana directa: «[...] estas democracias [directas] han dado siempre el espectáculo de su turbulencia y sus pugnas; por eso han sido siempre incompatibles con la seguridad personal y los derechos de propiedad [...] Los políticos teóricos que han patrocinado estas formas de gobierno han supuesto erróneamente que reduciendo los derechos políticos del género humano a una absoluta igualdad, podrían al mismo tiempo igualar e identificar por completo sus posesiones, pasiones y opiniones. Una república, o sea, un gobierno en que tiene efecto el sistema de la representación, ofrece distintas perspectivas y promete el remedio que buscamos». A. Hamilton, J. Madison y J. Jay, *El federalista* [trad. de D. Blanch y R. Máiz], Madrid, Akal, 2015, nº 10 [“Cómo quebrar y controlar la violencia de una facción”] (véase, asimismo, el nº 51, también obra de Madison: “La separación de poderes: frenos y equilibrios estructurales que resultan de combinar los principios republicanos con el sistema federal”). Lo más peculiar en el caso de Mouffe es, sin duda, que denomine su proyecto “democracia radical y plural” y sin embargo no quiera oír hablar de más *antagonismos* que los engendrados en una sociedad *liberal* y ceñidos a *ese* «marco teórico» (luego los “adversarios” ya no serían “antagónicos”, sino “agónicos”). Bien es verdad que trata de profundizar en la apelación moderno-liberal a la “igualdad y libertad” de las personas, pero en su empeño parece ignorar que dicho proyecto tiene más de *liberal-representativo* que de *democrático-participativo*.

<sup>207</sup> J. Rawls, *El liberalismo político*, ed. cit., pp. 340 y s.

Todo esto viene fijado por la inmediata remisión –ahora sí- a la “posición original”, que aparece como tema desarrollado por primera vez en *El liberalismo político* justo en este paso de la Conferencia VIII. Prosigue Rawls: «La idea directriz es que la posición original vincula la concepción de la persona y la concepción, asociada a ella, de la cooperación social con determinados principios específicos de justicia. (Esos principios definen lo que antes llamé “términos equitativos de la cooperación social”.)»<sup>208</sup>. A estas alturas, deberíamos tener ya una idea clara de lo que quiere decir Rawls con «cooperación equitativa». (Racionalidad, razonabilidad, eficiencia, estabilidad y, sobre todo, desigualdad son, al menos, algunos de los principales conceptos que deberíamos haber sido capaces de asociar adecuadamente –con todas sus implicaciones y contradicciones- a lo que ahora discute nuestro autor: el *pluralismo* viene fijado en los términos de una posición original concebida al modo liberal.) En cualquier caso, Rawls vuelve con su distinción entre «autonomía plena» y «autonomía racional», y escribe:

«[...] autonomía racional es actuar meramente a partir de nuestra capacidad para ser racionales y a partir de una determinada concepción del bien que albergamos en un momento dado. La autonomía plena, en cambio, incluye no sólo esa capacidad para ser racionales, sino también una capacidad para promover nuestras concepciones del bien por vías consistentes con el respeto de los términos equitativos de la cooperación social, esto es, con el respeto de los principios de justicia»<sup>209</sup>.

Empezamos a comprender que Habermas tenía razón al señalar que la autonomía política de los ciudadanos rawlsianos está al servicio exclusivo del mantenimiento del orden público<sup>210</sup>. En efecto, la “autonomía plena” refiere a la condición de los ciudadanos «en una sociedad bien ordenada», y según lo dicho, su buen uso (razonable)

---

<sup>208</sup> *Ídem*.

<sup>209</sup> *Ibid.*, p. 343.

<sup>210</sup> Pero en el caso de Rawls, y que el mismo Habermas aceptará, dicho “orden” se concibe bajo premisas liberales. «Quienes son plenamente autónomos –escribe Rawls- son los ciudadanos iguales de una sociedad bien ordenada, *porque aceptan libremente las restricciones de lo razonable* y, al hacerlo, su vida política refleja esa concepción de la persona que considera fundamental su capacidad para la cooperación social. *La plena autonomía de los ciudadanos activos* es la expresión del ideal político que hay que realizar en el mundo social». *Ídem* [cursivas añadidas]. Considérese que, en la última frase, y singularmente en la expresión “ciudadanos activos”, resuena llamativamente el argumento kantiano según el cual no todos los que viven en un Estado son ciudadanos *plenos* del mismo (en rigor, Kant ni siquiera los considera ciudadanos), lo cual, además, niega su capacidad para la autonomía política y, en última instancia, los expulsa de la condición de *dignos* (por económicamente *dependientes*).

convierte a la persona en «alguien en quien puede confiarse como miembro plenamente cooperante de la sociedad a lo largo de un ciclo vital completo». Todo lo que, a este respecto, se dice de las partes en la posición original es que «las restricciones de lo razonable les vienen sencillamente de fuera»; pero este artificio rawlsiano –que él mismo pone en duda, por cierto<sup>211</sup>– sólo puede significar que la concepción de la justicia *política* está al servicio de la concepción del bien *liberal*:

«[...] podemos decir que las partes en la posición original, como representantes racionales que son, son racionalmente autónomos en dos aspectos. En primer lugar, en su deliberación no se les exige que apliquen cualesquiera principios primordiales o previos sobre lo justo y la justicia o que se dejen guiar por ellos. En segundo lugar, al llegar a un acuerdo acerca de qué principios de justicia hay que adoptar entre las alternativas disponibles, las partes deben orientarse exclusivamente por lo que crean que constituye el bien de las personas que representan, en la medida en que se lo permitan los límites informativos»<sup>212</sup>.

Con estos nuevos lentes, leamos este largo pasaje:

«Hay que distinguir cuidadosamente dos partes de la posición original. Esas partes corresponden a las dos facultades de la personalidad moral [capacidad para entender de lo justo y de lo bueno, suele decir], o a lo que he llamado “la capacidad para ser razonable” y “la capacidad para ser racional”. Mientras que la posición original, globalmente considerada, representa ambas facultades morales, y representa por consecuencia la concepción plena de la persona, las partes, en tanto que representantes racionalmente autónomos de las personas de la sociedad, *se limitan a representar lo racional*: las partes se ponen de acuerdo en torno a los principios que creen mejores para sus representados, a los cuales entienden –en la medida en que las partes puedan conocer esas cosas- *a partir de la concepción del bien por ellos albergada y de su capacidad para formar, revisar y perseguir*

---

<sup>211</sup> «Uso la distinción entre las dos partes de la posición original que corresponden a lo razonable y a lo racional como una manera vívida de formular la idea de que esa posición capta conceptualmente la *plena* concepción de la persona. Espero que eso evite varias malinterpretaciones de esa posición, por ejemplo, la de que se concibe como moralmente neutra, o la de que sólo capta la noción de racionalidad, corolario de lo cual sería que la justicia como equidad intentaría seleccionar principios de justicia fundándose meramente en una concepción de la elección racional tal como se entiende ésta en la teoría económica y en la teoría de la decisión. Desde una perspectiva kantiana, tal intento está fuera de lugar, y es incompatible con su concepción de la persona» [cursiva del autor]. *Ibid.*, p. 343n.

<sup>212</sup> *Ibid.*, p. 344.

*racionalmente una tal concepción*. Lo razonable, la capacidad de las personas para tener un sentido de justicia, *que en este contexto no es sino su capacidad para respetar los términos equitativos de la cooperación social*, es representado por las varias restricciones a las que están sometidas las partes en la posición original [señaladamente, el conocimiento de la propia concepción del bien del representado, así como su posición social o *status*], así como por las condiciones impuestas al acuerdo al que han de llegar [político, *no metafísico*]. Cuando los principios de justicia adoptados por las partes son *reconocidos* por ciudadanos iguales [iguales *en tanto que ciudadanos*], que actúan en la sociedad *de acuerdo con ellos*, puede decirse que los ciudadanos actúan con plena autonomía»<sup>213</sup>.

Poco más puede decirse en este momento a favor de la crítica de Habermas, salvo lo que ya hemos dicho a lo largo de estas páginas y que el alemán, como veremos, eludirá: lo que se pone en jaque con el liberalismo *político* de Rawls es, entre otras cosas pero sobre todo, la crítica a la economía política, a la configuración de un *orden* que alberga “concepciones del bien” específicamente liberales. Se comprenden ahora los esfuerzos del filósofo estadounidense –principio de diferencia e invocación a *lo político*– para ganar con su teoría el consenso de los perjudicados por el sistema capitalista.

### 1.2.3.2. El *silencio* siempre estuvo en la “posición original”.

Pero digamos todavía que la noción de bienes primarios la introduce el profesor de Harvard porque, según dice, de otro modo los representantes de los ciudadanos no sabrían cómo orientarse a la hora de deliberar sobre el bien, dado que ignoran las concepciones en este punto de sus representados. Tal “criterio viable” ha dado la pauta para acordar aquellos dos principios de la justicia *con el fin de que* los ciudadanos puedan desarrollar su idea del bien, así como sus dos facultades morales. La segunda facultad moral estipulada por Rawls –la capacidad para albergar una concepción del bien– se escinde ahora en *medio y parte* de una concepción del bien. En el primer caso, se explica como «el adecuado desarrollo y ejercicio de esa capacidad, según lo exijan las circunstancias». Así, en tanto que *medio*, dicha facultad puede usarse para corregir la concepción del bien personal –la libertad de conciencia, como eminente *libertad básica*,

---

<sup>213</sup> *Ibid.* p. 342 [cursivas añadidas].

servirá a ese propósito. En el segundo caso –la facultad como parte-, la concepción del bien es tal que describe lo que, *para el ciudadano*, es bueno en sí mismo, siempre «dentro de los límites fijados por las libertades básicas» –también aquí la libertad de conciencia estará al servicio de corregir el punto de vista personal, si es preciso. Para la primera facultad moral –la capacidad para albergar un sentido de justicia-, Rawls explicita que «cualesquiera razones que impulsen a las partes a adoptar [en la posición original] principios que garanticen el desarrollo y el ejercicio» de dicha facultad, tienen que restringirse a «consideraciones relativas a la promoción y la satisfacción de las determinadas concepciones del bien que albergan las personas que representan, ya como medio, ya como parte de esas concepciones»<sup>214</sup>.

Quizá sea en este lugar donde, después de todo y pese a las dificultades, mejor se comprenda el uso por parte de Rawls de los conceptos de lo racional y lo razonable, el bien y lo justo (la libertad y la igualdad, en fin). Por un lado, vimos cómo el filósofo estadounidense nos alentaba a no considerar lo razonable como atributo de las partes en la posición original –pese a que dicha consideración sobrevolaba sin margen de error aquella deliberación. Ahora, para *robustecer* su noción de «estabilidad» en una sociedad bien ordenada –para que los ciudadanos *acepten* el consenso planteado-, nos invita a tomarlo en cuenta –así como la idea asociada de una capacidad para el sentido de la justicia o noción de igualdad:

«[...] las partes entienden la desarrollada capacidad para albergar un sentido de justicia como un medio para el bien de quienes ellos representan. Es decir, un esquema de cooperación social justa promueve las determinadas concepciones del bien de los ciudadanos; y un esquema estabilizado por un efectivo sentido público de justicia es un medio mejor para este fin que un esquema necesitado de un severo y costoso aparato de sancionamiento penal, sobre todo si ese aparato resulta peligroso para las libertades básicas»<sup>215</sup>.

Dicho de otro modo: si se comprende que la desigualdad que, *eventualmente*, regula el segundo principio de justicia es la mejor garantía posible de que los bienes primarios –y entre ellos, fundamentalmente, las libertades básicas y su primacía-, podrán ser

---

<sup>214</sup> *Ibid.*, p. 352.

<sup>215</sup> *Ibid.*, p. 354.



perseguidos de acuerdo con un plan de vida (estilo de vida) circunscrito a lo que dicta el primer principio de justicia –que el esquema de *libertades básicas* sea *compatible* con un esquema similar para todos-, entonces se aceptará semejante concepción política de la justicia. Pero eso es tanto como decir que, para salir de su situación de desigualdad, los ciudadanos no pueden tomar en cuenta la desigualdad, porque si lo hacen, su posición podría llegar a ser más desigual; el bien, *como racionalidad*, no debe hacer referencia más que a (determinadas) libertades básicas. Eso, y no otra cosa, es lo que da la medida de lo justo –y de lo igual. Mostrémoslo, una vez más, según se viene modelando desde la situación *original*, aceptando provisionalmente que, como quiere Rawls, las partes son sólo “racionalmente” autónomas.

Como representantes de los ciudadanos, orientan su deliberación atendiendo a dos «intereses superiores»: el *desarrollo* y el *ejercicio* de las dos facultades morales de los representados. Son intereses *básicos*, hasta el punto de que «alguien que no haya desarrollado y que no pueda ejercer las facultades morales en el grado mínimo requerido *no puede ser un miembro normal y plenamente cooperante de la sociedad a lo largo de un ciclo vital*»<sup>216</sup>. Por ello la pretensión de los representantes es adoptar principios que sirvan a aquellos intereses superiores. Sin embargo, les orienta un tercer interés «superior»: abogar por unas concepciones del bien, y *no otras*, dando incluso «margen a posibles cambios de mentalidad». Entra ahora en escena la evocación de lo justo, de lo razonable: «Puesto que se considera que aquellos intereses definen como razonables y racionales las necesidades de la gente, los propósitos de las partes no son egoístas, sino enteramente aptos y adecuados». Pero entra en escena como *fiduciaria* de la libertad: «[...] concuerda plenamente con la concepción de las personas como libres el que los ciudadanos deban instruir a sus representantes para que garanticen las condiciones que les permitan realizar y ejercer sus facultades morales y promover su concepción del bien, así como las bases sociales y los medios de su autorrespeto»<sup>217</sup>. En otro lugar ha escrito Rawls que el hecho de «poseer esas facultades en el grado mínimo

---

<sup>216</sup> *Ibid.*, p. 105 [Conferencia II, “Las facultades de los ciudadanos y su representación”] [cursivas añadidas]. No estará de más traer a colación el siguiente comentario de Held: «Si bien es claro que la inteligencia y la voluntad para aprender varían, la mayoría de las personas que se hallan por debajo del piso de participación en sus comunidades deben su situación a desventajas y barreras formales impuestas por el ambiente social que pueden ser compensadas con ciertos recursos –materiales, culturales o físicos». D. Held, *La democracia y el orden global...*, ed. cit., p. 245.

<sup>217</sup> J. Rawls, *El liberalismo político*, ed. cit., p. 137.

requerido para ser miembros plenamente cooperantes de la sociedad hace a las personas iguales»<sup>218</sup>. Pero sucede que, de entre los bienes primarios que, como “criterio viable”, manejan los representantes en su deliberación, la primacía se la llevan las *libertades básicas*: libertad de pensamiento y libertad de conciencia; las libertades determinadas por la libertad de asociación, así como las libertades determinadas por la libertad y la integridad de la persona, y los derechos y libertades amparados por el imperio de la ley<sup>219</sup>.

Aquí tenemos que hacer un breve alto en el camino para mostrar un cambio en la formulación de las últimas libertades básicas que, en caso de pasar desapercibido, dificultaría el logro de nuestro objetivo en este apartado. Y es que, si comparamos esta lista de libertades básicas con la que, según vimos arriba, ofrecía Rawls en *Teoría de la justicia*, notaremos una ausencia llamativa. Si aquí, en *El liberalismo político*, dice «derechos y libertades amparados por el imperio de la ley», y antes aún hemos podido leer «tutelas proporcionadas por el imperio de la ley», en *Teoría de la justicia* escribía abiertamente lo siguiente: «*el derecho a la propiedad personal* y la libertad respecto al arresto y detención arbitrarios, tal y como está definida por el concepto de estado de derecho»<sup>220</sup>. En general, pocas menciones aparecen explícitamente en su segunda gran obra a este derecho a la propiedad, pero es evidente que marca el latido del corazón de su doctrina. De modo que, para nuestro contexto, tengamos presente que forma parte del bloque de libertades básicas que ahora son centro de nuestra atención.

Esas libertades se comprenden como garantes del desarrollo y pleno ejercicio de las dos facultades morales en «los dos casos fundamentales». Esto es: la *libertad política* y la *libertad de pensamiento* garantizan la aplicación de los principios de justicia en la *estructura básica*, por un lado, y la *libertad de conciencia* y la *libertad de asociación* aseguran, por otro lado, que *el ciudadano* pueda deliberar racionalmente acerca de su propia concepción del bien. (Las restantes libertades básicas –libertad e integridad de la persona; derechos y libertades cubiertos por el imperio de la ley, o sea, propiedad privada personal, entre otros- sustentan las anteriores.)

---

<sup>218</sup> *Ibid.*, p. 49 [Conferencia I, “Ideas fundamentales”].

<sup>219</sup> El listado se ofrece en *ibid.*, p. 328.

<sup>220</sup> J. Rawls, *Teoría de la justicia*, ed. cit., p. 68 [cursiva añadida].

En eso consiste el «esquema plenamente adecuado» del que habla el primer y *prioritario* principio de la justicia. «En conjunto –resuelve Rawls-, la posesión de esas libertades básicas define el estatus común y garantizado de la igual ciudadanía en una sociedad democrática bien ordenada»<sup>221</sup>. Al parecer, pues, con esto es suficiente para que los ciudadanos puedan ser considerados libres e iguales, para que puedan desarrollar sus dos facultades morales y para que, en fin, la resolución de un consenso por superposición pueda pensar en ellos y en sus concepciones del bien como dignas de ser defendidas. Un primer problema es que, antes de llegar a esta situación de consenso por superposición, los “moradores artificiales” de la posición original *ya* han considerado a las personas según estas facultades y según unos criterios para pensar las concepciones del bien *en los mismos términos* que se exigen después. Por decirlo a la manera de Nietzsche, el constructivismo político del profesor de Harvard esconde la piedra detrás de un árbol y después se enorgullece de “descubrirla” allí donde la puso. De esto trataba, como se recordará, uno de los puntos fuertes de la crítica de Habermas (y Nussbaum) al contractualismo rawlsiano: los teóricos del contrato social necesitan blindar la concepción de la persona y de la estructura básica para luego poder decir que se han obtenido, de acuerdo con ese procedimiento<sup>222</sup>, unos resultados justos.

Pero hay otra cuestión, vinculada a lo anterior y que en verdad el filósofo estadounidense no elude responder, y es la sospecha de que, después de tanto rodeo, los «medios materiales necesarios para que las personas puedan promover su bien» –aquel «mínimo social» cuya exploración nos ha traído hasta aquí<sup>223</sup>– son ignorados por su

---

<sup>221</sup> J. Rawls, *El liberalismo político*, ed. cit., p. 372.

<sup>222</sup> Escribe Rawls: «Los juicios son razonables y válidos si resultan de la correcta observación del procedimiento correcto y descansan sólo en premisas verdaderas». *Ibid.*, p. 133.

<sup>223</sup> Por un lado, entre los bienes primarios considera –si bien, subordinadamente- los ingresos y la riqueza. Pero por otro, en la lista de libertades básicas –principal bien entre los bienes primarios- aparece, según hemos explicitado, un derecho a la propiedad personal. El segundo le ha dado pie a hablar de una *democracia de propietarios*, pero ambos tienen la condición de ser sustento material para el desarrollo de los planes racionales de vida. Si hemos visto, no obstante, que, en tanto que bien primario general, dicho sustento se hace valer, en última instancia, en función de la responsabilidad del ciudadano, lo cual implica que, en caso de perderlo, tiene todas las puertas cerradas en punto a exigir una eventual reparación. No está claro, entonces, de qué manera el *derecho a la propiedad personal* haya de entenderse –en tanto que libertad básica- como sustento de las otras libertades básicas, según se ha apuntado hace un momento. Lo que sí es obvio es que no todas las libertades son igual de básicas ni habrán de contar como igualmente esenciales en una constitución jurídica. Así que, después de todo, tal vez sea el caso que aquel derecho a la propiedad, presuntamente universal y recogido nada menos que en el primer principio de justicia, no podrá ser ejercido, en la práctica, más que por un número determinado de ciudadanos.

concepción de la justicia. Rawls enfrenta la acusación de mera *formalidad* de su doctrina de la igual libertad ciudadana considerando lo siguiente:

«Muchos, particularmente los demócratas radicales y los socialistas, han sostenido que, aunque pueda parecer que los ciudadanos son efectivamente iguales, las desigualdades sociales y económicas que probablemente traerá consigo la inclusión en la estructura básica de las libertades básicas y de la equitativa igualdad de oportunidades serán desigualdades demasiado grandes. Quienes disfruten de mayores responsabilidades y mayores riquezas pueden controlar en su provecho el curso de la legislación»<sup>224</sup>.

Cuando analizábamos el capítulo dedicado a la “Igualdad de la libertad” (*Teoría de la justicia*, § 36), observábamos cómo Rawls desdramatizaba este mismo hecho: si los “mayores recursos privados” de unos afectan la participación política de otros, es el gobierno quien debe alimentar “debates públicos libres” «para conservar el valor justo de todas las libertades políticas», pero sin alterar la composición de los recursos. Y esto se afirmaba pese a que, a todas luces, lo que dice el primer principio de la justicia estaba siendo conculcado por las desigualdades que, teóricamente, el segundo principio de la justicia debería regular. La maniobra bien merece un análisis pormenorizado.

### **1.2.3.3. Hablemos del *valor* de la libertad.**

«Para responder a esta cuestión –escribe Rawls en *El liberalismo político*–, comencemos distinguiendo entre las libertades básicas y el valor de estas libertades: las libertades básicas vienen definidas por derechos y deberes institucionales que capacitan a los ciudadanos para hacer varias cosas, si lo desean, y que prohíben la interferencia de terceros»<sup>225</sup>. Esto es, una carta de derechos que, como en Kant, garantiza la seguridad en el ejercicio de las libertades recogidas en esos derechos. Pero, también como en el caso del filósofo de Königsberg, Rawls deja de fijarse repentinamente en la protección jurídica de *todos* los ciudadanos en materia económica:

---

<sup>224</sup> *Ibid.*, p. 362.

<sup>225</sup> *Ibid.*, pp. 362 y s.

«Evidentemente, la ignorancia y la pobreza, y, en general, la falta de medios materiales, impide que la gente ejerza sus derechos y aproveche las oportunidades abiertas por éstos. Sin embargo, antes de considerar que obstáculos de ese tipo restringen la libertad personal [!], nosotros optamos por considerar que afectan al valor de la libertad, es decir, a los beneficios que las personas sacan de sus libertades»<sup>226</sup> [cursivas añadidas].

Se había dicho que la apelación a la eficacia y al desarrollo tecnológico de una sociedad no ha de tener lugar en la consideración de las libertades básicas, como sí suele ocurrir con la cláusula del segundo componente del segundo principio de la justicia –principio de diferencia. Pero aquí nos vamos a encontrar exactamente con lo contrario:

«[...] el valor o los beneficios de la libertad no son los mismos para todos. Según permite el principio de diferencia, algunos ciudadanos tienen, por ejemplo, unos ingresos y una riqueza mayores, y por lo tanto mayores medios para conseguir sus objetivos. Cuando ese principio es satisfecho, sin embargo, el menor valor de la libertad queda compensado en el siguiente sentido: los medios de uso universal de que disponen los miembros menos aventajados de la sociedad a la hora de conseguir sus objetivos serían aún menores si las desigualdades sociales y económicas, medidas por el índice de bienes primarios, fueran distintas»<sup>227</sup>.

Vimos arriba cómo Rawls aseguraba que, en su concepción de la justicia, «no se asigna primacía alguna a la libertad como tal, como si el ejercicio de algo llamado “libertad” tuviera un valor preeminente y fuera el objeto capital, si no el único, de la justicia política y social». Ahora empezamos a comprender el significado de este aserto: no poder ejercer efectivamente una libertad básica no será tenido en cuenta a la hora de decidir si los ciudadanos son igualmente libres o no. Para evitar, pues, la contradicción y, al mismo tiempo, defenderse de la acusación “demócrata-radical”, el profesor de Harvard traslada los “beneficios” de poder contar con aquellos derechos y libertades básicas al índice de bienes primarios que regula el segundo principio de justicia. Si no hemos entendido mal, lo que está sugiriendo aquí el filósofo estadounidense es que, si un derecho a la propiedad personal se vuelve (por las razones que sea, no importa ahora)

---

<sup>226</sup> *Ibid.*, p. 363.

<sup>227</sup> *Ídem.*

inhábil, y si tal cosa mengua el ejercicio de las restantes libertades básicas (pues aquél era uno de sus principales sustentos), hemos de considerar la cuestión de los recursos supuestamente amparados por el derecho a la propiedad privada no ya como una cuestión de libertades básicas afianzadas en el primer principio de la justicia, sino como un bien primario *no tan primario* (no tan básico) regulado por el segundo principio de la justicia.

En el fondo, esta idea no debería parecer nueva. Hemos visto algo muy parecido al señalar que, según Rawls, hay dos tipos de igualdad: una vinculada a la distribución de bienes y otra sostenida por el debido respeto a todas las personas al margen de su posición social. La primera, secundaria, se supeditaba a una cooperación social “eficiente”; la segunda, clave para entender la igual ciudadanía en Rawls, se ceñía a la consideración del reconocimiento público en tanto que ciudadano (formalista, diremos nosotros; *pasivo*, diría, aun con reservas, Kant). También al revisar su idea de las esencias constitucionales confinadas en la estructura básica –donde, por cierto, ni el principio de diferencia *ni la igualdad de oportunidades* eran recogidas en la norma jurídica fundamental *en cuanto tales esencias*-, Rawls nos obligó a distinguir entre bienes primarios que dejan de ser libertades básicas para convertirse en otros bienes no tan primarios. Ahora, en fin, nos habla de una libertad ciudadana que no consiste en su ejercicio y menos aún en la valoración de la desigualdad económica, pues ello, como ocurriera con la noción de igualdad recogida en el segundo principio de la justicia, tendrá un papel *distinto* en la estructura básica, lo que, en última instancia, quiere decir que las demandas asociadas serán más *difíciles* de calibrar que la (mera) libertad (formal) de participar en la vida pública.

Al final de este proceso, ciertamente sinuoso, uno se pregunta *de qué ciudadanos* son representantes las partes en la posición original. Y la única respuesta que se nos ocurre es, en fin, la siguiente: de los propietarios, y, muy particularmente, de los propietarios capitalistas. Pero el profesor de Harvard insiste en que la suya es una «noción coherente» que combina libertad e igualdad de acuerdo con «nuestras convicciones» – democrático-occidentales, hemos de suponer. Sugiere entonces dar un último paso, «y entender las libertades *políticas* iguales de una manera especial: incluyendo en el primer principio de justicia la garantía de que las libertades políticas, *y sólo esas libertades*,

estarán aseguradas por lo que he llamado su “valor equitativo”»<sup>228</sup>. Con esta cláusula del “valor equitativo” va a pretender Rawls espantar las principales dudas que se ciernen sobre su liberalismo igualitario: «Pues, a menos que el valor equitativo de esas libertades se mantenga aproximadamente, la consecución o el mantenimiento de un trasfondo institucional justo [esto es, la viabilidad de un consenso por superposición duradero y estable] se verán amenazados». Veamos qué ocurre con dicha cláusula.

Aun cuando la libertad política es una de aquellas libertades básicas avaladas por el primer principio de la justicia, Rawls, en efecto, va a trasladar su *valor* a una posición análoga a la igualdad equitativa de oportunidades (primer componente del segundo principio de la justicia). La presunción del filósofo estadounidense es que, de ese modo, las desigualdades económicas y sociales –pues es en atención a ellas que puede hablarse de un *valor* para libertades no ejercidas- están mejor compensadas que con la cláusula del principio de diferencia (segundo componente del segundo principio). Reconoce, pues, que las desigualdades permitidas por el principio de diferencia pueden ser tan elevadas que, como le supone al sistema benestarista clientelar, vacíen de contenido democrático las instituciones y las decisiones políticas. Así, su última propuesta no consiste, como en verdad ya hemos visto, en paliar las disfunciones del marco económico en una democracia de propietarios<sup>229</sup>, sino en prometer a los *ciudadanos iguales* una libertad *política* formal que podrán ejercer merced a la atribución central de los partidos políticos en un gobierno representativo.

Que en eso consista la réplica a los “demócrata-radicales” se justifica por el hecho de que, según Rawls, cualquier ampliación de esa garantía al resto de bienes primarios «es o bien irracional, o bien superflua, o bien engendradora de división social». El sentido de esta afirmación ya no nos sorprende (o no demasiado):

---

<sup>228</sup> *Ibid.*, p. 364 [cursivas añadidas].

<sup>229</sup> Rawls acostumbra a decir que la forma ideal de la estructura básica orienta «los límites a la acumulación de propiedad (sobre todo si existe la propiedad privada de los medios de producción), límites que derivan de las exigencias del valor equitativo de la libertad política y de la equitativa igualdad de oportunidades, así como las restricciones basadas en consideraciones de estabilidad y de envidia disculpable, consideraciones ambas vinculadas al bien primario esencial del autorrespeto». *Ibid.*, p. 320. Lo que ocurre es que, como hemos ido viendo a lo largo de estos apartados, esas consideraciones restrictivas han sido puestas al servicio, todas y sin excepción, de la eficiencia tecnológica y el desarrollo económico de una sociedad, lo cual, según viene prejuzgado, es deseable y además sólo alcanzable mediante la inversión capitalista (ya sea en una democracia de propietarios o “socioliberal”).

«En mi opinión, habría que rechazar por irracional ese principio, pues impediría que la sociedad satisficiera ciertas exigencias esenciales de organización social, *impediría las ventajas de eficiencia*, y muchas cosas más. También podría entenderse esa garantía más amplia en el sentido de exigir que se asegurara a cada ciudadano una determinada cesta fija de bienes primarios como una manera de representar públicamente el ideal de realizar el igual valor de las libertades de cada uno. Cualesquiera que fueren los méritos de esa sugerencia, resultaría superflua dado el principio de diferencia [!]. Pues cualquiera que sea la fracción de la lista de bienes primarios disfrutada por los menos aventajados, puede ser entendida ya de esa manera»<sup>230</sup> [cursivas añadidas].

Lo último no puede tomarse demasiado en serio cuando el propio Rawls ha admitido que el principio de diferencia no es garantía suficiente para regular las desigualdades económicas en punto a proteger las libertades políticas de los ciudadanos. Una “cesta fija de bienes primarios”, ¿no podría ser entendida, justamente, como un “mínimo de recursos sociales garantizados”, una *renta básica*? Por más que se intente localizar eso en la obra del profesor de Harvard, no es lo que está diciendo. De hecho, al explicar por qué, según él, una ampliación de garantías que exceda su cláusula del valor equitativo conduce a la división social (y en última instancia, a la «contienda civil»), Rawls elude hablar del bien en sentido *económico*, y en su lugar supone que una *doctrina comprehensiva religiosa* podría exigir necesidades que fueran en detrimento de los intereses de otra *doctrina comprehensiva religiosa*. Pero sabemos ya que por doctrina comprehensiva (religiosa, moral, filosófica; metafísica) Rawls entiende también (determinadas) concepciones del bien informadas según lo *económico-material*, algunas de las cuales (en el fondo, todas excepto las recogidas por sus dos principios de la justicia liberales) precisamente van a ser contenidas (refrenadas) o directamente eliminadas por su concepción *política* de la justicia:

«Hay que observar que en la realidad social —ahora es Díaz-Polanco quien habla— los que más apasionadamente defienden la prioridad de la libertad son aquellos que encuentran en ella el sustento de su posición ventajosa (económica, de poder, etc.), y para los que cualquier medida a favor de una mayor igualdad social implica una eventual restricción de “su” libertad. Esto quiere decir simplemente que los

---

<sup>230</sup> *Ibid.*, pp. 366 y s.



conflictos no ocurren sólo entre libertades, sino también entre éstas y la igualdad; y que muy a menudo, si en verdad se quiere avanzar hacia una sociedad justa, se tendrá que tomar una decisión política (pública) a favor de la igualdad que afecte la “libertad” (tan estrechamente entendida) en algún grado o aspecto»<sup>231</sup>.

Ante este panorama, ¿por qué sigue diciendo Rawls que las libertades políticas (ellas y sólo ellas) son algo más que meras libertades *formales*? Es obvio que con ello quiere asegurar su propósito de alcanzar y establecer un consenso:

«Dadas las dimensiones de un estado moderno, el ejercicio de las libertades políticas está condenado a desempeñar un papel menor que el de otras libertades básicas en la concepción del bien de la mayoría de los ciudadanos. La garantía del valor equitativo de las libertades políticas se incluye en el primer principio de justicia porque resulta esencial a la hora de determinar una legislación justa y también para asegurar que el proceso político equitativo definido por la constitución está abierto a todos sobre la base de una igualdad aproximada. La idea es incorporar a la estructura básica de la sociedad un procedimiento político efectivo que refleje en esa estructura la equitativa representación de las personas alcanzada en la posición original. La respuesta a la cuestión de por qué las libertades básicas no son meramente formales es la equidad de ese procedimiento, equidad defendida por la garantía del valor equitativo de las libertades políticas junto con el segundo principio de justicia, el principio de diferencia»<sup>232</sup>.

Pero, ¿es esto sostenible? El principio de diferencia no redistribuye la riqueza: simplemente se ha supuesto que el desarrollo de la economía –fruto de haber permitido desigualdades y desatendido el principio del ahorro justo, entre otras cosas- tendrá como consecuencia una mejora del marco político y social *para cada ciudadano* por el hecho (no cuestionado) de que la economía de la sociedad ha recibido un impulso. Pero aquí el análisis tendría que ser mucho más transparente, y hablar de agentes *activos* y *pasivos*, elucidar la razón última de esta división y no confundir groseramente las partes con el todo. Así que lo único que Rawls puede decir, *en concreto*, y para el tema de las libertades *políticas*, es lo siguiente:

---

<sup>231</sup> H. Díaz-Polanco, *Elogio de la diversidad...*, ed. cit., p. 82.

<sup>232</sup> J. Rawls, *El liberalismo político*, ed. cit., p. 368.

«[...] una línea de orientación a la hora de garantizar el valor equitativo parece consistir en mantener a los partidos políticos independientes respecto de las grandes concentraciones de poder económico y social privado en una democracia fundada en la propiedad privada [*democracia de propietarios*], y del control estatal y del poder burocrático, en un régimen socialista liberal [con economía capitalista de mercado, se comprende]. En ambos casos, la sociedad debe cargar con al menos una gran parte del coste de organizar y conducir el proceso político, y tiene que regular el comportamiento electoral. La garantía del valor equitativo de las libertades políticas es una de las vías por las que la justicia como equidad trata de responder a la objeción de que las libertades básicas son meramente formales»<sup>233</sup>.

Es evidente que el ejercicio de las libertades políticas queda reducido, según esto y lo que se decía en la cita anterior, al derecho de voto, dejando en manos de otros (de los partidos políticos, asociaciones de la sociedad civil, etc.) la participación ciudadana común y efectiva. La democracia representativa echa a andar y los ciudadanos, que han de confiar en la autorregulación de las instituciones, sólo deben preocuparse de votar según su criterio<sup>234</sup>. Pero, si resulta que, en otra vuelta de tuerca, hemos laminado el alcance de las libertades políticas (y de aquello que les da sustento), ¿el ejercicio de qué otras libertades básicas les queda a los ciudadanos “menos aventajados”? ¿Nos libra esto de la acusación de *mera formalidad*? Recuérdese que dicha acusación venía a cuento de la falta de recursos en aquellos ciudadanos que de ese modo ven cómo las instancias democráticas se alejan de su legítima capacidad de decisión e influencia en “una sociedad justa y bien ordenada”. ¿Queda alguna otra libertad básica hábil para absolver a Rawls de la crítica “demócrata-radical”? Precisamente, el criterio: la libertad de pensamiento (conciencia) y de expresión (asociación). No es poco, pero es muy poca cosa teniendo en cuenta que el liberalismo igualitario que se nos ha presentado quería

---

<sup>233</sup> *Ibid.*, p. 365.

<sup>234</sup> Luciano Canfora advierte detrás de todo esto la necesidad de impedir los extremos políticos, de edificar la idea del “voto útil” y guiar a los electores a escoger entre unas opciones determinadas y no otras. A su vez, los partidos políticos buscan “el centro” (verdadera victoria electoral en los países ricos) y forman parte de clases medio-altas. Según Canfora, tal situación tiene mucho que ver con los sistemas de sufragio restringido, esto es, un poco de democracia y mucho de oligarquía: «[...] se combina el *principio* electoral (exigencia democrática) con la *realidad*, oportunamente garantizada, del predominio de las clases medio altas». L. Canfora, *La democracia. Historia de una ideología*, Barcelona, Crítica, 2004, p. 248.

poner distancia con respecto al liberalismo aristocratizante de los tres últimos siglos<sup>235</sup>. Tendremos que aclarar esta cuestión abundando en los principales referentes de ese liberalismo que acabamos de adjetivar críticamente.

### **1.3. Rawls a contrapelo. Contractualismo, propiedad privada y democracia representativa.**

#### **1.3.1. Última justificación de la desigualdad “por el bien común”.**

##### **1.3.1.1. Una libertad igual *para todos* traería inestabilidad política.**

Antes de enfrentarnos a esa tarea, resolvamos de una vez el asunto del “valor equitativo”. «Dadas las circunstancias de la sociedad», comenta Rawls –para, dicho sea de paso, no salirse del círculo-, «tenemos que determinar», *en la posición original*, «el mejor esquema –o al menos uno plenamente adecuado- de libertades básicas»<sup>236</sup>. Y así, mediante «dos casos fundamentales» ejemplarizantes, el filósofo estadounidense va a

---

<sup>235</sup> «[...] de ninguna manera es verdad –ahora es Gramsci quien escribe- que el número sea “ley suprema” ni que el peso de la opinión de cada elector sea “exactamente” igual. Los números, también en este caso, tienen un simple valor instrumental que dan una medida y una relación y nada más. Por otro lado, ¿qué se mide? Se mide precisamente la eficacia y la capacidad de expansión y de persuasión de las opiniones de pocos, de las minorías activas, de las *élites*, de las vanguardias, es decir, su racionalidad, historicidad o funcionalidad concreta. Esto significa que no es verdad que el peso de las opiniones de los individuos sea “exactamente” igual. Las ideas y las opiniones no “nacen” espontáneamente en el cerebro de cada individuo: tuvieron un centro de formación, irradiación, difusión, persuasión, un grupo de hombres o también una particular individualidad que las elaboró y presentó en la forma política de actualidad. La numeración de los “votos” es la manifestación final de un largo proceso en el cual la influencia máxima corresponde justamente a quienes “dedican al Estado y a la nación sus mejores fuerzas” (cuando son tals)». A. Gramsci, “El Príncipe moderno” en *id.*, *Notas sobre Maquiavelo, sobre la política y sobre el Estado moderno*, Madrid, Ediciones Nueva Visión, 1980, pp. 97 y s. O, por decirlo de nuevo con Canfora: «Toda la vieja disputa sobre la fuerza electoral y, más en general, política del poder mediático se basa en un equívoco. Se finge creer que la mayoría político-electoral está en relación (según los derrotados) con la posesión y el control de la información política, cuando en realidad constituye un aspecto mínimo de la cuestión: a lo sumo, es la dosis de poder mediático que concierne a una elite politizada. Todo el resto de la inmensa producción –sin diferencias ya entre emisoras privadas y públicas porque estas últimas para sobrevivir funcionan como una mera copia de las primeras- es un colosal vehículo de la ideología o, mejor dicho, del culto a la riqueza. [...] la imponente masa de emisiones consagradas a la promoción de las mercancías es, si bien se mira, *el contenido principal* de la gigantesca “máquina” televisiva. No importa de qué producto, mejor si es de *todos*. [...]» L. Canfora, *La democracia...*, ed. cit., p. 258 [cursivas del autor]. No importa, pues, qué tiempo se dedique a los espacios publicitarios electorales: los verdaderos anuncios son los otros, los que nos hacen simpatizar con quienes dicen que “quieren disfrutar de su riqueza en paz”, porque ahora los comprendemos, porque tenemos que “intentar llegar a ser como ellos”. «El culto a la riqueza ha creado –concluye Canfora- la sociedad demagógica perfecta».

<sup>236</sup> J. Rawls, *El liberalismo político*, ed. cit., p. 368.

establecer, al fin, las libertades básicas más «significativas»: «Lo que tienen que hacer esas libertades y su primacía es garantizar igualmente para todos los ciudadanos las condiciones esenciales para el adecuado desarrollo y el pleno e informado ejercicio de aquellas facultades [morales] en lo que llamaré “los dos casos fundamentales”»<sup>237</sup>. Recordemos que las facultades morales conferidas a las personas son la capacidad para albergar un sentido de la justicia y la capacidad para albergar un sentido del bien; y retengamos el sentido crítico de nuestro análisis en este punto al señalar la vinculación entre el desarrollo de dichas facultades y la consideración de *libres e iguales* de unos miembros plenamente cooperantes a lo largo de un ciclo vital completo. Ahora, anticipémonos a lo que está por venir, y digamos que, a falta de recursos materiales, será suficiente con la *ilustración* de los ciudadanos “menos aventajados” para poder decir de ellos que son tan iguales y tan libres como el resto de ciudadanos de una sociedad bien ordenada.

El primer «caso fundamental» se piensa, según se dijo ya, por aplicación de los dos principios de justicia «a la estructura básica de la sociedad y a sus políticas sociales»; es decir, se trata del curso normal de las instituciones de acuerdo con la doctrina y remite a la primera facultad moral, la capacidad para tener un sentido de justicia, lo que a su vez remite al primer elemento de la cooperación social, esto es, lo razonable. El segundo, que considera la concepción del bien y lo racional atribuido a los agentes morales, se vincula a la «la razón deliberativa a la hora de orientar nuestra conducta a lo largo de un ciclo vital completo», cosa que también nos trae de vuelta lo razonable para esta fase de la teoría. Según Rawls, las libertades básicas que resulten de este procedimiento «requieren alguna forma de régimen representativo democrático»<sup>238</sup>. Antes de entrar en esto, digamos de una vez que la *libertad de conciencia* y la *libertad de asociación* son las principales libertades básicas encargadas de «asegurar la plena, informada y efectiva aplicación de las facultades ciudadanas de la razón deliberativa con objeto de que puedan formar, revisar y perseguir racionalmente una concepción del bien en el curso de

---

<sup>237</sup> *Ibid.*, pp. 369 y s.

<sup>238</sup> *Ibid.*, p. 372. Dice Rawls dos páginas abajo: «[...] la historia de las constituciones exitosas sugiere que los principios encargados de regular las desigualdades económicas y sociales, y otros principios distributivos, no son por lo general adecuados como restricciones constitucionales. La legislación justa parece, más bien, el resultado de garantizar, por medio de otros mecanismos constitucionales, la equidad en la representación». Para que esto no fuera una evidente falacia naturalista tendría que explicarse muy bien “la historia de las constituciones exitosas”, cosa que ni hace ni pretende hacer Rawls. Volveremos sobre ello.

un ciclo vital completo»<sup>239</sup>. Para evitar que la susceptibilidad de “beneficiados” y “malparados” rompa con el consenso, tales libertades deben quedar protegidas desde el inicio de «la etapa de la convención constitucional», y no esperar al desarrollo legislativo aun cuando éste proceda de acuerdo con el primer principio de justicia. Lo que ocurre es que, como se ha visto, también esa etapa es ella misma un campo de batalla, y por ello una cláusula tan particular como la del valor equitativo no va a gozar más que de una débil posición en el ordenamiento jurídico, lo cual nos dará, finalmente, la medida del silencio que Rawls ha impuesto a las partes, a los “delegados constitucionales” y a los ciudadanos que unas y otros representan:

«[...] aunque podríamos desear incluir en nuestra libertad de expresión (política) derechos al franco acceso a las dignidades y rangos públicos y al libre uso de los recursos sociales para manifestar nuestros puntos de vista políticos, esas extensiones de nuestra libertad, si se garantizaran a todo el mundo, resultarían tan inviables y tan divisorias socialmente que acabarían menguando drásticamente el alcance efectivo de la libertad de expresión. Los delegados a una convención constitucional, guiados como están por el interés racional que tiene el ciudadano igual medio en un esquema plenamente adecuado de libertades, no pueden menos de reconocer esas consecuencias»<sup>240</sup>.

¿Acaso no acabamos de leer que no habrá estabilidad (*consenso*) si todos tienen un acceso *real* –no meramente formal- al desempeño efectivo de sus posiciones *políticas*? ¿Por qué ha de ser así? ¿Quién ha de sentirse ofendido? ¿Por qué han de sacrificarse unos y no otros? ¿Y por qué el criterio de demarcación lo impone la cantidad de recursos económicos a disposición? ¿Sirve la cláusula del *valor*, en fin, al propósito *equitativo* declarado? ¿Puede esperarse de esto una verdadera «cooperación social basada en el respeto mutuo»? ¿De qué respeto mutuo estamos hablando? En otro lugar vimos que, cuando se tachaba de *irresponsables* a quienes no pueden cumplir con su plan de vida por un supuesto mal cálculo en sus expectativas, se protegían paralelamente los recursos de los “más aventajados” evitando que tuvieran que cargar con el peso de algún tipo de redistribución o reposición. ¿Se nos dirá ahora, *en un sentido análogo*, que no hay que restringir (el ejercicio de) las libertades básicas

---

<sup>239</sup> *Ídem*.

<sup>240</sup> *Ibid.*, pp. 378 y s.

(políticas) de los más aventajados porque de otro modo se romperían las bases del respeto *mutuo*?

La noción de caso fundamental la emplea Rawls a modo de criterio para discernir cuándo estamos ante “un esquema plenamente adecuado” de libertades básicas e iguales, que es, como se recordará, la cláusula introducida en la reformulación del primer principio de la justicia. La redacción última de aquel principio continuaba así: «que sea compatible con un esquema similar de libertades para todos». Pero vamos viendo cómo ni siquiera el principio liberal por antonomasia en su concepción de la justicia escapa al lastre de la *desigualdad*. Así las cosas, ¿de verdad los argumentos de *Teoría de la justicia* han ganado en persuasión en *El liberalismo político*? «[L]a justicia como equidad –señala Rawls hacia el final de su segunda gran obra- no va dirigida tanto a los juristas constitucionalistas, cuanto a los ciudadanos de un régimen constitucional». Si lo que se les pide a estos ciudadanos es que validen un régimen constitucional informado por referencia a la misma tradición de la que bebe su propio régimen constitucional –y que lo validen además con un carácter *normativo*-, ¿de verdad puede ganarse el consenso de los “menos aventajados” con un planteamiento tan atravesado de sofismas y, en último término, tan poco *igualitarista*? Tal vez. Pero entonces tendrá que admitirse que su *liberalismo político* no supone un gran progreso con respecto a la tradición filosófica propia. ¿Y qué dice esta tradición? Dice muchas cosas, pero es imposible abarcarlas todas en este espacio; de modo que vayamos al grano<sup>241</sup>.

La idea de un contrato social es inseparable de la idea de un consenso *que tiene que ser aceptado*, y, por ello, se comprende desde Hobbes que «una igualdad factual que los hombres puedan ver como superior a todas sus desigualdades factuales es [...] un requisito previo para deducir, a partir de los meros hechos, la obligación moralmente vinculante»<sup>242</sup>. Según Macpherson<sup>243</sup>, puede decirse que, a la hora de argumentar la viabilidad del consenso –del “giro de Dios al contrato”-, el autor de *Leviatán* infiere «la obligación a partir del hecho» sin incurrir en una falacia naturalista, siempre y cuando

---

<sup>241</sup> Para las tres ideas del encabezado, tomaremos con la mayor brevedad posible la referencia de tres filósofos clásicos discutidos por Rawls: Hobbes (y subsidiariamente Rousseau), Locke y J. Stuart Mill.

<sup>242</sup> C. B. Macpherson, *La teoría política del individualismo posesivo. De Hobbes a Locke* [trad. de J. R. Capella], Madrid, Trotta, 2005, p. 88.

<sup>243</sup> Sobre el análisis de Hobbes en Macpherson, véase *ibid.*, pp. 21-111.

se acepte que los derechos y las obligaciones se derivan de algo y que ese algo reclama el reconocimiento de todos en atención a unos hechos sociales y naturales compartidos:

«En el modelo de sociedad de Hobbes, tal como se puede inferir de sus análisis del poder, la estimación, el honor, el valor y la justicia, hay dos clases de igualdad: igual inseguridad e igual subordinación al mercado. Todo el mundo se ve empujado necesariamente a entrar en la competencia por conseguir poder sobre los demás. Todo el mundo trata de conseguir más poder que el que naturalmente posee, y sólo puede lograrlo haciendo pasar a su propio uso algunos de los poderes ajenos. De ahí que todo el mundo esté expuesto a un asalto continuo de los demás sobre su poder. Hobbes trató esta situación como una igualdad de inseguridad. Pensaba que esta igualdad de inseguridad estaba tan cerca de la superficie de las vidas de los hombres que cualquier ser humano racional podría verla y reconocer sus necesarias consecuencias tan pronto como le fueran señaladas. Pero, según hemos visto, la única sociedad en que podía existir este ataque constante al poder de cada uno por parte de los demás es la sociedad posesiva de mercado»<sup>244</sup>.

Con este modelo, Rawls comparte más premisas de lo que comúnmente se acepta: las partes en la posición original defienden a sus representados sabedores de que estos desean siempre más, y no menos, bienes primarios. Si trata de evitar el conflicto y la des-unión social —aquella “gran desgracia” que según Rawls acontecería en caso de que los ciudadanos se dejaran llevar por su *deseo* de mayores bienes y por la subsiguiente envidia— es porque también el filósofo estadounidense piensa en términos de inseguridad por referencia a un modelo de sociedad posesiva de mercado. Pero el profesor de Harvard no pretende que el grado de inseguridad en este punto sea *igual* para todos los ciudadanos, para todas las clases sociales. Por ello, como Hobbes, busca en un tipo de igualdad (en su caso, *política*) aquella base última que posibilite hablar de un consenso asumible por todos (también por los de abajo, de ahí lo de *superpuesto*). Ya hemos visto en qué consiste dicha base en el caso de Rawls (facultades morales). ¿Qué dice Hobbes al respecto? La respuesta de Macpherson es clara: «[...] en su modelo de sociedad hay otra característica que puede ser considerada como una especie de igualdad: la subordinación [política] igual de todo individuo a las leyes del mercado»<sup>245</sup>.

---

<sup>244</sup> *Ibid.*, p. 89.

<sup>245</sup> *Ibid.*, p. 90.

Si esto es así, y si «los títulos de cada hombre» se determinan según la «relación competitiva real» entre personas, entonces la diferencia aquí con Rawls es que éste concede un *título* de ciudadano igual al margen de recursos y cuotas de poder, pero un título *formal*, por cuanto el filósofo estadounidense ha escindido el derecho –libertad– de la capacidad de ejercer ese derecho –*valor* de la libertad. Hobbes, por su parte, creía ver en aquellos hechos de la sociedad mercantil (en el fondo, omnipresentes en los siglos XVII a XIX) una «base suficiente para una obligación racional, vinculante para todos», *en la medida en que* «la determinación de valores y derechos por el mercado» fuera «aceptada como justa por todos los miembros de la sociedad». De modo que todo lo que puede decirse al respecto es que la doctrina de Rawls quizás no merezca la crítica analítica que le imputa una falacia naturalista, pero tampoco es cierto que su modelo sea el único que permita pensar en el consenso y aún menos que la igualdad *político-moral* postulada sea creíble y hasta defendible *por todos*. «Hobbes pensaba que quedaba satisfecha esta condición; pensaba que el concepto mercantil de justicia era el único que podía sostener un individuo racional que comprendiera su verdadera posición como mera unidad de una sociedad mercantil»<sup>246</sup>. Eso pensaba Hobbes, según Macpherson. Y ahora debemos preguntar nosotros: ¿es realmente distinto de esto una concepción *política* de la justicia al modo rawlsiano? No, si comprendemos que con *política* Rawls no puede lograr convencernos de que su lema no oculta la presencia de la *metafísica*, esto es, para el caso que nos ocupa, de la economía. Como en la fábula del emperador desnudo, la corte puede seguir pensando que el traje del liberalismo político es nuevo y hermoso por neutro, pero a poco que los ciudadanos le den un vistazo comprobarán que sigue estando tan desnudo como siempre: el *valor* (supuestamente equitativo) de la libertad no escapa al lastre de la desigualdad *para cualquier ámbito*.

### 1.3.1.2. La sombra de Hobbes es alargada.

Pese a la diversidad en el enfoque, no está nada claro que el *liberalismo político* de Nussbaum disponga de mejores herramientas para evitar lo anterior. Digamos, en primer lugar, que la filósofa estadounidense ha conferido un papel básico e innegociable

---

<sup>246</sup> *Ídem*.



a las siguientes libertades: libertad de expresión y libertad de asociación. Pero ha escindido, de modo análogo a Rawls, la *capacidad* que, como derecho fundamental, otorga la facultad para *hacer algo*, del *funcionamiento asociado* a esa capacidad: la finalidad de *lo político* no es el funcionamiento, sino el *reconocimiento* de la capacidad. Sugiere la autora que así se protege mejor el pluralismo liberal, dado que *no se obliga* a nadie a ejercitar su *capacidad*: «En relación con cuestiones como la participación política, el funcionamiento religioso o el entretenimiento, parece evidente que el objetivo social debe ser la capacidad o la oportunidad de realizar estas actividades. Obligar a todos los ciudadanos a desarrollar estos funcionamientos sería dictatorial y antiliberal»<sup>247</sup>. Una cosa es el derecho al voto y otra, la obligación de votar. Ocurre que dicha idea no es tan atractiva cuando la *participación política* se concibe como algo distinto y más allá del sufragio, y cuando las bases materiales que informarían la posibilidad de esa participación no es que obliguen –pues obviamente no se trata de eso–, sino que impiden en su ausencia o *insuficiencia* el «funcionamiento asociado».

Abrigamos la sensación de que, después de todo, el enfoque de las capacidades de Nussbaum no sólo no sustituye la noción rawlsiana de bienes primarios con su primacía adjudicada a las libertades básicas –cosa que, por otro lado, ya había apuntado Sen–, sino que ni siquiera viene a solventar el mismo defecto que critica del enfoque rawlsiano: «El funcionamiento efectivo sólo me parece un objetivo apropiado para la acción pública en el área del autorrespeto y la dignidad propiamente dicha. [...] Queremos que los principios políticos ofrezcan respeto a todos los ciudadanos, y que en esta instancia en particular no les den elección»<sup>248</sup>. No se ve entonces la diferencia con el núcleo del planteamiento de Rawls: tolera distintos estilos de vida –«funcionamientos tan poco saludables como el boxeo, el sexo no seguro, el fútbol y el hábito de fumar»–; defiende una lista de libertades «abiertamente no metafísica» para lograr un «consenso entrecruzado [*overlapping consensus*] en una sociedad pluralista»; reconduce la demanda de reconocimiento hacia una «*igual dignidad* de los seres humanos» *al margen de sus propiedades* –lo que, entre otras cosas, implica el olvido de las causas de las desigualdades; y finalmente abandona a su suerte la cuestión de la distribución económica vinculada a los *umbrales* mínimos en materia de educación y asistencia:

---

<sup>247</sup> M. Nussbaum, *Las fronteras de la justicia...*, ed. cit., p. 177.

<sup>248</sup> *Ibid.*, p. 178.

«Algunas capacidades exigen un reconocimiento basado en la igualdad, para que pueda considerarse respetada la igual dignidad. Otras, en cambio, no parecen mantener esta relación intrínseca con la dignidad; en estos casos, el enfoque de las capacidades propone el umbral de la suficiencia. Tal vez algunos países e individuos preferirían una solución más igualitaria también en relación con estas capacidades. *Pero si queremos una concepción política capaz de generar un consenso entrecruzado entre personas que difieren en sus doctrinas comprehensivas* éticas y religiosas, sobre todo cuando consideramos la posibilidad de realizar transferencias de riqueza a nivel transnacional, es probable que esta concepción sea capaz de suscitar una aceptación más amplia que otra concepción que insista en la igualdad en todas las capacidades básicas»<sup>249</sup> [cursivas añadidas].

La cuestión de los ingresos y la riqueza, en fin, no recibe nunca una consideración análoga al resto de *capacidades* de la lista. Tener *derecho* a la participación política, a la propiedad o al trabajo no es lo mismo que *ejercer* las libertades asociadas. Aun cuando el enfoque de las capacidades pone el foco de la justicia en los resultados, la decisión última se sigue tomando en otro lugar: el ejercicio de la libertad (*política*) no se piensa para todos, la igualdad *no se dice igual* para todos y el sistema económico permanece inalterado *por el bien* de un «consenso entrecruzado». Ya se mire el resultado, ya se piense la «estructura básica» de una sociedad, la primacía de *la idea de la justicia* sobre las ponderaciones de *la vida buena* conduce, hasta donde se ha visto, a una filosofía política desatenta a las *libertades* de “los menos aventajados”, por seguir expresándolo a la manera de Rawls. A este propósito, hemos dicho ya que uno de los pilares de tales teorías de la justicia no puede dejar de ser el postulado de la estabilidad vinculado a la eficiencia<sup>250</sup>.

De regreso a Hobbes, es sabido que, para el filósofo inglés, no hay más alternativa a la sociedad mercantil gobernada *regiamente* que el caos: «[...] quien comprenda su verdadera posición no tiene más alternativa racional que apoyar una autoridad política

---

<sup>249</sup> *Ibid.*, pp. 292 y s.

<sup>250</sup> En el segundo capítulo nos proponemos subir un peldaño en esta reflexión confrontando el análisis con la ética discursiva de Habermas.

capaz de mantener esa sociedad como un sistema de orden regular»<sup>251</sup>. Las premisas de Rawls serán, asimismo, equivalentes: conocimiento y control de las expectativas, y “cooperación social” informada por una razón en sentido amplio (*razonabilidad*). Pero hay más: el kantismo del filósofo estadounidense<sup>252</sup> traerá a colación un *deber moral de civilidad* en virtud del cual el ejercicio del poder político devendrá legítimo. Tal cosa tiene que ver con *la idea de una razón pública*, bajo cuyo influjo aquel deber supone «una disposición a escuchar a los demás, así como ecuanimidad a la hora de decidir cuándo resultaría razonable acomodarnos a sus puntos de vista»<sup>253</sup>. Ese “acomodo razonable” pasa siempre por renunciar a las demandas propias cuando no se *ajusten* a la concepción política de la justicia<sup>254</sup>. Pues, en efecto, tampoco Rawls concibe una alternativa entre su doctrina y el desorden (en el caso extremo, la guerra civil).

El profesor de Harvard no es partidario del absolutismo hobbesiano<sup>255</sup>; ocurre, no obstante, que su «ideal de la política democrática» –en última instancia, su *principio liberal de legitimidad* como *desiderátum*- saca a relucir su liberalismo como cortapisa

---

<sup>251</sup> C. B. Macpherson, *La teoría política del individualismo posesivo...*, ed. cit., p. 91.

<sup>252</sup> Su discusión en *Lecciones sobre la historia de la filosofía moral* sobre cómo acercar la “ley moral a la intuición” guarda relación con lo que se dirá ahora de *El liberalismo político*. Véanse, de aquella obra, las pp. 269 y ss.

<sup>253</sup> J. Rawls, *El liberalismo político*, ed. cit., p. 252.

<sup>254</sup> «Por lo demás, los valores realizados por un régimen constitucional bien ordenado son valores muy elevados y, por lo mismo, difícilmente atropellables, y los ideales que esos valores expresan no pueden ser abandonados a la ligera. De modo que, cuando la concepción política se funda en un consenso entrecruzado de doctrinas comprensivas razonables, la paradoja de la razón pública desaparece. La unión del deber de civilidad con los valores políticos elevados arroja el ideal de los ciudadanos que se gobiernan a sí propios a través de formas tales que cada quien pueda razonablemente esperar que resulten aceptables para los demás; y a su vez, ese ideal resulta robustecido por las doctrinas comprensivas que las personas razonables sostienen. Los ciudadanos sostienen el ideal de la razón pública, no como producto de un compromiso político, como si de un *modus vivendi* se tratara, sino a resultas de sus propias doctrinas razonables» *Ibid.*, p. 253. Lo último ha sido objeto de una discusión enconada entre Rawls y Habermas en la obra ya citada que reúne a ambos autores. Lo que, como se apuntará en el próximo capítulo, el filósofo alemán no parece entender es que dichas doctrinas comprensivas *razonables* ya han sido vaciadas de todo contenido crítico.

<sup>255</sup> «Se dice que un *Estado* ha sido *instituido*, cuando una *multitud* de hombres establece un *convenio entre todos y cada uno de sus miembros*, según el cual se le da a un *hombre* o a una *asamblea de hombres*, por mayoría, el derecho de *personificar* a todos, es decir, de *representarlos*. Cada individuo de esa multitud, tanto el que haya *votado a favor*, como el que haya *votado en contra*, *autorizará* todas las acciones y juicios de ese hombre o asamblea de hombres, igual que si se tratara de los suyos propios, a fin de vivir pacíficamente en comunidad, y de encontrar protección contra otros hombres». Th. Hobbes, *Leviatán* (ed. de C. Mellizo), Madrid, Alianza, 1989, p. 146 [cursivas del autor]. He aquí la réplica de Rousseau: «Se dirá que el déspota asegura a sus súbditos la tranquilidad civil; de acuerdo: pero, ¿en qué salen ganando si las guerras a que les arrastra su ambición, si su insaciable avidez, si las vejaciones de su ministerio les desolan más de lo que lo harían sus propias disensiones? ¿Qué ganan si esa misma tranquilidad constituye una de sus miserias? También se vive tranquilo en los calabozos: ¿basta eso para encontrarse bien en ellos?». J. J. Rousseau, “El contrato social”, en *loc. cit.*, pp. 51 y s. [I, 4].

de la democracia: ni se *debe* votar atendiendo a consideraciones sociales y económicas, ni se *debe* votar según las convicciones más propias. El voto *debe ser*, antes bien, la «expresión ideal de nuestra opinión acerca de qué alternativa promueve mejor el *bien común*»<sup>256</sup>. Pero, de nuevo, ese *bien común* está recortado a la medida de «una concepción política de la justicia basada en valores cuya aceptación por otros quepa razonablemente esperar, y de modo que cada uno esté dispuesto a defender esa concepción así entendida»<sup>257</sup>. Así que la democracia liberal por la que aboga Rawls –a la postre, representativa– tiene el aspecto de una telaraña que coarta los movimientos más significativos de sus ciudadanos en aras del mantenimiento del orden *propuesto* (*del bien común*). Es célebre el adagio del filósofo de Königsberg según el cual es preferible un orden injusto al desorden provocado por una rebelión o revolución<sup>258</sup>. Para Rawls, un orden desigual no sólo es preferible, sino inevitable: su teoría de la justicia no considera injustas las desigualdades, y si en algún momento parece hacerlo, no es para sugerir el mejor modo de ponerles remedio, sino para apelar a la esperada buena marcha del orden económico-social<sup>259</sup>. Mientras eso no ocurra, queda claro que su concepción *política* de la justicia ha impuesto «una disciplina considerable en la discusión

---

<sup>256</sup> *Ibid.*, p. 254 [cursivas añadidas].

<sup>257</sup> *Ibid.*, p. 261.

<sup>258</sup> «Además, si el órgano del soberano, el *gobernante*, infringiera también las leyes, por ejemplo, procediera contra la ley de la igualdad en la distribución de las cargas públicas, en lo que afecta a los impuestos, reclutamientos, etc., es lícito al súbdito *quejarse* de esta injusticia (*gravamina*), pero no oponer resistencia». I. Kant, *La Metafísica de las costumbres*, ed. cit., pp. 149 y s. [Ak, VI, 318,9] [cursivas del autor].

<sup>259</sup> Por cierto que, todavía al hablar de Kant, escribía (y aprobaba) Rawls: «Así, el fundamento de la dignidad es la capacidad de legislar universalmente y de obrar según el principio de autonomía. Esta autonomía refleja la autonomía (o la supremacía) de la razón pura práctica». J. Rawls, *Lecciones sobre la historia...*, ed. cit., p. 266. Esa supremacía de la razón pura práctica remite a la libertad, a la racionalidad, que sólo está al alcance de sujetos autónomos. Pero tanto la autonomía como la capacidad de legislar universalmente es cosa de los ciudadanos *en tanto que* miembros *plenos* de la sociedad, que son los únicos que tienen *dignidad*, dado que son los únicos que pueden dedicarse a ello en virtud de su *independencia civil*, esto es, económica. No todos, pues, tienen autonomía política. Así las cosas, no es sólo que, *procedimentalmente*, se cierre metafísicamente la autonomía política tras el *acuerdo original*, como denunciara Habermas; es que ni siquiera se la *distribuye* por igual. El carácter descarnado de la obra de Hobbes tiene al menos la ventaja de mostrar al filósofo inglés como un pensador más honesto que el grueso de autores liberales que vinieron después, incluyendo, para el caso, a Rawls: «Hobbes también era consciente de que los comerciantes conseguían su riqueza comprando el trabajo ajeno. Desecha la justificación corriente de sus actividades, según la cual “se ha dicho que de todas las profesiones la de los comerciantes es la más beneficiosa para la comunidad, al dar trabajo a la clase de gente más pobre”, señalando concisamente que eso es hacer “que la gente pobre les venda su trabajo a sus propios precios [...]”. Hobbes había comprendido perfectamente la justificación paternalista de la relación de trabajo asalariado». C. B. Macpherson, *La teoría política del individualismo posesivo...*, ed. cit., p. 72.

pública»<sup>260</sup>. La circularidad del siguiente paso, en fin, afecta nada menos que al núcleo de su ideal democrático:

«Doy aquí por supuesto que la concepción política de la justicia y el ideal de *respetar* la razón pública *se refuerzan mutuamente*. Una sociedad bien ordenada, pública y efectivamente regulada por una concepción *políticamente reconocida*, crea un clima dentro del cual los ciudadanos adquieren un sentido de la justicia que les inclina a cumplir con su deber de civilidad sin generar intereses contrarios fuertes. Por otro lado, las instituciones de una sociedad bien ordenada reciben, a su vez, apoyo una vez que el ideal de la razón pública está firmemente establecido en la conducta de sus ciudadanos»<sup>261</sup> [cursivas añadidas].

### 1.3.1.3. Voluntad general, desigualdades y... ¿límites a la obediencia?

El consenso liberal que emana y se desarrolla desde la posición original garantiza el compromiso moral de los ciudadanos con ese mismo consenso; una vez garantizado el compromiso moral de los ciudadanos, dicho consenso emanado de la posición original se acepta y perdura. Quizás la diferencia principal entre Rawls y Rousseau pueda elucidarse a partir de lo que acabamos de señalar. Escribe el filósofo ginebrino:

«Si el pueblo promete, pues, simplemente obedecer, se disuelve por ese acto, pierde su cualidad de pueblo: desde el momento en que hay dueño, ya no hay soberano, y a partir de aquí se destruye el cuerpo político. Esto no quiere decir que las órdenes de los jefes no puedan pasar por voluntades generales, en tanto que el soberano, libre de oponerse a aquéllas, no lo haga. En tal caso, del silencio universal se debe presumir el consentimiento del pueblo»<sup>262</sup>.

Pero, según Rousseau, el ciudadano es a un tiempo *súbdito* y *soberano*, y en tanto que soberano puede revocar «las órdenes de los jefes» –las leyes que aplica el ejecutivo- si

---

<sup>260</sup> J. Rawls, *El liberalismo político*, ed. cit., p. 262.

<sup>261</sup> *Ibid.*, p. 287.

<sup>262</sup> J. J. Rousseau, “El contrato social”, en *loc. cit.*, p. 66 [II, 1].

es que alguna vez decide *romper su silencio*<sup>263</sup>. La noción de *voluntad general* cobra ahora un nuevo significado –extraño al autoritarismo– si, remitiéndonos al propio Rousseau, consideramos que, para que sea *general*, «es necesario que se tengan en cuenta *todas las voces*»<sup>264</sup>: ni es necesario que sea *unánime*, ni puede darse ninguna exclusión formal sin quebrantar la idea de generalidad. Rawls puede aceptar, *in abstracto*, ambas condiciones, siempre y cuando *lo que se revoque* sea una «cuestión de justicia *política*» –y no altere el orden *económico* establecido– y los ciudadanos que tomen cartas en el asunto *tengan desarrolladas ya* sus dos facultades morales, lo cual, como sabemos, incluye buenas dosis de desigualdad que son aceptadas acriticamente por el profesor de Harvard. Rousseau tampoco se libra del desprecio del filósofo al *vulgo*<sup>265</sup>, pero por lo menos el ginebrino se toma (inicialmente) en serio *el origen de las desigualdades*. Digamos, en primer lugar, que Rousseau comparte con Kant la ficción teórica según la cual el *estado civil* que se instituye por el contrato social viene a *fundar* un derecho de *propiedad* donde *antes había ya posesiones* privadas. De hecho, también para Rousseau ésta es una de las razones por las que se celebra –supuestamente– dicho pacto. Sin embargo, en este caso el filósofo ginebrino expone claramente –sin cláusulas extrañas al tema ni dobles lecturas– los *límites* a dicha propiedad<sup>266</sup>:

«Todo hombre tiene naturalmente derecho a todo lo que le es necesario, pero el acto positivo que le hace propietario de algún bien *le excluye de todo el resto*. Tomada su parte *debe limitarse a ella*, y no tienen ya ningún derecho en la comunidad. He aquí por qué el derecho de primer ocupante, tan débil en el estado

---

<sup>263</sup> Rousseau parece sugerir en varios pasajes que el gobierno, como *mediador* entre el Estado y el soberano-pueblo –del que recibe su mandato y precisamente por ello–, debe *mandar obedeciendo*, expresión que se ha hecho moneda común en determinados sectores influidos por el zapatismo. Baste este otro párrafo de Rousseau para ilustrar de qué modo ha podido ser este autor fuente de aquel discurso: «[...] los depositarios del poder ejecutivo no son los amos del pueblo, sino sus oficiales; que puede nombrarlos o destituirlos cuando le parezca; que no les corresponde a ellos contratar, sino obedecer, y que, al encargarse de las funciones que les impone el Estado, no hacen más que cumplir con su deber de ciudadanos, sin tener en modo alguno derecho a discutir las condiciones. Por tanto, cuando sucede que el pueblo instituye un gobierno hereditario, sea monárquico en una familia, sea aristocrático en una clase de ciudadanos, no contrae un compromiso, sino que da una forma provisional a la administración, hasta que le parezca ordenarla de otro modo». *Ibid.*, p. 128 [III, 18] El capítulo en cuestión se presenta bajo el siguiente rótulo: “Medio de prevenir las usurpaciones del gobierno”.

<sup>264</sup> *Ibid.*, p. 66n [II, 2] [cursiva añadida].

<sup>265</sup> Cfr. *Ibid.*, pp. 76-82 [II, 7 y 8]. Sin embargo, cuando defiende la infalibilidad de la *voluntad general*, describe en términos elogiosos a «los hombres rectos y sencillos», a «los campesinos» que acuden «en tropel [a] arreglar los asuntos del Estado bajo un roble» y se conducen «siempre prudentemente». Cfr. *Ibid.*, p. 131 [IV, 1].

<sup>266</sup> Muy otro ha sido, *también*, el proceder de Locke, como veremos enseguida.

de naturaleza, es aceptable para todo hombre civil. [...] Generalmente, para autorizar en cualquier terreno el derecho de primer ocupante, se requieren las condiciones siguientes: primera, que aún no esté habitado por nadie este terreno; segunda, *que sólo se ocupe de él la cantidad que se requiera para subsistir*; en tercer lugar, que se tome posesión de él, no mediante una ceremonia inútil, sino *mediante el trabajo y el cultivo, único signo de propiedad que, a falta de títulos jurídicos, deben respetar los demás*»<sup>267</sup> [cursivas añadidas].

Tanto la propiedad como la libertad se subordinan a la *voluntad general*, al *bien común*, al *consenso*. Sobre la igualdad, por su parte, sin la cual «no puede subsistir la libertad»<sup>268</sup>, escribe Rousseau en una nota al pie:

«Bajo los malos gobiernos esta igualdad [civil, instituida por el pacto *fundamental*] no es más que aparente e ilusoria; no sirve más que para mantener al pobre en su miseria y al rico en su usurpación. De hecho las leyes son siempre útiles a los poseedores y perjudiciales a quienes no poseen nada; de lo que se deduce que el estado social sólo es ventajoso a los hombres en tanto que todos tienen algo y ninguno de ellos tiene demasiado»<sup>269</sup>.

Lo último no debería hacernos pensar en una *democracia de propietarios* del tipo rawlsiano. En primer lugar, porque las cláusulas compensatorias del filósofo estadounidense acaban dando por buenas grandes desigualdades materiales si tal cosa revierte “en beneficio de los menos aventajados”. Y en segundo lugar, porque, para Rousseau, de lo que se trata es de «aproximar los extremos todo lo posible»: «[...] no permitáis ni gentes opulentas ni mendigos. Estas dos condiciones, inseparables por naturaleza, son igualmente funestas para el bien común: de una salen los fautores de la tiranía y de la otra los tiranos»<sup>270</sup>. La preservación del *bien común* en Rawls no pasa, en última instancia, por corregir las desigualdades, sino por dar a las riquezas un *uso social siempre que ello sea posible*.

---

<sup>267</sup> *Ibid.*, p. 61 [I, 9].

<sup>268</sup> *Ibid.*, p. 87 [II, 9].

<sup>269</sup> *Ibid.*, p. 63 [I, 9].

<sup>270</sup> *Ibid.*, p. 87n [II, 9].

Esta idea –central para el liberalismo de todos los tiempos- se opone por completo a lo que dice Rousseau en aquel célebre pasaje –escrito ocho años antes de *El contrato social*- del *Discurso sobre el origen y fundamento de la desigualdad entre los hombres*:

«El primero al que, tras haber cercado un terreno, se le ocurrió decir esto es mío y encontró personas lo bastante simples para creerle, fue el verdadero fundador de la sociedad civil. ¡Cuántos crímenes, guerras, asesinatos, miserias y horrores no habría ahorrado al género humano quien, arrancando las estacas o rellenando la zanja, hubiera gritado a sus semejantes!: “¡Guardaos de escuchar a este impostor! ¡Estáis perdidos si olvidáis que los frutos son de todos y que la tierra no es de nadie!”»<sup>271</sup>.

Según parece, Voltaire dejó anotado al margen de este párrafo en su edición de esta obra de Rousseau el siguiente comentario: «¡Conque el que ha plantado, sembrado y cercado no tiene derecho al fruto de sus esfuerzos! ¡Conque ese hombre injusto, ese ladrón habría sido el benefactor del género humano! He ahí la filosofía de un bribón que quisiera que los ricos fueran robados por los pobres»<sup>272</sup>. Lo cual no es sino una buena muestra de hasta qué punto el filósofo ginebrino recelaba por entonces de la doctrina liberal estándar. Las glosas de Voltaire son, por lo demás, constantes, y su tono acostumbra a ser, cuando no sarcástico, extremadamente crítico. Así, cuando Rousseau trae a colación lo que siglos más tarde Rawls llamaría “comparaciones interpersonales”, y apunta, en dirección contraria al filósofo estadounidense, que es precisamente la acumulación de riquezas lo que conduce al «término extremo de la corrupción» por el grado de desigualdad que exhibe y por la competición autodestructiva que engendra – esto es, que la envidia es en todo caso efecto de una injusticia previa, y no al revés-, Voltaire le espeta uno de los insultos frecuentes con que se dirige al filósofo de Ginebra: «¡Imitamonas de Diógenes, cómo te condenas a ti mismo!»<sup>273</sup>.

En cualquier caso, la impugnación de las desigualdades económicas es evidente en la obra de Rousseau. Pero esta afirmación, después de todo, tampoco debería tomarse al pie de la letra: la igualdad que se alcanza tras el contrato social no puede resolver la

---

<sup>271</sup> J. J. Rousseau, “Discurso sobre el origen...”, en *loc. cit.*, p. 307 [II].

<sup>272</sup> Copiado en nota en *Ídem*.

<sup>273</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 339 [II].



*inevitabilidad* de las desigualdades. «Dicen –escribe ahora Rousseau en *El contrato social*- que esta igualdad es una quimera especulativa que no se puede dar en la práctica. Pero porque el abuso sea *inevitable*, ¿no se podrá al menos reglamentar? Precisamente porque la fuerza de las cosas tiende *siempre* a destruir la igualdad es por lo que la fuerza de la legislación debe *tender* siempre a mantenerla»<sup>274</sup>. Así es, Rousseau se refiere a lo anterior como «objetos generales» que la discusión no puede resolver sino atendiendo a casos particulares, a las condiciones de cada estado, incluso de cada pueblo, con lo que la puerta abierta a la consideración de (ciertas) desigualdades será también un lugar común compartido por Rousseau –si bien, no como contrapartida de “ventajas sociales” que no tienen nada que ver con el reparto de la riqueza. En este sentido, Francisco Fernández Buey le disputa a Galvano della Volpe la tesis de que puede hallarse «una sustancial continuidad entre la problemática igualitaria de Rousseau y el igualitarismo antinivelador de Marx y de Lenin». Según Buey, para poder sostener lo anterior Della Volpe omite un dato importante:

«[...] que mientras en Rousseau el reconocimiento social de los méritos tiende a convalidar las diferencias naturales (contra la igualación despótica de los súbditos por el absolutismo), en Marx (y también en Lenin) el reconocimiento de las distintas necesidades y aptitudes tiene como finalidad suprimir incluso las desigualdades y privilegios sociales que pueden derivarse de las diferencias de naturaleza (contra el derecho igual que seguiría rigiendo todavía en la primera fase de la sociedad comunista). [...] En el primer caso se empieza sugiriendo que la desigualdad es en gran parte consecuencia de la propiedad privada, pero se acaba considerando el respeto a la propiedad como uno de los principios del buen gobierno; en el segundo caso se empieza postulando la igualdad social en la sociedad alternativa pero se corrige la utopía del reparto íntegro e igual de los frutos del trabajo mediante la referencia a la naturaleza, a los datos biológicos y psicológicos diferenciales del hombre social»<sup>275</sup>.

Y esto es, en efecto, lo que decía ya Rousseau en el *Discurso sobre el origen...*: «Los rangos de los ciudadanos deben ser, por tanto, regulados no por su mérito personal, lo que sería

---

<sup>274</sup> J. J. Rousseau, “El contrato social”, en *loc. cit.*, p. 87 [II, XI] [cursivas añadidas].

<sup>275</sup> F. F. Buey, *Contribución a la crítica del marxismo científico*, Barcelona, Edicions de la Universitat de Barcelona, 1984, pp. 265 y s.

dejar al magistrado el medio de hacer una aplicación casi arbitraria de la ley, sino por los servicios reales que prestan al Estado y que son susceptibles de una estimación más exacta»<sup>276</sup>.

Como se ve, la ambigüedad señalada para el caso del filósofo ginebrino con respecto a cómo deba entenderse la *voluntad general* hace acto de presencia también en este punto, que venimos usando en controversia con Rawls y que, a la postre, haría de Rousseau poco menos que un *humanista moralista*. Sin embargo, Rousseau también ha dejado escrito –en *El contrato social*- lo siguiente: «Doy aquí por supuesto lo que creo haber demostrado: que no hay en el Estado *ninguna ley fundamental* que no pueda revocarse, ni siquiera el pacto social; porque si todos los ciudadanos se reunieran para romper ese pacto, de común acuerdo, no se puede dudar que estaría legítimamente roto»<sup>277</sup>.

No se trata de forzar la interpretación de un filósofo ciertamente ambivalente en sus declaraciones. Pero puede decirse que lo anterior abre al menos una vía para *cuestionar también* el orden económico amparado por una legislación cualquiera: los ciudadanos rousseauianos deberían poder revocar, como cuerpo colectivo, las leyes que regulan la economía. En cualquier caso, dicha indefinición ha de servir al menos para confrontar las tesis contractualistas de Rousseau con las de los autores liberales que nos ocupan en este capítulo. Muy particularmente, con las de Rawls –quien toma a aquél como uno de sus principales referentes de entre los teóricos del contrato social-, para quien, a diferencia del filósofo ginebrino, no hay fisuras: la discusión *que puede tener consecuencias* se ciñe al área del círculo (*político*). El soberano de Rawls no tiene la apariencia de un monarca absolutista, pero sí la de un régimen constitucional diseñado a imagen y semejanza de la clase propietaria, régimen indiferente en último término a las desigualdades e *ilustrador*, para el resto, de lo que deba ser la vida en común, *el bien común*. Si esto es así, entonces las diferencias entre el liberalismo de Rawls y el de Locke son sólo de matiz, o, si se prefiere, difieren en el *modo de presentar* la doctrina.

### 1.3.2. La propiedad privada no entiende de límites.

---

<sup>276</sup> J. J. Rousseau, “Discurso sobre el origen...”, en *loc. cit.*, p. 338 [II].

<sup>277</sup> J. J. Rousseau, “El contrato social”, en *loc. cit.*, p. 130 [III, 18] [cursivas añadidas].

### 1.3.2.1. ¿Hasta donde podamos disfrutarla?

Desde Locke, en efecto, el liberalismo filosófico ha pretendido una base legítima para la obligación política que sea capaz de conjurar el espíritu del absolutismo: la ley natural reparte derechos entre los seres humanos y sobre ellos puede edificarse un gobierno civil. Sin embargo, si seguimos el consejo de Macpherson también en este punto, veremos que Locke «no era en absoluto un demócrata», pues su doctrina de la propiedad privada, además de introducir en la hipótesis del estado de naturaleza ideas preconcebidas de la sociedad del siglo XVII –que pretende, así, generalizar ahistóricamente<sup>278</sup>–, acabará conculcando aquellos derechos supuestamente naturales que dotan de contenido un gobierno democrático. Veámoslo.

Inicialmente, el autor del *Segundo tratado sobre el gobierno civil* nos dice, en el capítulo V de esa obra (“De la propiedad”), que Dios ha dado la tierra «a toda la humanidad para que ésta participe en común de ella»<sup>279</sup>. Sin embargo, hay un derecho –*tiene que haberlo*– de apropiación individual:

«[...] aunque nadie tiene originalmente un exclusivo dominio privado sobre ninguna de estas cosas tal y como son dadas en el estado natural, ocurre, sin embargo, que, como dichos bienes están ahí para uso de los hombres, tiene que haber necesariamente algún medio de apropiárselos antes de que puedan ser utilizados de algún modo o resulten beneficiosos para algún hombre en particular»<sup>280</sup>.

Dos son los supuestos que auxilian a Locke en ese paso de su argumentación, el derecho del individuo a su propia conservación y, fundamental en todo liberalismo, el trabajo –la *fuerza* de trabajo, dirá Marx– concebido como *propiedad*:

---

<sup>278</sup> Comenta Rousseau al respecto de los contractualistas ocho años antes de la publicación de su *Contrato social* (1762), en el preámbulo del ya citado *Discurso sobre el origen...*, de 1754: «[...] todos, hablando sin cesar de necesidad, de avidez, de opresión, de deseos y de orgullo, han transferido al estado de naturaleza ideas que habían cogido a la sociedad. Hablaban del hombre salvaje y pintaban al hombre civil: En el espíritu de la mayoría de los nuestros no ha entrado siquiera la duda de que no haya existido el estado de naturaleza». *Ibid.*, p. 236. Es precisamente la evolución del pensamiento de Rousseau lo que lleva a confusión a la hora de valorar las tesis contenidas en *El contrato social*.

<sup>279</sup> J. Locke, *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil. Un ensayo acerca del verdadero origen, alcance y fin del Gobierno Civil* [trad. de C. Mellizo], Madrid, Tecnos, 2006, p. 32 [sección 25].

<sup>280</sup> *Ibid.*, p. 33 [secc. 26].

«[...] cada hombre tiene [...] una propiedad que pertenece a su propia persona; y a esa propiedad nadie tiene derecho, excepto él mismo. El trabajo de su cuerpo y la labor producida por sus manos podemos decir que son suyos. Cualquiera cosa que él saca del estado en que la naturaleza la produjo y la dejó, y la modifica con su labor y añade a ella algo que es de sí mismo, es, por consiguiente, propiedad suya. Pues al sacarla del estado común en el que la naturaleza la había puesto, agrega a ella algo con su trabajo, y ello hace que no tengan ya derecho a ella los demás hombres»<sup>281</sup>.

El fruto de su trabajo será propiedad suya, «al menos cuando queden todavía suficientes bienes comunes para los demás»<sup>282</sup>. Éste es el *límite* inicial a la acumulación de riquezas, límite que, como vimos en el caso de Kant y aún en el de Rawls, saltará por los aires tan pronto como entren en escena los valores mercantilistas que les asisten: si uno saca más ventaja que otro del uso de lo común, y si ello redundará en una mayor riqueza de la sociedad considerada globalmente<sup>283</sup>, entonces aquel derecho individual de apropiación es ilimitado. Si las desigualdades contribuyen al bien común, ¿por qué no permitir las? Ésa era, como se recordará, la pregunta de Rawls. Lo que ocurre es que la noción de bien común no puede hacerse pasar por democrática:

«Desde la perspectiva marxista –apunta Ferran Izquierdo–, Antonio Gramsci ahondaría en el concepto de poder analizando la hegemonía como un aspecto fundamental de las relaciones de poder, en las que la parte dominante consigue que las otras partes acepten sus decisiones como provechosas para todos. O, dicho de otra forma, que un grupo dominante sea percibido por el resto de la sociedad como el representante del interés común, con todo lo que esto conlleva en términos de dominio sobre la agenda, sobre la información y sobre la definición tanto de los conflictos como de sus soluciones»<sup>284</sup>.

---

<sup>281</sup> *Ibid.*, p. 34 [secc. 27].

<sup>282</sup> *Ídem.*

<sup>283</sup> La riqueza tiene que transformarse en capital mediante inversiones y réditos de la circulación y el préstamo. El ahorro como tal y por sí mismo se concibe, al igual que en Kant y Rawls, como la principal manifestación de la única avaricia condenable. En cambio, la inversión y el comercio desarrollan la economía de una sociedad, lo cual, como postulado común entre autores liberales, se supone que mejora las condiciones de vida *de cada individuo*. Hobbes, ya se ha visto, es menos paternalista.

<sup>284</sup> F. Izquierdo, *Poder y felicidad...*, ed. cit., p. 25.

A este respecto, la hipótesis de Izquierdo desde una *sociología del poder* enuncia dos tipos de relaciones: una relación *lineal* de poder, donde los agentes persiguen objetivos concretos y abandonan dicha relación una vez que se ha alcanzado la meta (una huelga por una mejora salarial, movimientos sociales en defensa de determinados derechos) y una relación *circular* de poder, en la que los agentes no pueden dejar de competir por la acumulación de recursos (sea el Estado, el capital, la ideología, los medios de producción, la información o cualquier otro medio que asegure su posición) sin riesgo de perder parte de su cuota de poder. No siempre queda claro si tales relaciones son combinables o no en determinadas coyunturas, y parece como si Izquierdo atribuya estas dos relaciones modelo de manera excluyente entre sí a dos tipos de actores. En cualquier caso, es sugestiva su lectura de la acumulación de poder como algo más que mera acumulación por acumulación: «El objetivo de Bill Gates nunca es alcanzar una cantidad concreta de riqueza. Si pensara en términos absolutos, trabajar para ganar más sólo se explicaría por avaricia. Sus objetivos son relativos, por la competición establecida con las otras elites. Y no se centrarán sólo en el capital, sino en el poder»<sup>285</sup>. Frenar la acumulación en ese caso sería tanto como quedar fuera de la relación circular de poder. En este sentido, no puede haber *límites* a la acumulación: «la dinámica es siempre de crecimiento y de concentración, hasta el punto de que se medirá la actuación de las elites en función del crecimiento y de la acumulación»<sup>286</sup>. Si ese modo de proceder beneficia o no al resto, es algo que siempre se hace depender de la acumulación de poder del interesado, lo cual vale tanto para el Estado como recurso de poder, cuanto para la empresa privada o cualquier otra fuente de recursos<sup>287</sup>. En caso contrario, las mejoras –sanitarias, culturales, educativas, etc.- serán obstaculizadas. «El objetivo prioritario de los actores –concluye Izquierdo- será siempre la acumulación de

---

<sup>285</sup> *Ibid.*, p. 39.

<sup>286</sup> *Ibid.*, p. 32.

<sup>287</sup> Contra los planteamientos político-realistas (ya sea de autores conservadores o liberales), que insisten en separar *lo político* de *lo económico*, coincidimos también con Izquierdo en lo siguiente: «¿Por qué sólo en la política podemos definir el interés en términos de poder? O dicho de otro modo: ¿cuándo las motivaciones de un actor, ya sean materiales o ideológicas, deben pasar a ser definidas en términos de poder? Nuestra respuesta es que, *en todas las relaciones que establecen las elites de las organizaciones jerárquicas, los intereses deberán ser definidos en términos de poder porque la prioridad pasará a ser la relación de poder*». *Ibid.*, p. 27 [cursivas del autor]. Y también en esto otro: «[...] las definiciones de democracia utilizadas, al limitarse al ámbito político, reflejan claras restricciones ideológicas al servicio de los grupos con mayor capacidad de control sobre los recursos de poder». *Ibid.*, p. 135.

más poder que los demás, porque su posición en esta competición sin fin dependerá siempre de la capacidad que tengan para acumular más poder que sus rivales»<sup>288</sup>.

Sin embargo, Locke –al igual que Rawls- insiste en razonar que sí hay un límite a la acumulación: «hasta donde podamos disfrutarla»<sup>289</sup>. La propiedad individual –también como en Rawls- está *dispersa* en la propiedad común de la humanidad, cosa que garantiza idealmente la subsistencia –la *independencia*- de todos. Pero en ambos autores se produce una transición entre ese derecho limitado por el uso y disfrute del mismo derecho en los demás y ese derecho de los primeros concebido después *ilimitadamente*: «Dios no creó ninguna cosa –explica Locke- para que el hombre la dejara echarse a perder o para destruirla»<sup>290</sup>. ¿Mediante qué artificio, pues, logrará Locke dicho tránsito? Nada menos que mediante la introducción del dinero: «La invención del dinero y el tácito consentimiento de asignarle a la tierra un valor [...] ha dado lugar al hecho de posesionarse de extensiones de tierra *más grandes de lo necesario, y a tener derecho a ellas*»<sup>291</sup>. La maniobra se completa al afirmar que “el oro y la plata” no se echan a perder. Si el resto de bienes de que se apropiaba el individuo podían perecer «en su posesión sin que él hubiera hecho uso de ellos» y si «el hombre sólo tenía derecho a aquello que podía serle útil y beneficioso para su vida»<sup>292</sup>, «la invención del dinero», concluimos ahora con Macpherson, «ha eliminado por consenso tácito las anteriores limitaciones naturales de la apropiación justa. Y al hacerlo ha invalidado la norma natural según la cual todo el mundo puede poseer sólo cuanto es capaz de usar»<sup>293</sup>.

### 1.3.2.2. El único *consenso* avalado por Dios...

Insistamos en ello: el oro y la plata no se echan a perder. *Por tanto, esa riqueza puede acumularse indefinidamente:*

---

<sup>288</sup> *Ibid.*, p. 19.

<sup>289</sup> J. Locke, *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil...*, ed. cit., p. 37 [secc. 31].

<sup>290</sup> *Ídem.*

<sup>291</sup> *Ibid.*, p. 42 [secc. 36] [cursivas añadidas].

<sup>292</sup> *Ibid.*, p. 44 [secc. 37].

<sup>293</sup> C. B. Macpherson, *La teoría política del individualismo posesivo...*, ed. cit., p. 202.

«[...] al ser poco útiles para la vida de un hombre en comparación con la utilidad del alimento, del vestido y de los medios de transporte, adquieren su valor, únicamente, por el consentimiento de los hombres, siendo el trabajo lo que, en gran parte, constituye la medida de dicho valor, es claro que los hombres han acordado que la posesión de la tierra sea desproporcionada y desigual. Pues, mediante tácito y voluntario consentimiento, han descubierto el modo en que un hombre puede poseer más tierra de la que es capaz de usar, recibiendo oro y plata a cambio de la tierra sobrante; oro y plata pueden ser acumulados sin causar daño a nadie, al ser metales que no se estropean ni se corrompen aunque permanezcan mucho tiempo en manos de su propietario. Esta distribución de las cosas según la cual las posesiones privadas son desiguales ha sido posible al margen de las reglas de la sociedad y sin contrato alguno; y ello se ha logrado, simplemente, asignando un valor al oro y a la plata, y acordando tácitamente la puesta en uso del dinero; pues, en los gobiernos, las leyes regulan el derecho de propiedad, y la posesión de la tierra es determinada por constituciones positivas»<sup>294</sup>.

El aprovechamiento efectivo de los bienes era uno de los postulados del derecho natural lockeano a la propiedad privada. Pero el otro, trabajar y apropiarse lo trabajado sólo en atención a las necesidades, se ha volatilizado. ¿Por qué? ¿Cómo es posible que el dinero, y sólo el dinero, introduzca en las personas «el deseo de tener más de lo necesario»? ¿Por qué acepta ahora que el resultado de un *consentimiento*, de un *consenso tácito* como es la introducción y el valor asignado al dinero, atente contra una ley natural escrita por Dios «en las almas» de todos los seres humanos?

Antes de responder a estas cuestiones, será ilustrativo detenerse un instante en lo que escribía acerca de la ley natural en 1664<sup>295</sup>. Allí Locke dejó claro su rechazo a la regla de la mayoría en un sistema democrático de gobierno: «¿Qué inmoralidad no sería permitida, e incluso inevitable, si la ley nos fuese dada por el ejemplo de la mayoría?»<sup>296</sup>. Ningún *consenso*, según esto, puede competir con la ley natural; en concreto, con la ley natural de la que emana el derecho natural a la propiedad privada<sup>297</sup>.

---

<sup>294</sup> J. Locke, *Segundo Tratado...*, ed. cit., p. 54 [secc. 50].

<sup>295</sup> J. Locke, *La ley de la naturaleza* [trad. de C. Mellizo], Madrid, Tecnos, 2007.

<sup>296</sup> *Ibid.*, p. 55.

<sup>297</sup> Cfr. *Ibid.*, pp. 51 y ss.

Las costumbres de las personas, sus *estilos de vida*, no pueden dar razón de ninguna ley natural:

«Decimos que si existiera entre los hombres un consenso unánime y universal acerca una opinión, tal consenso no probaría que esa opinión es una ley de la naturaleza. Pues, ciertamente, cada persona tiene que inferir la ley de la naturaleza partiendo de los primeros principios naturales, no de la creencia de otra persona. [...] Y esa gente que piensa igual tampoco puede saber que algo es bueno porque todos lo piensan así; más bien piensan así porque, a partir de principios naturales, saben que algo es bueno. El conocimiento precede al consenso»<sup>298</sup>.

En la concepción *política* de la justicia rawlsiana, tal *conocimiento* venía fijado por los dos principios de la justicia convenidos en la posición original. El *consenso* resultante, dadas las condiciones de dicha situación contractual primigenia, y *por el bien de la unión social*, ignoraba las *preferencias* de cada una de las doctrinas comprensivas que poblaban la sociedad. Gracias a que los ciudadanos (razonables) serán educados de acuerdo con aquellos principios aplicados en y por la estructura básica, sabrán que «algo es bueno» siempre que se ajuste a lo que dicta aquella concepción *política*. El respeto debido al orden no se sigue, según Rawls, únicamente del miedo a la coacción, sino del reconocimiento al consenso que entre todos, *ciudadanos libres e iguales*, han alcanzado. Sabemos, no obstante, que dicho consenso no puede atentar contra el orden económico; el consenso quiere ser *político*, y no dar ninguna regla de *moralidad*. Sin embargo, el postulado adicional del deber de civilidad –por cierto, de origen rousseauiano– nos ha conducido, junto con todo lo demás, a una ley que, *por el bien común*, se mueve en círculos e implica dejar intacto el sistema de mercado competitivo con todas sus desigualdades asociadas.

La ley moral de Locke también obliga a todos, «pero las obligaciones impuestas por nuestro deber no son igualmente perpetuas». Otra vez una ley universal que no se aplica a todos por igual; dependerá de la posición de cada cual y de la relación establecida entre ellos:

---

<sup>298</sup> *Ibid.*, pp. 66 y s.



«[...] muchos de los preceptos de esta ley se refieren a las diversas relaciones entre los hombres y se fundan en ellas. Los príncipes tienen muchos privilegios que no le son concedidos a la plebe; y los súbditos, en cuanto súbditos, tienen muchos deberes que no le corresponden a un rey [...] esos decretos de la naturaleza que se refieren a las varias condiciones de los seres humanos y a las relaciones entre ellos obligan a los hombres *según lo exijan sus respectivas funciones*»<sup>299</sup> [cursivas añadidas].

El derecho natural a la propiedad, que inicialmente se prometía universal y común, acaba sometiendo a los desposeídos; a quienes, por lo demás, se exige respeto, *por conciencia*, a la ley moral. ¿Pero en verdad no se ha violado la ley natural que enseña el respeto universal y casi sagrado –o francamente sagrado- a la propiedad privada? Según Locke, no. Lo que ha cambiado es «el dominio sobre la cosa en cuestión»<sup>300</sup>. Reproduzcamos lo que queda del pasaje: «No se viola la ley, sino que se muda el propietario; pues el propietario anterior, al perder la posesión de la cosa, pierde también el derecho a ella. De hecho, los bienes de fortuna no tanto son nuestros como cesan de pertenecer a Dios; y Él, supremo Señor de todas las cosas, puede, sin incurrir en injuria, dar de lo suyo a quien Él quiera».

Después de esto, ahora sí, si uno es *racional*, y si en atención a los logros de la sociedad mercantil esa (“nueva”) ley le ha convenido a su naturaleza racional, entonces dicha ley le convendrá siempre. La (“nueva”) ley está en la naturaleza humana, y todo ser racional está obligado, en tanto que racional, a esta ley. Es en este escenario donde se comprende que el oro y la plata deben circular, que la riqueza debe circular; de otro modo, como ya se ha visto, no hay *aprovechamiento*: el dinero debe convertirse en capital. Éste es el único *consenso* avalado por Dios; la circulación del dinero como capital es –si se nos permite la broma- la expresión capital de la falacia circular de Locke.

Éste es, decimos, el único consenso enteramente compatible con la ley de la naturaleza –vigente, pues, con anterioridad al contrato social por el que se instituye el estado civil;

---

<sup>299</sup> *Ibid.*, p. 85.

<sup>300</sup> *Ibid.*, p. 90.

consenso, este último, de segundo nivel, puesto al servicio del primero<sup>301</sup>. Y en verdad no podría serlo otro, dado el aristocratismo de Locke: «El valor del dinero como capital lo crea su desigual distribución. Nada dice [Locke] acerca de la fuente de esta desigualdad; considera, simplemente, que forma parte de la “necesidad de los negocios y de la constitución de la sociedad humana”»<sup>302</sup>. Que el dinero tenga que convertirse en capital –esto es, que deba aprovechar la condición desigual de los individuos en sociedad<sup>303</sup>- se entiende en Locke porque su comprensión de la actividad económica –y eso vale tanto para el comercio como para la agricultura y la industria- se orienta «casi siempre desde el punto de vista de la riqueza de la nación y no desde el punto de vista de la riqueza individual»<sup>304</sup>.

Lo último se comprende mejor si se considera de qué manera la invención del dinero elimina, en el movimiento de Locke, el límite a la apropiación individual:

«Su cadena argumental parece haber sido que el desarrollo de una economía comercial es la consecuencia automática de la introducción del dinero; de ahí la creación de mercados para el producto de la tierra hasta entonces carente de valor, y de ahí la apropiación de tierra, apropiación que hasta entonces no merecía la

---

<sup>301</sup> Esto, y lo que ya llevamos dicho de Locke, nos da pie a considerar a Kant más cerca de este autor de lo que a menudo se presume, por más que también Rousseau participara de esta idea.

<sup>302</sup> C. B. Macpherson, *La teoría...*, ed. cit., p. 205. Las referencias a esta parte de la doctrina liberal de Locke las toma el filósofo canadiense de *Some Considerations of the Consequences of the Lowering of Interest and Raising the Value of Money*, citado en *ibidem*. Por lo demás, no vamos a analizar el paso ilegítimo de Locke que va de una sociedad mercantil desarrollada a un estado de naturaleza dotado de esos mismos instrumentos aun cuando dicho estado natural no disponga, por definición, de una sociedad civil. Nos parece suficiente con señalar el problema, pues la discusión con Rawls ha sido –y en breve lo seguirá siendo- clarificadora al respecto. Cfr., en cualquier caso, C. B. Macpherson, *op. cit.*, pp. 206 y ss.

<sup>303</sup> No debería resultar difícil poner aquí al descubierto la doble moral que asiste al liberalismo desde sus orígenes. Incluso en Kant “la libertad de cada uno termina donde empieza la de los demás”. J. R. Capella ha subrayado que sostener ese principio ético es tanto como decir que los “otros” aparecen como *límites* a nuestra propia libertad, barreras opuestas a la expansión de lo que “nos es posible” a cada uno. Sin embargo, si las cosas se examinan desde un punto de vista “sociológico” (no filosófico-metafísico), los “otros” desempeñan respecto de nuestra libertad una función distinta de la *limitadora*; justamente la contraria. Para percibirla es preciso preguntarse por la génesis de las posibilidades materiales que están ahí, a nuestra disposición, bajo la forma de lo que “podemos” hacer. Dichas condiciones materiales «se originan», como explica Capella, «en la cooperación productiva objetiva de las personas, que realizan fragmentos microscópicos de la tarea *objetivamente* socializada –realizada colectivamente- de mantener y reproducir su vida y su cultura. Desde este punto de vista, “sociológico”, los “otros” no son los que *limitan* nuestras posibilidades: son los que *las generan*». J. R. Capella, *Los ciudadanos siervos*, Madrid, Trotta, 1993, p. 35 [cursivas del autor]. Tan evidente es esto, incluso para Locke, que el “padre del liberalismo” no ve ningún problema en sancionar el capitalismo como mejor sistema de *aprovechamiento* de las condiciones sociales de desigualdad.

<sup>304</sup> C. B. Macpherson, *La teoría política del individualismo posesivo...*, ed. cit., p. 207.

pena. [...] aunque cabe apropiarse de más tierra de lo que sería posible dejando bastante y de igual calidad para los demás, la mayor productividad de la tierra apropiada compensa sobradamente la falta de tierra disponible para otros. Esto da por supuesto, naturalmente, que el incremento en el producto total sería distribuido para beneficio –o al menos, para que no haya pérdida- de quienes han quedado sin tierra suficiente. Locke hace esta suposición»<sup>305</sup>.

Y como sabemos, porque atraviesa todo el hilo argumental de su obra, Rawls también la hace. Se presume, al menos desde Locke, que «la apropiación privada [...] aumenta en realidad la cantidad que se deja para los demás». Aunque ya no quedara tierra suficiente ni de igual calidad para el resto, «hay para ellos un *nivel de vida* suficiente e igualmente bueno (en realidad, mejor). Y el derecho de todos los hombres a la vida era el derecho fundamental a partir del cual había deducido inicialmente Locke su derecho a la apropiación de la tierra». El razonamiento de Locke –que Rawls no discute- dice cosas como que «no sólo la apropiación de la tierra da un buen nivel de vida para los demás: esa vida mejor para los demás se crea *mediante* la apropiación de la tierra»<sup>306</sup>.

### 1.3.2.3. Rasgos ontológicos de la desigualdad salarial y el trabajo.

Lo que Rawls reprocha al “padre del liberalismo” es otra cosa, y vale la pena reproducirlo al completo a pesar de su extensión, pues va a ayudarnos a poner al descubierto la vinculación entre ambos autores:

«Él parte del supuesto de que no todos los miembros de la sociedad que siguen el contrato social poseen derechos políticos iguales: los ciudadanos poseen el derecho de sufragio según sus propiedades, de modo que los que carecen de ellas no tienen voto ni derecho al ejercicio de la autoridad política. Presumiblemente, las diversas acumulaciones producidas durante generaciones a lo largo del proceso histórico idealmente justo han ido dejando a muchos sin propiedad sin que hayan cometido ellos mismos fallos de ningún tipo; y aunque el contrato social y la subsiguiente fiduciaria de la autoridad política es perfectamente racional desde su punto de

---

<sup>305</sup> *Ibid.*, pp. 209 y s.

<sup>306</sup> Los entrecomillados corresponden a *ibid.*, p. 210.

vista, y no contradice sus deberes con Dios, no les asegura los derechos políticos básicos»<sup>307</sup>.

Hagamos un alto para subrayar que, en la concepción de Rawls, los ciudadanos tienen derechos políticos *a pesar de* no tener propiedades o tenerlas en grado inferior al mínimo requerido para ser considerados *miembros plenamente cooperantes de la sociedad a lo largo de un ciclo vital*. Lo cual, sin duda, constituye un avance. Pero el profesor de Harvard omite en este punto lo que en otros lugares ha reconocido: las desigualdades socavan el ejercicio de las libertades políticas (su *valor*) hasta el punto de hacerlo irreconocible (o meramente *formal*). Pero sigamos leyendo:

«Desde un punto de vista kantiano, la doctrina de Locke somete impropriamente las relaciones sociales de las personas morales a contingencias históricas y sociales que son ajenas a su libertad y su igualdad y acaban por minarlas. Las restricciones impuestas por Locke al proceso histórico ideal no son lo bastante robustas para determinar una concepción de la justicia del trasfondo que resulte aceptable para personas morales libres e iguales. Eso podría corregirse suponiendo que el contrato social ha de realizarse inmediatamente después de la creación de los seres humanos como personas libres e iguales en el estado de naturaleza. Suponiendo que la situación de unos respecto de otros represente adecuadamente su libertad y su igualdad, y suponiendo también (como sostiene Locke) que Dios no ha conferido a ninguno el derecho al ejercicio de la autoridad política, hay que presumir que acabarán reconociendo principios que aseguren derechos básicos iguales (incluidos los derechos políticos) para todos a través del ulterior proceso histórico. Esta lectura de la concepción de Locke la convierte en una doctrina no-histórica ideal si suponemos que durante el período relevante de tiempo la gente andaba demasiado dispersa como para alcanzar algún tipo de acuerdo. Que Locke no parezca haber considerado esa posibilidad alternativa resalta el aspecto histórico de su teoría»<sup>308</sup>.

En efecto, el *segundo* consenso de Locke (el contrato social que viene a soldar y proteger el consenso tácito de la atribución de valor al dinero engendrado en una fase avanzada del estado de naturaleza) sería acaso *más aceptable* si supiera articular de forma relativamente convincente argumentos ontológicos con elementos

---

<sup>307</sup> J. Rawls, *El liberalismo político*, ed. cit., p. 323.

<sup>308</sup> *Ibid.*, pp. 323 y s.

cronológicos<sup>309</sup>. Que éste sea el principal reproche de Rawls –«[...] la idea de un acuerdo tiene que modificarse adecuadamente si hay que realizar el proyecto de la forma kantiana de la doctrina contractualista»<sup>310</sup>–, que su teoría de la justicia no venga sino a solventar los problemas de credibilidad y los errores argumentativos de sus predecesores contractualistas, parece confirmarlo el hecho de que, después de todo, lo que aquel *segundo* consenso de Locke venía a salvaguardar –las relaciones mercantiles, las desigualdades sociales y económicas y, en última instancia, el capitalismo como sistema de mercado– permanece intacto en la obra de Rawls –y concilia con el propósito kantiano, por cierto–, según hemos ido desgranando a lo largo de este capítulo.

Hay, sin embargo, otra cuestión que debe considerarse antes de cerrar este excursus sobre el liberalismo de Rawls y su filiación con el de Locke, otro presupuesto apenas esbozado y que permite a ambos autores justificar las desigualdades en atención a la mejora de los niveles de vida. Nos referimos, claro está, al valor de la relación salarial. Dejémosnos guiar, una vez más, por Macpherson:

«[...] cuanto más enfáticamente se afirma que el trabajo es una propiedad, más se comprende que es alienable. Pues la propiedad, en el sentido burgués, no es solamente un derecho a disfrutar o usar: es un derecho a disponer, a cambiar, a enajenar. Para Locke, el trabajo de un hombre es tan indiscutiblemente propiedad suya que puede venderlo libremente a cambio de un salario. Un hombre libre puede vender a otro, “por un cierto tiempo, los servicios que se compromete a hacer a

---

<sup>309</sup> En todo caso, vale la pena reproducir la que tal vez sea la crítica más conocida a la ficción contractualista: «Individuos que producen en sociedad, o sea la producción de los individuos socialmente determinada: éste es naturalmente el punto de partida. El cazador o el pescador solos y aislados, con los que comienzan Smith y Ricardo, pertenecen a las imaginaciones desprovistas de fantasía que produjeron las robinsonadas del siglo XVIII, las cuales no expresan en modo alguno, como creen los historiadores de la civilización, una simple reacción contra un exceso de refinamiento y un retorno a una malentendida vida natural. El *contrat social* de Rousseau, que pone en relación y conexión a través del contrato a sujetos por naturaleza independientes tampoco reposa sobre semejante naturalismo. [...] En realidad, se trata más bien de una anticipación de la “sociedad civil” que se preparaba desde el siglo XVI y que en el siglo XVIII marchaba a pasos de gigante hacia su madurez. En esta sociedad de libre competencia cada individuo aparece como desprendido de los lazos naturales, etc., que en las épocas históricas precedentes hacen de él una parte integrante de un conglomerado humano determinado y circunscripto. A los profetas del siglo XVIII, sobre cuyos hombros aún se apoyan totalmente Smith y Ricardo, este individuo del siglo XVIII –que es el producto, por un lado, de la disolución de las formas de sociedad feudales, y por el otro, de las nuevas fuerzas productivas desarrolladas a partir del siglo XVI– se les aparece como un ideal cuya existencia habría pertenecido al pasado. No como un resultado histórico, sino como punto de partida de la historia». K. Marx, “Introducción general a la crítica de la economía política”, en id., *Contribución a la crítica de la economía política*, Madrid, Siglo XXI, 2008, pp. 282 y s.

<sup>310</sup> *Ibid.*, p. 325.

cambio de los salarios que va a recibir”. El trabajo así vendido se convierte en propiedad del comprador, *el cual queda entonces autorizado a apropiarse de su producto*»<sup>311</sup> [cursivas añadidas].

No se subrayará suficientemente que la alienación (compraventa) de la propiedad, también la del *trabajo como actividad* (y no como *el proceso que realmente es*), resulta fundamental en la legitimación del sistema capitalista<sup>312</sup>. Se diría, asimismo, que tampoco estaría de más llamar la atención una y otra vez acerca de la extraña pareja que forman capitalismo y democracia. «Locke no se preocupó en reconocer –tal es la sentencia de Macpherson a este respecto- que la alienación continua del trabajo a cambio de un salario de mera subsistencia, lo cual es según afirma la condición inevitable de los asalariados a lo largo de toda su vida, es en realidad una enajenación de la vida y de la libertad»<sup>313</sup>. Preocupado o no por esta misma cuestión, lo cierto es que Rawls difícilmente eluda semejante dictamen, puesto que ni le discute a Locke el valor de la relación salarial ni su significado. Los principios de la justicia, que se solazan con las desigualdades económicas y sociales siempre que éstas redunden en beneficio de la sociedad, apenas toman en cuenta el contenido de la relación salarial si no es para subrayar, precisamente, la importancia de aquella condición para el bienestar económico *de la sociedad en su conjunto*<sup>314</sup>:

---

<sup>311</sup> C. B. Macpherson, *La teoría política...*, pp. 212 y s. Compárense ahora las premisas lockeanas con la siguiente cita de Kant, que ya reproducimos en la nota 171 de este trabajo.: «¿hasta dónde se extiende la facultad de tomar posesión de un suelo? Hasta donde llegue la capacidad de tenerlo en su potestad, es decir, hasta donde pueda defenderlo el que quiera apropiárselo; como si el suelo dijera: si no podéis protegerme, entonces no podéis disponer de mí. [...] ¿Es necesaria la transformación del suelo para adquirirlo (construcciones, cultivo, drenaje, etc.) ¡No! Porque, dado que estas formas (de especificación) son sólo accidentes, no constituyen objeto alguno de posesión inmediata y sólo pueden pertenecer a la posesión del sujeto, en la medida en que la sustancia le haya sido reconocida previamente como suya». I. Kant, *La Metafísica de las Costumbres*, ed. cit., pp. 81 y s. [Ak, VI, 265]. Que Kant está más cerca de Locke que de Rousseau en este punto se sigue del hecho de que, como estamos viendo, tampoco para el filósofo inglés va a ser necesario, en última instancia, trabajar personalmente la tierra que *ya se posee*. El comercio da razón de la propiedad de dicha tierra, y además, en tanto que empleador, uno poseerá los frutos y rendimientos que el empleado genere con su trabajo. Estas y otras cuestiones vinculadas a «la validez de la relación salarial» en Locke las discute Macpherson en las páginas mencionadas y en lo que queda de su exposición sobre el autor.

<sup>312</sup> En el próximo capítulo abundaremos en esto.

<sup>313</sup> C. B. Macpherson, *La teoría política del individualismo posesivo...*, ed. cit., p. 217.

<sup>314</sup> Sobre esto, remitimos al anteriormente visitado capítulo V (“Porciones distributivas”) de la primera gran obra de Rawls. En concreto, los §§ 47 y 48 (“Los preceptos de la justicia” y “Las expectativas legítimas y el criterio moral”, respectivamente). Cfr. *Ibid.*, pp. 284 y ss.

«La función de las porciones distributivas desiguales es cubrir los costos de enseñanza y educación, *atraer* a las personas a los lugares *donde más se les necesita desde un punto de vista social*, etc. Suponiendo que todos aceptan la conveniencia de un interés motivador, individual o colectivo, *debidamente regulado por un sentido de la justicia*, cada quien decide hacer las cosas que mejor convienen a sus intereses. Las variaciones en los salarios y el ingreso, y los *requisitos* de una situación determinada influyen sobre estas elecciones *de modo que el resultado final concuerde con la eficacia y la justicia*»<sup>315</sup> [cursivas añadidas].

Se hace difícil conciliar estas afirmaciones con la supuesta libertad para elegir un empleo, mencionada, como vimos, en el marco de las esencias constitucionales. El sistema educativo *distribuye*, según esto, las expectativas de los ciudadanos, que, según hemos subrayado, deben ser refrenadas en el caso de los “menos aventajados” –en realidad, parece como si únicamente se estuviera dirigiendo a ellos al tratar de estos asuntos. Sabemos que, en este orden de cosas, ni siquiera la *igualdad de oportunidades* contaba como *esencia constitucional*, ni, en general, el segundo principio de la justicia era un principio tan relevante como el primero a la hora de concebir la estructura básica de una sociedad. De hecho, la igualdad equitativa de oportunidades y el principio de diferencia se subordinan enteramente al principio liberal, así como a la consideración de la *eficacia* social, que en el párrafo citado queda emparentada, sin más, con la justicia.

«Insistir en que el trabajo de un hombre es propiedad suya –nos dice Macpherson- no solamente es decir que es suyo para alienarlo mediante un contrato a cambio de un salario: también es decir que su trabajo, y su productividad, son algo por lo que nada debe a la sociedad civil»<sup>316</sup>. El ciudadano-propietario liberal –*el hombre libre e igual y racional*, según la fórmula de Locke- no responde ante nadie. Rawls hubiera querido corregir eso mediante el segundo principio de la justicia adoptado en la posición original, pero desde entonces y a partir de su aplicación en la estructura básica de una sociedad las medidas correctoras que presenta han ido quedando reducidas a buenas intenciones que en verdad no tienen mucho que decir ante el protagonismo otorgado al desarrollo *eficaz* de una economía nacional. Rawls, en efecto, no parece tener en cuenta

---

<sup>315</sup> *Ibid.*, p. 291.

<sup>316</sup> C. B. Macpherson, *La teoría política del individualismo posesivo...*, ed. cit., p. 218.

que la relación salarial en una sociedad mercantil permite –y alienta- que la propiedad de unos *no* esté asegurada mientras que la de otros puede llegar a ser ilimitada. Su deseo de impedir el monopolio empresarial no puede tomarse en serio toda vez que se han aceptado las restantes premisas de un modelo competitivo de mercado:

«Si el trabajo –dice Macpherson-, la propiedad absoluta de un hombre, es lo que justifica la apropiación y crea el valor, el derecho individual de apropiación pasa por encima de todas las pretensiones morales de la sociedad. La concepción tradicional según la cual la propiedad y el trabajo eran funciones sociales, y la propiedad implicaba obligaciones sociales, queda pues minada»<sup>317</sup>.

Y no puede decirse, en rigor, que Rawls haga algo para revertir tales consecuencias implicadas en la teoría liberal moderna.

### **1.3.3. La justicia es igualdad... entre iguales.**

#### **1.3.3.1. Razón propietaria, educación elitista.**

Dicho esto, hay que volver inmediatamente sobre el hecho de que sí corrige el supuesto hobbesiano de que, sin propiedad, no hay derechos políticos, supuesto asimismo compartido tanto por Kant como por el mismo Locke, quien además resta a la clase trabajadora la capacidad de ser racional: «[Para] los jornaleros y artesanos, las hilanderas y lecheras [...] darles mandatos claros es el único modo seguro de llevarles a la obediencia y las buenas costumbres. La mayor parte de ellos no puede saber, y, por tanto, ha de creer»<sup>318</sup>. Pero, en el caso de Rawls, tal cosa nos regresa a la sospecha fundada –según se ha visto en la discusión con el filósofo de Königsberg y después- de que, en el fondo, su *formalismo* escinde el título jurídico de ciudadanía en “primera y segunda clase”, en *activa y pasiva*, dejando el cociente de racionalidad de los ciudadanos del último signo en un lugar rezagado. Llegados a este punto, no es inoportuno juzgar el papel que asigna Rawls a una concepción *política* de la justicia en

---

<sup>317</sup> *Ídem.*

<sup>318</sup> Citado en *ibid.*, p. 222.



términos de un discurso que quiere autolegitimarse. A tal efecto, es sugestiva la comparación con el Locke de *The Reasonableness of Christianity* [*La razonabilidad del cristianismo*], donde el filósofo inglés supone –al decir de Macpherson– que «sin sanciones sobrenaturales la clase trabajadora es incapaz de seguir una ética racionalista». No está en nuestras manos ahondar en esa vía interpretativa, pero es en cualquier caso significativo que, para resolver teóricamente el problema de la obligación política (en los “menos aventajados”, diría Rawls), Locke tuviera que recurrir a «dogmas simples». Y es aún más llamativo que el propio Rawls, quien asegura que «el objetivo de la justicia como equidad es [...] práctico»<sup>319</sup>, no encuentre mejor modo de dar por *públicamente aceptable* su doctrina que limitando el alcance de la razón ciudadana (su *educación*) a lo que dicte una concepción *política* de la justicia. Adviértase, para seguir despejando dudas, lo que dice en las ya mencionadas *Lecciones*:

«Si los ciudadanos de una democracia constitucional deben reconocerse mutuamente como libres e iguales, las instituciones básicas deben educarles en esta concepción de sí mismos, y deben asimismo exhibir y alentar públicamente este ideal de justicia política. Esta labor de educación forma parte del papel de una concepción política. En ese papel, dicha concepción forma parte de la cultura política pública: sus primeros principios toman cuerpo en las instituciones de la estructura básica y son la clave para interpretarlas. Conocer esa cultura pública y participar en ella es un modo en que los ciudadanos aprenden esa concepción de sí mismos, una concepción que muy probablemente *nunca se formarían y, mucho menos, aceptarían y desearían realizar, si fueran abandonados a sus propias reflexiones*»<sup>320</sup> [cursivas añadidas].

Si, junto con lo anterior, consideramos la siguiente anotación de *El liberalismo político*:

«La libertad al nivel más profundo apela a la libertad de la razón, tanto teórica como práctica, tal como se expresa en lo que decimos y en lo que hacemos. Los límites a la libertad son, en el fondo, límites a nuestra razón: a su desarrollo y educación, a su conocimiento e información, y al alcance de las acciones en las

---

<sup>319</sup> J. Rawls, *El liberalismo político*, ed. cit., p. 39.

<sup>320</sup> J. Rawls, *Lecciones sobre la historia...*, ed. cit., p. 447.

cuales pueda expresarse, y por consiguiente nuestra libertad depende de la naturaleza del contexto institucional y social que nos rodea»<sup>321</sup>,

entonces será lícito preguntarse de qué libertad hablamos al referirnos a todos aquellos que no han tenido ocasión de desarrollar su razón, de educarla; a quienes no alcanza determinada información; quienes no pueden expresarla debidamente sino por delegación en un sistema representativo y acotado a determinados temas. ¿De la razón *de quién* estamos hablando, en fin, en semejante concepción de la justicia? Según parece, para Rawls los ciudadanos son lo suficientemente racionales y razonables como para responsabilizarse de sus propios fracasos en lo que a sus *planes de vida* respecta, pero *no* como para poder integrarlos, *a todos*, en la categoría de «miembros *plenamente* cooperantes», pues para lograr tal distinción un ciudadano tiene que haber sido capaz de educarse y sostenerse materialmente en el grado mínimo que requiere el desarrollo de las dos facultades morales que acreditan la participación *efectiva* en y de las instancias políticas de su sociedad. Y ya hemos visto repetidamente que ninguna cláusula compensatoria ideada por Rawls salva esa barrera. Por su parte, el recurso a Locke es, como decimos, sugerente. Y Macpherson nos lo va a poner fácil:

«La cuestión de a quiénes consideraba Locke *miembros* de la sociedad civil parece admitir sólo una respuesta. Todos, tengan o no propiedad en el sentido corriente, quedan incluidos por tener un interés en conservar su vida y su libertad. Al mismo tiempo, solamente quienes tenían “hacienda” podían ser *miembros de pleno derecho* por dos razones: sólo ellos tenían un interés pleno en la observación de la propiedad y sólo ellos eran plenamente capaces de esa vida racional (la sumisión voluntaria a la ley de la razón) que es la base necesaria de la participación plena en la sociedad civil. La clase trabajadora, al carecer de hacienda, queda sometida a la sociedad civil pero no como miembro pleno de ella»<sup>322</sup> [cursivas añadidas].

Forzar la lectura de ambos autores para así poder argumentar una similitud de presupuestos teóricos es un riesgo con el que no quisiéramos cargar. Sin embargo, aun cuando los postulados ontológicos de Rawls no tuvieran por qué coincidir con los de

---

<sup>321</sup> *Ibid.*, pp. 257 y s. (nota).

<sup>322</sup> C. B. Macpherson, *La teoría...*, ed. cit., p. 243. El parecido con Kant es revelador de un ADN liberal que, como tratamos de exponer, no desaparece ni aun en sus formas más pretendidamente *igualitarias*.

Locke, lo cierto es que el profesor de Harvard apenas deja otra opción: da por *hechas* – irreversibles- las desigualdades económicas; estipula un grado mínimo de desarrollo racional y razonable para considerar al ciudadano *digno* de ser miembro plenamente cooperante de la sociedad y, en última instancia, niega la participación real y efectiva – el ejercicio pleno de sus libertades *políticas*- a quien no disponga de recursos materiales suficientes. Las premisas o los supuestos pueden haberse sofisticado, pero tanto la motivación teórica como la conclusión de su argumento coinciden, salvada la distancia de los siglos, con las de aquéllos<sup>323</sup>.

Esto tiene que verse más claro aún con la defensa de Rawls del gobierno representativo como el mejor medio posible de asegurar institucionalmente –administrativamente- el consenso. El filósofo estadounidense no da más razones para ello que el consabido impedimento que supone para las democracias contemporáneas el hacer frente a una multitud de demandas derivadas a su vez de un porcentaje de ciudadanos que supera en números tanto relativos como absolutos la demografía de las “democracias clásicas”. Pero, a nuestro entender, hay algo más en la afirmación del profesor de Harvard, algo sobre lo que venimos dando vueltas y que el John Stuart Mill de *Consideraciones sobre el gobierno representativo* ayudará a poner en claro.

Según Mill, también el consenso asegura el funcionamiento de un gobierno representativo en comunidades demasiado vastas como para ser administradas de otro modo. La publicidad, aunque sea la de una facción dominante, contribuye al menos a difundir ideas que, llegado el caso, pueden estimular un pensamiento “superior”. El Parlamento, a su vez, constituye «la arena» donde *todas las opiniones* están representadas y son discutidas de la mejor manera posible. Nadie puede lamentar que sus ideas hayan sido ignoradas o dejadas de lado, pues el rechazo de las mismas, en todo caso, se deberá a «razones reputadas superiores» forjadas en el seno de la disputa parlamentaria. Lo fundamental es, en cualquier caso, que todas las clases estén representadas: con ello se sienten parte de un consenso que ayudan a reproducir, se

---

<sup>323</sup> Todavía Aristóteles podía escribir que «la ciudad es una forma de comunidad de iguales» (Aristóteles, *Política*, ed. cit., VII 8, 1328a / 1328b 1-9), pero iguales en tanto que propietarios, los únicos que en rigor pueden participar en funciones judiciales y de gobierno, requisito, según vimos, para dar carta de ciudadanía. Es de agradecer la franqueza con la que hablaban estos autores de épocas pasadas: «[...] parece que la justicia es igualdad, y lo es, pero no para todos, sino para iguales. Y la desigualdad parece ser justa, y lo es en efecto, pero no para todos, sino para los desiguales». *Ibid.*, III, 9, 1280a 1-2.

alcanza mayor prosperidad y esplendor social y, en último término, se evita el conflicto<sup>324</sup>.

Entre nosotros, hay quien ha calificado al autor de *Sobre la libertad* de «izquierdista radical»<sup>325</sup>. Sin embargo, su elitismo es de sobras conocido: no tuvo empacho en conceder mayor valor a los votos de quienes ejercieran funciones “superiores”. Élite y democracia no concilian bien, por lo que resultará ilustrativo recoger someramente algunas de sus tesis y confrontarlas con el liberalismo *político* de Rawls. Centrémonos, en primer lugar, en el capítulo V de las *Consideraciones*, rotulado “De las funciones propias del gobierno representativo”. Mill asume inicialmente que la democracia es el gobierno de la mayoría numérica, pero no ignora que tal mayoría no puede sino corresponder a las clases populares. Ocurre que toda asamblea popular es, según el filósofo inglés, inexperta: no es que sea incapaz, pero carece de la experiencia necesaria para conducir una administración y ello la expone al desastre. Con eso basta para rechazarla, y dejar en manos de hombres experimentados –*businessmen*– el control del gobierno. Sugiere, pues, que, *por el bien general*, no se tome en cuenta el criterio de los trabajadores, sino, en todo caso, «la opinión» que ellos mismos se forman de cuál sea su interés. Un gobierno tiene que ser eficiente –para lograr «los buenos resultados de cualquier empresa»– y, en atención a ello, todo lo que se espera de los representantes populares es que comprendan esta necesidad (*política*) y den su consentimiento.

El sistema representativo ideal de Mill tampoco puede aceptar que la disputa económica tome parte en la arena parlamentaria, entre otras cosas porque, como señala en un paso anterior, «el cuidado de los intereses materiales» conduce al retraimiento de la vida privada, lo cual, «si el testimonio de la historia entera no miente», significa que «ha sonado para ese pueblo la hora de la declinación, suponiendo siempre que haya alcanzado la altura de la que pueda decaer»<sup>326</sup>. En esto es fiel al Pericles de Tucídides<sup>327</sup>, según el cual es más feliz y virtuoso el individuo que se ocupa de los

---

<sup>324</sup> Cfr. J. Stuart Mill, “Del gobierno representativo”, en *id.*, *De la libertad. Del gobierno representativo. La esclavitud femenina* [rev. y trad. de Marta C. C. de Iturbe], Madrid, Tecnos, 1965, pp. 182 y ss.

<sup>325</sup> P. Schwartz, en la introducción [“Celebración de John Stuart Mill. Aprecio y crítica de un gran pensador”] a la edición patrocinada por la Fundación ICO de la *Autobiografía* de Mill.

<sup>326</sup> J. Stuart Mill, “Del gobierno representativo”, en *loc. cit.*, p. 178.

<sup>327</sup> Cfr. Tucídides, *Historia de la Guerra del Peloponeso*, Madrid, Gredos, 1. II, cap. 40.

asuntos públicos que el «inútil» que sólo procura por su «bolsa»: dedicarse a lo material es embrutecerse; lo virtuoso (*lo razonable*) es dedicarse a lo político<sup>328</sup> –pero se advertirá que sólo puede dedicarse a lo político el propietario.

Según Mill, uno de los mayores riesgos a evitar será, por tanto, una «legislación de clase». Pero esto lo dice al hablar de la clase obrera, clase *inferior* con respecto a quienes tienen motivos «más elevados y miras más vastas y lejanas»<sup>329</sup>. De esta guisa, la constitución representativa será el mejor modo para que «la inteligencia y la honradez» se difundan en la sociedad. Aunque es bueno que se escuche a la Asamblea, ésta sólo tiene un papel deliberativo, consultivo, dado que las opiniones de los «hombres superiores» han de tener más peso. Insiste Mill en que el Parlamento sirve a modo de termómetro para medir el estado de la opinión pública y sus *necesidades*, pero queda claro a lo largo del capítulo V que el gobierno debe ser confiado a unos pocos y bien preparados expertos. Quienes se nieguen a ver la virtud política que tal sistema promueve, serán catalogados por el autor de «bárbaros» que disfrutaban de su «bárbara independencia» e ignoran cuál sea su verdadero interés. Pero, ¿en qué consiste, según Mill, la base última de la mejor preparación de los *expertos*? Superficialmente, en su *mayor inteligencia*, pero en el fondo se trata, una vez más, de la mayor dotación de recursos económicos a su disposición, sobre lo cual, como vemos, no puede haber discusión.

---

<sup>328</sup> Aunque por motivos distintos, Rousseau exclama también que los ciudadanos de un Estado «verdaderamente libre» procuran hacerlo todo ellos, por atención al bien público, en lugar de ocuparse de sus asuntos privados o de «servir con su dinero». Pero esto va en el sentido de una crítica severa contra un gobierno representativo como el aquí defendido por Mill: «La soberanía no puede ser representada, por la misma razón que no puede ser enajenada: consiste esencialmente en la voluntad general, y la voluntad no se representa; o es ella misma, o es otra cosa: no hay término medio. Los diputados del pueblo no son, pues, ni pueden ser sus representantes, no son más que sus delegados; no pueden acordar nada definitivamente. *Toda ley que no haya ratificado personalmente el pueblo es nula*; no es una ley. El pueblo inglés se cree libre y se equivoca de parte a parte; sólo lo es durante la elección de los miembros del Parlamento; en cuanto los ha elegido, es esclavo, no es nada. Por el uso que hace de su libertad en los breves momentos en que disfruta de ella merecería perderla». J. J. Rousseau, “El contrato social”, en *loc. cit.*, p. 124 [III, 15] [cursivas añadidas]. Sólo creyendo a pies juntillas la fábula de Benjamin Constant, que imagina incompatible la autoatribuida *libertad de los modernos* con respecto a la presunta *libertad de los antiguos*, puede obviarse la enconada defensa que realiza aquí Rousseau de las libertades *políticas*. «Estoy muy lejos de lo que corrientemente se piensa –dice en un párrafo previo-: considero que las prestaciones personales son menos contrarias a la libertad que los impuestos». *Ibid.*, p. 123 [III, 15].

<sup>329</sup> Un reparto más justo de los salarios, por lo demás, no será una solución: eso generaría, según Mill, pereza y falta de industria en las próximas generaciones. Contradictoriamente, la acumulación de riquezas se toma como un signo evidente de superioridad moral.

En el capítulo VII (“De la democracia falsa y de la verdadera; de la representación de todos y de la representación tan solo de la mayoría”), el filósofo y economista liberal es aún más explícito. Según lo que se dice ahí, quedan excluidos de la «situación normal de un ser humano» –del derecho a la igualdad– quienes dependen para su subsistencia del resto de miembros de una comunidad, esto es, mendigos, pendencieros y, en último término, cualquier trabajador *manual*. Se conoce también el adagio de Mill –que emplea en su breve alusión al comunismo– según el cual los gobiernos deben establecerse, no para *dioses*, sino para seres humanos<sup>330</sup> –esto es, según vamos desgranando, para *propietarios*. La similitud con Kant no necesita comentario, pero pareciera que ocurre de otro modo cuando hablamos de Rawls. Claro que ya hemos visto que la atribución de un título de ciudadanía igual pasa por el desarrollo *en un grado requerido* de las dos facultades morales que confiere el profesor de Harvard a las personas en cuanto tales. La “menor inteligencia política” podría corregirse con las cláusulas incorporadas en el segundo principio de la justicia, pero incluso aquella que refiere a la promoción de la educación estaba supeditada a la eficiencia económica de la sociedad y, en cualquier caso, no debía interferir en la realidad material de una democracia de propietarios.

### 1.3.3.2. Ciudadanía, libertad y democracia.

El ciudadano-propietario de Mill, que se sabe minoritario, tampoco está dispuesto a permitir que el sufragio universal pueda dar cobertura a los intereses de la mayoría obrera, y por ello el autor imagina un método singular para «obviar estos males»: todos podrán votar, pero no todos los votos valdrán igual. En primer lugar, como decíamos, el voto del «ser moral e intelectualmente superior» pesa más que el voto del «ser inferior». Sucede, sin embargo, que aquí también habremos de topar con un círculo: no hay modo de examinar la capacidad intelectual de los individuos si no es apelando a la capacidad ya desarrollada del que juzga. Por eso Mill acaba resolviendo que el mejor criterio para establecer cómo y por qué los votos de unos han de tener más influencia que los de otros es, sencillamente, la posición social que ocupen los interesados: el maestro es más

---

<sup>330</sup> De un modo similar se expresa Rousseau: «Si hubiera un pueblo de dioses, se gobernaría democráticamente, pero no conviene a los hombres un gobierno tan perfecto». *Ibid.*, p. 100 (III, 4). La diferencia con Mill es que Rousseau no lo dice en atención a la riqueza ni a la supuesta superioridad moral que le asocia el filósofo inglés (Mill no descarta que la elite pueda relacionarse entre sí siguiendo unos principios comunistas), sino por referencia a una antropología más o menos pesimista.

sabio que el obrero; el banquero, más que el tendero, y así sucesivamente. El supuesto de Mill es que los primeros en la relación emplean más y mejor *su cabeza* que los segundos, y a ellos les concede 2 o 3 votos en virtud de su *función social superior*. Dado que, en fin, no hay criterio para juzgar de la educación y la excelencia —o es sencillamente inviable dada la cantidad de habitantes que pueblan una sociedad moderna-, *a mayor riqueza, más votos*. Las causas de la desigualdad tampoco aquí son estudiadas. De hecho, Mill lamenta que, como consecuencia de sus propios principios, el analfabeto haya de quedar excluido del juego de la política aun cuando pueda imputarse al rendimiento económico de la sociedad semejante injusticia; pero al mismo tiempo señala que se trata de una «injusticia necesaria».

En Rawls, el elitismo que impregna su teoría está soterrado y a la vez es consecuencia de la misma. Si el profesor de Harvard habla de «intereses superiores», lo hace para señalar, análogamente a Mill, que la capacidad racional y razonable de los ciudadanos debe ponerse al servicio del bien público, lo que, entre otras cosas, significa no alterar las bases económicas que informan el orden *democrático*. El propio régimen debería educar a los menos dotados materialmente, pero a modo de compensación para evitar conflictos mayores y siempre que tal cosa sea operativa. Es sumamente oportuno, justo en este paso, traer a colación la crítica de Gramsci al *bicéfalo* proyecto liberal:

«¿Puede haber una reforma cultural, es decir una elevación de los estratos más bajos de la sociedad, sin una precedente reforma económica y un cambio en la posición social y en el mundo económico? Una reforma intelectual y moral no puede dejar de estar ligada a un programa de reforma económica, o mejor, el programa de reforma económica es precisamente la manera concreta de presentarse de toda reforma intelectual y moral»<sup>331</sup>.

Pero la voluntariosa escisión entre un liberalismo *político* y otro *económico* —de la que puede decirse lo que se dice en otros casos: que de escisión metodológica *quiere ser* ontológica- no permite a Rawls *intervenir* en la realidad económica de los “menos aventajados”. El suyo es, por decirlo todavía con Gramsci, un liberalismo que “reglamenta” el Estado, *su estructura básica*; que introduce y se mantiene en lo

---

<sup>331</sup> A. Gramsci, *El príncipe moderno*, ed. cit., p. 15.

económico *por vía legislativa*: «[...] es un hecho de voluntad consciente de los propios fines y no la expresión espontánea, automática del hecho económico. Por consiguiente, el liberalismo es un programa político, destinado a modificar, en cuanto triunfe, el personal dirigente de un Estado y el programa económico del Estado mismo, es decir, a modificar la distribución de la renta nacional»<sup>332</sup>.

Lo que tuviera de progresista el proyecto liberal se disuelve, también en su fase avanzada, en aquella distinción de Rawls que más ha hecho fortuna: lo político se desentiende, *parcialmente, es decir, partidariamente*, de lo económico. El aristocratismo inveterado<sup>333</sup> de los autores liberales reseñados hasta aquí exige que las bases materiales se queden como están. O mejor, donde están. Que eso colisione o no con el sentido democrático de gobierno es algo que, en el mejor de los casos, preocupa en la medida en que puede romper el *consenso (u obediencia al orden político)*<sup>334</sup>.

---

<sup>332</sup> *Ibid.*, pp. 113 y s. «El planteamiento del movimiento librecambista –dice ahí mismo Gramsci– se basa en un error teórico cuyo origen práctico no es difícil de identificar; es decir, se basa en la distinción entre sociedad política y sociedad civil, que de distinción metodológica se convierte en (y es presentada como) distinción orgánica. Se afirma, de este modo, que la actividad económica es propia de la sociedad civil y que el Estado no debe intervenir en su reglamentación. Pero, dado que en la realidad concreta la sociedad civil y el Estado se identifican, la conclusión es que también el liberalismo es una “reglamentación” de carácter estatal, introducida y mantenida por vía legislativa y coercitiva».

<sup>333</sup> Evidente en la obra del filósofo de Estagira, que el liberalismo filosófico no supera hasta entrado el siglo XX: «[...] en la ciudad más perfectamente gobernada y que posee hombres justos en sentido absoluto y no relativo al principio de base del régimen, los ciudadanos no deben llevar una vida de trabajador manual, ni de mercader (pues esa forma de vida es innoble y contraria a la virtud), ni tampoco deben ser agricultores los que han de ser ciudadanos (pues se necesita ocio para el nacimiento de la virtud y para las actividades políticas)». Aristóteles, *Política*, ed. cit., VII 9, 1328b / 1329a 3-4. O en este otro lugar: «La ciudad más perfecta no hará ciudadano al trabajador». *Ibid.*, III 5, 1278a 2-3.

<sup>334</sup> Aunque el realismo crudo de Hume difícilmente pueda divulgarse abiertamente si se pretende ganar un consenso del tipo, lo cierto es que constituye una singular crítica al modelo contractualista dentro de la propia corriente liberal: «Es vano decir que todo gobierno se funda, o debe fundarse, en un principio en el consenso popular, en la medida en que lo consientan las exigencias del acontecer humano; y favorece además mi pretensión, pues mantengo que la realidad humana nunca admitirá ese consentimiento, y rara vez su apariencia, y que, por el contrario, la conquista o la usurpación, –es decir, hablando en plata, la fuerza–, al disolver los antiguos gobiernos, es el origen de casi todos los nuevos que se han establecido en el mundo; y que, en las pocas ocasiones en que puede parecer que ha habido consenso, es por lo común tan regular, limitado o teñido de fraude o violencia que su autoridad no puede ser mucha. [...] La razón, la historia y la experiencia nos muestran que las sociedades políticas han tenido un origen mucho menos preciso y regular: y si hubiéramos de elegir el momento en que el consentimiento popular es menos tenido en cuenta en la cosa pública, sería precisamente el del establecimiento de un nuevo gobierno. Mientras está vigente una constitución, las inclinaciones del pueblo son *consultadas* a menudo; pero en época de revoluciones, conquistas o conmociones públicas suele ser la fuerza militar o la astucia política quien decide la controversia». D. Hume, “Del contrato social” en *id.*, *Ensayos políticos* [trad. de C. A. Gómez], Madrid, Tecnos, 1987, p. 104 [cursiva añadida]. Claro que, a ojos del filósofo escocés, el problema de la obediencia política se disuelve en el (falso) dilema *obediencia o caos*.



En el fondo, esta conclusión no debería causar sorpresa. La Atenas del “siglo de Pericles” tenía claro que la democracia era *lo opuesto* a la libertad: «Para los adversarios del sistema político que giraba en torno a la Asamblea Popular, democracia era [...] un sistema liberticida. De ahí que Pericles, en el discurso oficial y solemne que Tucídides le atribuye, redimensione el alcance del término y se distancie de él»<sup>335</sup>. La *dirección* de un régimen popular estuvo siempre en manos de los *ricos y señores* que aceptaron el sistema, de tal modo que el título de ciudadano quedó asociado, en fechas tan tempranas y sin que el andamiaje de la doctrina liberal haya sido capaz de revertirlo sustancialmente<sup>336</sup>, a la condición de propietario:

«El concepto de ciudadanía predominante en la época clásica consiste en la equiparación del ciudadano con el guerrero. Es ciudadano, forma parte con pleno derecho de la comunidad participando en las asambleas decisorias, aquel que es capaz de ejercer la principal función de los varones libres, la función para la que le prepara toda la *paideía*, es decir, la guerra. Del trabajo se ocupan los esclavos y, en parte, las mujeres. [...] Puesto que durante mucho tiempo ser guerrero implicaba disponer de medios para costearse la armadura, la noción de ciudadano/guerrero se identificó con la de *propietario*»<sup>337</sup>.

A lo largo de *El liberalismo político*, Rawls alude repetidamente a Mill, y siempre en conjunción con Kant, para señalar que el liberalismo *comprehensivo* de estos puede «llevar a exigencias destinadas a promover los valores de autonomía e individualidad como ideales encargados de gobernar la mayor parte de la vida, si no la vida entera. Pero el liberalismo político tiene propósitos distintos, y exige mucho menos»<sup>338</sup>. Para el tema que ahora nos ocupa, en efecto, *su* liberalismo nunca exige explorar la razón de las desigualdades económicas y sociales... Pero la cita continúa, y dice cosas como que la educación que ha de promover *su* liberalismo *político* debería preparar a los ciudadanos

---

<sup>335</sup> L. Canfora, *La democracia...*, ed. cit., p. 16.

<sup>336</sup> «En realidad el punto de partida es el siguiente: ¿quién tiene la ciudadanía? ¿Quiénes son esos “todos” cuya libertad es la razón de ser de la democracia? La segunda pregunta es: incluso cuando *todos* los libres tienen la ciudadanía, ¿cómo la ejercen los que son socialmente más débiles? Este segundo problema, muy controvertido, implica también otros: la cuestión de los instrumentos necesarios para poder ejercer de forma efectiva la ciudadanía (aun en ausencia de recursos intelectuales y materiales adecuados), la cuestión de la validez del principio de “mayoría”, el dilema que aparece tantas veces en la práctica política concreta de si debe prevalecer la “voluntad del pueblo” o la “ley”, etc.». *Ibid.*, p. 32.

<sup>337</sup> *Ibid.*, p. 34.

<sup>338</sup> J. Rawls, *El liberalismo político*, ed. cit., p. 233.

«para ser miembros plenamente cooperantes de la sociedad y capacitarles para ser autosuficientes; también debería estimular en ellos las virtudes políticas generándoles el deseo de respetar los términos equitativos de la cooperación social a la hora de relacionarse con el resto de la sociedad». El hilo que hemos trazado en este capítulo nos conduce a interpretar lo anterior en el sentido de que, según Rawls, la sociedad debe hacer a todos los ciudadanos cómplices de un sistema *económico y político* de propiedad y, en caso de no poder disfrutarlo plenamente, debe ser aceptado *virtuosamente* con todas sus desigualdades asociadas de riqueza, poder e influencia<sup>339</sup>. No importa que dichas desigualdades desmientan la presunta igualdad formal –jurídica– de *todos* los ciudadanos; el sistema debe hacer *como si* todos fueran iguales:

«[...] para que todo pueda ser mercancía –anota J. R. Capella– es preciso que todo pueda ser enajenable: de ahí la actividad estatal para convertir en *propiedades* (en bienes susceptibles de adquisición y enajenación) los dominios feudales, para *desatar* a las personas de los vínculos de servidumbre (*liberándolas* al propio tiempo de toda protección personal). [...] En el sistema capitalista las personas han de *representarse* las unas a las otras como iguales en un especial sentido y como desiguales en los demás por lo siguiente: *las mercancías no pueden ir solas al*

---

<sup>339</sup> Una y otra vez, se pone de manifiesto en dicha obra que Rawls se halla en un aprieto siempre que quiere distinguir su liberalismo del de sus predecesores: «Se puede objetar aquí que la exigencia de que los hijos entiendan de esta forma la concepción política acaba produciendo el efecto, no intencionado, de educarlos en una concepción liberal comprehensiva. [...] Hay que aceptar que esto puede ocurrir en algunos casos. Y desde luego hay cierta semejanza entre los valores del liberalismo político y los valores de los liberalismos comprehensivos de Kant y Mill. Pero la única manera de responder a esa objeción pasa por exponer detalladamente las grandes diferencias que hay, tanto de alcance, cuanto de generalidad, entre el liberalismo político y el liberalismo comprehensivo. [...] Las inevitables consecuencias que tienen las exigencias razonables puestas a la educación de los hijos no pueden sino ser aceptadas, a menudo lamentándolas. Espero que la exposición del liberalismo político que se da en las presentes conferencias baste como réplica a esa objeción». *Ibid.*, p. 234. Según hemos intentado mostrar, en efecto, consideramos insatisfactoria su justificación. Macpherson dejó escrito en 1962, año de la publicación original de la obra que hemos manejado de este autor, que el liberalismo se enfrentaba al dilema de no poder garantizar su aceptación social si mantenía los mismos presupuestos posesivos y de mercado que en el pasado: «¿Podrá una concepción nueva de la igualdad fundamental, que sea consistente con el mantenimiento de las instituciones y de los valores democráticos, conseguir el amplio reconocimiento sin el cual, como he afirmado, no puede ser válida ninguna teoría autónoma de la obligación política?». C. B. Macpherson, *La teoría...*, ed. cit., p. 268. Se diría que Rawls vino a responder con su concepción de la *justicia como equidad* la interpelación del filósofo canadiense, al que, a diferencia de Habermas, no cita. Diremos nosotros, en cualquier caso, que su doctrina de la igual libertad ciudadana no es en absoluto consistente con los valores democráticos, si por tal cosa se entiende algo más que un gobierno representativo cortado a la medida de la clase propietaria; lo contrario es hacer trampa y rebajar el listón de lo que deba entenderse por democracia. Éste parece ser el detalle fundamental que escapa a autores como Andrés de Francisco, quien, además de dar por buena con Rawls la mención de un liberalismo *político* distinto de un liberalismo *económico*, estima oportuno leer al filósofo estadounidense desde una suerte de republicanismo de la “libertas” democrática. Cfr. A. de Francisco, *Ciudadanía y democracia. Un enfoque republicano*, Madrid, Los Libros de la Catarata, 2007 (especialmente, capítulo VI).

*mercado*. Han de intercambiarse, pero no pueden decidir solas el intercambio. Los heterogéneos bienes con forma de mercancía necesitan un sujeto parlante que *las represente*. De ahí la *necesidad* de un ámbito *discursivo* especial. *Ese ámbito es el de la imagería jurídica*: todo bien ha de tener un *titular* para poder intercambiarse, un propietario; y, viceversa, toda persona *ha de representarse* como propietario de algo para existir en la sociedad mercantil»<sup>340</sup> [cursivas del autor].

La dogmática liberal presenta, desde Locke, a los desposeídos como *propietarios* de su “fuerza de trabajo” para que, en tanto que *titulares de sus manos*, puedan entrar *libremente* en las dinámicas de intercambio –metafísica que ni Rawls ni, como veremos, Habermas han abandonado. Dicha retórica prescinde de las desigualdades materiales que puedan alterar las condiciones de libre elección del “vendedor de fuerza de trabajo”. Como explica Capella, tales circunstancias no son relevantes «para el funcionamiento del “lado económico” del sistema». Así entendidas, pues, la *igualdad* y la *libertad* de los *propietarios* son efectivamente «esenciales» al sistema capitalista<sup>341</sup>. El Estado civil –de nuevo, desde Locke, hasta Rawls- se justifica en la medida en que respeta y garantiza *esa característica natural* de la vida en común, de la *cooperación*. A este punto conduce, en fin, tanto la “posición original” de Rawls como su *ideal de razón pública*: la legitimación *política* parece *independiente* de lo económico y a la inversa: «[...] como “voces de mercancías” las personas han sido siempre “iguales y libres” con independencia de su posición social, sexo, raza, nación y en cierto modo edad»<sup>342</sup>. No de otro modo han podido presentarse las desigualdades materiales como ámbito propio de *doctrinas comprensivas*, de carácter “privado”, bajo la pretensión de poder establecer otros dos ámbitos discursivos diferenciados, dos esferas de *comunicación interpersonal* sólo hasta cierto punto distintas: una “pública económica” y otra “pública de Estado”. En realidad, dos estructuras sociales relacionales interdependientes, que componen una estructura relacional única.

---

<sup>340</sup> J. R. Capella, *Los ciudadanos siervos*, ed. cit., pp. 72 y s.

<sup>341</sup> En la misma línea, Canfora también explica el asunto de “la libertad” de un modo más satisfactorio que Habermas: «[...] lo que tiene de inquietante la libertad es que o es total –en todos los campos, incluido el de la conducta individual- o no es; y cualquier vínculo a favor de los menos “fuertes” sería precisamente una limitación de la libertad de los otros». L. Canfora, *La democracia...*, ed. cit., p. 288.

<sup>342</sup> J. R. Capella, *Los ciudadanos siervos*, ed. cit., p. 76.

«La propaganda del vencedor –escribe ahora Canfora- es al menos tan poderosa como sus armas»<sup>343</sup>, y si la idea de la democracia en eso que seguimos llamando *Occidente* ha podido ser asociada con la noción de libertad se debe, en primer lugar, a que el ejercicio efectivo de esta última ha quedado en un segundo plano, ensombrecido, bien por la propia retórica de las libertades *políticas*, bien por la apelación al *consenso democrático* (liberal)<sup>344</sup>. El estudio acometido sobre la obra de Rawls y, secundariamente, de otros destacados autores liberales<sup>345</sup>, nos da cierta cobertura para dejar establecido lo anterior. Pero es evidente que hay que decir más cosas. El asunto es delicado y habrá que volver sobre él más adelante. Sin embargo, unas breves observaciones son necesarias ahora.

### 1.3.3.3. *Consenso es poder.*

Por lo que llevamos dicho, el consenso entendido a la manera liberal puede valer, a través de su defensa del gobierno representativo, como categoría asociada a la acumulación circular de poder según la definición de Izquierdo:

---

<sup>343</sup> L. Canfora, *La democracia...*, ed. cit., p. 72.

<sup>344</sup> La cita de Canfora prosigue así: «Para la tradición moderada, inglesa y continental, la victoria contra Bonaparte había sido la coronación de la justa lucha contra el “tirano” y, por tanto, por la “libertad” (la palabra “democracia” era muy poco aceptada, y no se había introducido aún, como ocurrirá en la época de la propaganda anticomunista, como sinónimo estable de “libertad”». Dos páginas abajo, el profesor italiano señala que la libertad de prensa de la que se jactaba, sin ir más lejos, Benjamin Constant, omite que la prensa «es el instrumento principal, y valiosísimo, con el que una minoría parlamentaria aguerrida deja sentir su propia voz dentro de un marco institucional parlamentario absolutamente asfixiado, pero considerado unánimemente un “régimen libre”». Vale la pena reproducir el siguiente pasaje de Constant según lo copia y glosa Canfora: «“La libertad ha de consistir, para nosotros, en el disfrute pacífico de la independencia privada”. “Independencia privada” significa en realidad riqueza. Así se da a entender sobre todo en la parte final [se refiere Canfora al discurso pronunciado en el Athéneé Royale en 1819, que a la postre devino texto canónico del liberalismo: *La liberté des Anciens comparée à celle des Modernes*], donde Constant eleva un canto a la superioridad de la riqueza frente a la autoridad del gobierno. “El dinero es el freno más eficaz al despotismo. [...] Frente a él cualquier fuerza es inútil: el dinero se esconde o huye. [...] El crédito no tenía entre los antiguos la importancia que tiene para nosotros. Sus gobiernos eran más fuertes que los individuos particulares. En cambio, hoy en día en todas partes los particulares son más fuertes que el poder político. La riqueza es una fuerza que se aplica mejor a cualquier interés y, por consiguiente, bastante más real y mejor obedecida. El poder amenaza, la riqueza compensa. Se puede huir del poder engañándolo, pero para obtener los favores de la riqueza hay que servirla. La riqueza acabará por ser *superior*”». *Ibid.*, pp. 79 y s. [subraya Canfora].

<sup>345</sup> En el célebre ensayo *Sobre la paz perpetua* (1795), Kant dejó escrito para la posteridad que, de las tres formas de Estado analizadas por Aristóteles –monarquía, aristocracia y democracia- «la democracia es, en el sentido propio de la palabra, necesariamente un *despotismo*, porque funda un poder ejecutivo donde todos deciden sobre y, en todo caso, contra *uno* (quien, por tanto, no da su consentimiento), con lo que todos, sin ser todos, deciden». *Ibid.*, p. 151 [cursivas del autor]. El argumento todavía no dice nada de *quién decide* ni *qué consecuencias* tiene para el resto. Simplemente, continúa señalando que «esto es una contradicción de la voluntad general consigo misma y *con la libertad*» [cursiva añadida].

«Cualquier proceso de democracia representativa es una muestra clara de acumulación de poder, cedido por la mayoría de la población, en manos de unas elites que así tienen acceso al Estado como recurso. Las instituciones son una creación de las elites, mientras que la democracia y las libertades son conquistas del pueblo. El momento de ruptura se produce cuando las elites detienen el proceso revolucionario, de conquista de la participación democrática y de las libertades, para imponer unas instituciones que garantizan la cesión de poder del pueblo e impiden el ejercicio del poder por parte de éste, que ha sido el que ha conquistado las libertades. La concentración de poder a través del voto será el principal mecanismo de acumulación porque, además, estará apoyado por una supuesta “legitimidad”. ¡Qué más simbólico que los votos en las urnas para visualizar la cesión del poder de millones de personas en manos de una elite reducidísima! [...] Se produce una enorme pérdida democrática, pues la democracia está ligada a la capacidad del individuo de participar en los procesos de decisión; pero sucede todo lo contrario, ya que el consumo y la publicidad, unidos a la alienación en el trabajo y en el ocio, conducen a una clara pérdida de libertad. La autonomía del individuo se ve limitada a escoger, de forma dirigida, en vez de crear y participar»<sup>346</sup>.

Teóricos que supuestamente vienen a corregir los excesos del liberalismo clásico son refractarios a un modelo participativo en conjunción, al menos, con el modelo de representación. Algunos admiten –es el caso de Victoria Camps en *Paradojas del individualismo*- que «no hay democracia sin participación»<sup>347</sup>, pero al mismo tiempo rebajan la exigencia de una democracia participativa –cuyos defensores en grado superior le valen a la autora el calificativo de «utópicos trasnochados»- al papel que sepa concederle la buena voluntad de los gobernantes:

---

<sup>346</sup> F. Izquierdo, *Poder y felicidad...*, ed. cit., pp. 50-55. Escribe Sheldon Wolin en *Democracia S. A.*: «El llamado libre mercado no es solamente cuestión de compradores y vendedores o de productores y propietarios, sino de relaciones de poder que son fundamentales para dirigir la democracia. Los mercados financieros no son sólo cuestión de *securities*, sino de inseguridades útiles: métodos de disciplinar, de consolidar ciertas conductas y desalentar otras, de acostumbrar a la gente a someterse a las jerarquías de poder, de explotar la naturaleza incierta del empleo con la inseguridad respecto de las remuneraciones, sistemas de jubilación y planes de salud. La unión del poder corporativo y el poder del Estado significa que, en lugar de la ilusión de un sistema más reducido de gobierno, tenemos la realidad de un sistema más amplio, más invasivo que nunca, alejado de influencias democráticas y por lo tanto más capacitado para dirigir la democracia». S. Wolin, *Democracia S. A.: la democracia dirigida y el fantasma del totalitarismo invertido*, Madrid, Katz, 2008, p. 197.

<sup>347</sup> V. Camps, *Paradojas del individualismo*, Barcelona, Crítica, 1999, p. 97.

«La participación ciudadana en la política ha de venir impulsada y motivada por aquellos que no hacen de la participación un problema porque están ya en la política, son políticos. Los llamados a corregir directamente los defectos de la democracia elitista no son los ciudadanos que no han hecho de la política su profesión, sino los políticos profesionales, abriéndose a las opiniones de los ciudadanos, asumiendo sus críticas, no recibéndolas con la prepotencia de quien se basta a sí mismo y es autosuficiente para actuar a su aire»<sup>348</sup>.

Palabras gruesas que no esconden una candidez típicamente liberal. O mejor, un liberalismo *tout court*:

«Ocurre con la democracia representativa lo mismo que con el capitalismo. Hemos llegado al acuerdo, expreso o tácito, de que la economía capitalista es la única que funciona medianamente bien, mejor que ninguna otra imaginable, que no debe ser rechazada, sino corregidos sus excesos y su actuación salvaje. Asimismo, hay que reconocer que está bien que se mantenga la democracia representativa, pero con múltiples correcciones, correcciones que precisan de muchas cosas: de la fe de los ciudadanos en la bondad del sistema, de la educación en hábitos participativos, de la voluntad política de admitir más participación, de la imaginación para idear nuevas formas de compromiso, de la humildad del gobernante para reconocer sus equivocaciones y de su paciencia para aplazar las decisiones»<sup>349</sup>.

---

<sup>348</sup> *Ibid.*, p. 101.

<sup>349</sup> *Ibid.*, pp. 102 y s. El texto de Camps nos ofrece otro párrafo representativo: «El descrédito del marxismo nos impide atender seriamente a su denuncia radical de un mecanismo que tiene a su favor argumentos muy poderosos: el mercado es, hoy por hoy, el mejor sistema productivo, incluso el más apto para conseguir una prosperidad económica que permita corregir las desigualdades, y, asimismo, el escenario idóneo para el florecimiento y desarrollo de las libertades individuales. Es cierto que ni uno ni otro objetivo se consiguen automáticamente: más riqueza no implica una distribución más justa, ni más libertad significa necesariamente un mejor uso de la libertad. [...] Pero hay que insistir en que no es el mercado el culpable ni responsable de algo cuya corrección es posible en su seno. [...] Al contrario de un sistema económico no libre, en el mercado la producción de bienes se ve incentivada y, puesto que sin producción no hay riqueza, si aquella falla, tampoco podrá hacerse justicia». *Ibid.*, p. 188. Como en el postulado neoliberal, el “mercado” (que *no es culpable*) se entiende aquí como una *actividad*, y no como un proceso cuyas *relaciones* son, cuando menos, conflictivas. De todos modos, es claro que el poso liberal compartido con Rawls y otros conduce a la autora a poner por delante de la participación la consideración de la eficacia. Por lo demás, y a juzgar por el repaso anterior a Locke de la mano de Macpherson, sorprende la siguiente declaración de Camps: «Incluso pensadores indiscutibles del *laissez-faire*, como Locke o Adam Smith, ponen trabas a la tentación de adquirir por el gusto de tener más. Locke advierte que el derecho de propiedad no debe servir de pretexto para la desigualdad, puesto que cada cual debe contentarse con lo directamente consumible o utilizable evitando una acumulación de propiedades o de objetos absurda y desequilibradora del todo». *Ibid.*, p. 191. El ímpetu de los últimos adjetivos no puede esconder, tampoco en este caso, un olvido llamativo de las tesis fuertes del liberalismo de Locke.

Ninguna de esas *correcciones* apela a algo distinto de la vieja sabiduría del “arte de la política”, donde, para el caso, los límites a la participación serán trazados por la «experiencia y el buen sentido»; del político profesional, se entiende: «Al buen político ha de interesarle que los ciudadanos *opinen*»<sup>350</sup>. Aquella misma sabiduría es puesta en jaque cuando se habla de la participación de los ciudadanos rasos<sup>351</sup>: «¿Hay razones para decir que la participación producirá más justicia? En principio, no. Una de las miserias de la democracia es su incapacidad para garantizar la justicia de los resultados. Ya dijo Aristóteles que “los partidarios de la democracia llaman justa a la opinión de la mayoría sea cual sea”»<sup>352</sup>. Sorprende el recurso a la autoridad aristocrática de Aristóteles al hablar de estas cuestiones. Pero acaso no sorprenda menos el gastado recurso, del que no se libra Camps, al «ejemplo paradigmático» de la “victoria electoral” del nazismo para sembrar dudas acerca de un procedimiento democrático efectivamente participativo... En todo caso, la única participación política reseñada y aplaudida sin resistencia no es sino la consabida libertad de expresión y asociación, algo que debe ser promovido para «demostrarle [al ciudadano] que la colaboración vale la pena, que la política es necesaria también para él, que no merece el descrédito que tiene»<sup>353</sup>. A todo esto, el sistema económico-político se mantiene como está –ajustando cambios para que nada cambie, siempre que ello sea preciso y operativo- y entretanto el ciudadano es conminado a recuperar su *fe*:

«La función correctora que ha de actuar sobre la sociedad cuya economía es la de mercado libre no es otra que la que vaya dirigida a distinguir los valores que son meras mercancías –valores cuantificables- de los que deben ser vistos bajo una

---

<sup>350</sup> *Ibid.*, p. 102 [cursiva añadida].

<sup>351</sup> Domenico Losurdo (cfr. *Contrahistoria del liberalismo*, ed. cit.) desarrolla la idea de una “democracia de señores” para llamar nuestra atención acerca de las sombras y raíces últimas del proyecto liberal (considerado globalmente, pero atendiendo a las diferencias de familia entre los autores de esta corriente filosófica). Losurdo rescata la historia del racismo y el clasismo que ha acompañado desde sus inicios a un proyecto ambivalente por cuanto reclama la universalidad de los valores individuales al tiempo que niega su ejercicio o su mera consideración a determinados grupos humanos, ya sea por razón de estatus económico o sociocultural en sentido amplio. Todavía en este sentido, digamos, con Losurdo, que los hagiógrafos del liberalismo acostumbra a omitir el hecho de que, si la democracia como idea tiene algún sentido emancipador, no es precisamente debido a un proceso endógeno del proyecto liberal, como si éste hubiera sido capaz de transformarse progresivamente a lo largo de la historia *al margen de* proyectos revolucionarios confluyentes. Las exclusiones por motivos de raza, clase o de cualquier otro tipo sólo han podido superarse (cuando lo han hecho) en virtud de la protesta. “La democracia de señores” –tal es la documentada revisión del liberalismo trazada por Losurdo- no es sino la cara oculta del proyecto liberal.

<sup>352</sup> V. Camps, *Paradojas del individualismo*, ed. cit., p. 104.

<sup>353</sup> *Ibid.*, p. 103.

dimensión estrictamente cualitativa. En primer lugar, hay que creer que la lógica del mercado no deber extenderse a todas las esferas de la vida social. [...] Igualmente, hay que reconocer la disfuncionalidad de la democracia con respecto a la lógica económica: la eficiencia que ésta persigue sólo se ve obstaculizada por la lentitud del proceso democrático. Pero la democracia obliga a que el reparto del poder se ajuste no a criterios de eficiencia, sino, precisamente, de democracia, que los principios éticos sean antepuestos a los económicos»<sup>354</sup>.

Esta solución de corte socialdemócrata (socioliberal, más propiamente) es típica de autores que, como Rawls y Habermas, puede decirse que tratan de dar respuesta al dilema planteado por Macpherson:

«[La teoría democrático-liberal moderna] ha de seguir utilizando los supuestos del individualismo posesivo en una época en que la estructura de la sociedad mercantil no proporciona ya las condiciones necesarias para deducir una teoría válida de la obligación política a partir de estos supuestos. La teoría liberal ha de seguir utilizando los supuestos del individualismo posesivo porque son fácticamente adecuados a nuestras sociedades posesivas de mercado. [...] Pero la maduración de la sociedad mercantil ha anulado esa cohesión entre quienes tienen voto político, que es un requisito previo para la deducción de la obligación respecto de un estado liberal a partir de supuestos individualistas posesivos. No cabe escapar al dilema rechazando tales supuestos sin rechazar la sociedad mercantil, como han hecho tantos teóricos, desde John Stuart Mill hasta nuestra época, sobre la base de que esos supuestos son moralmente gravosos. Si hoy son moralmente gravosos, no por ello son menos adecuados fácticamente a nuestras sociedades posesivas de mercado. El dilema sigue en pie. O bien rechazamos los supuestos individualistas posesivos, en cuyo caso nuestra teoría es poco realista, o bien los conservamos, en cuyo caso no podemos conseguir una teoría de la obligación válida. De ello se sigue que no podemos esperar una teoría de la obligación válida para un estado democrático-liberal en una sociedad posesiva de mercado»<sup>355</sup>.

Como vamos a ver finalmente a lo largo del segundo capítulo, la réplica *socioliberal* a este dilema nos sitúa, señaladamente en el caso de Habermas, ante una suerte de

---

<sup>354</sup> *Ibid.*, p. 190.

<sup>355</sup> C. B. Macpherson, *La teoría política del individualismo posesivo...*, ed. cit., pp. 267 y s.



antinomia, una utopía contemporánea que se pretende socialista (*democrática*) pero es devota incorregible de la modernidad capitalista (*liberal*).

## 2. Las bases del consenso liberal-cosmopolita. El universalismo moral de Habermas como proyecto de *reconstrucción* de la modernidad *occidental* (parte 1).

La teoría de la justicia de Rawls conoció en los años 90 una «versión cosmopolita» – auspiciada no tanto por el autor como por sus seguidores más críticos- que, al decir de Juan Carlos Velasco<sup>356</sup>, se convirtió «en un prometedor *programa de investigación*»:

«Aunque expresados en un lenguaje academicista, los intentos más serios en pro de la conceptualización de la justicia global, y en esto sería sin duda paradigmática la obra de Thomas Pogge, van unidos al interés eminentemente práctico por erradicar la pobreza y, de este modo, *hacer justicia a la humanidad* en aquellos seres humanos que están padeciendo privaciones injustas. [...] Buscarían el modo de eliminar o mitigar las injusticias concretas detectadas –o, dicho de otra manera, cómo hacer más justas las sociedades reales- y no tanto una teoría de la justicia perfecta o un diseño institucional óptimo. El auténtico desafío al que se enfrentan todos estos autores [Th. Pogge y A. Sen, pero también Habermas, entre otros] estribaría entonces en salir del ámbito de las sociedades estatales y desplazar el foco de atención hacia la estructura básica de la sociedad global más o menos integrada, sin perder en el camino ni el rigor conceptual ni la exigencia normativa que había logrado alcanzar la teoría rawlsiana»<sup>357</sup>.

Hasta la publicación de *El derecho de gentes* –primero en un artículo de 1993<sup>358</sup>, luego reeditado en 1999<sup>359</sup> con mayor sistematicidad-, Rawls no tuvo problema en reconocer que todo su edificio teórico había sido pensado para una «sociedad cerrada». Semejante «trabajo de abstracción» era, según el filósofo estadounidense, «esencial para hallar una concepción política razonable de la justicia» que tratara de averiguar «el modo en que los ciudadanos mismos podrían, después de la debida reflexión, estar dispuestos a

---

<sup>356</sup> J. C. Velasco, “La justicia en un mundo globalizado”, en *Isegoría*, n° 43 (julio-diciembre, 2010), pp. 349-362.

<sup>357</sup> *Loc. cit.*, p. 358.

<sup>358</sup> J. Rawls, “The Law of Peoples”, en S. Shute y S. Hurley (eds.), *On Human Rights: The Oxford Amnesty Lectures*, Basic Books, NY, 1993. [Hay trad. cast. de Hernando Valencia Villa: “El derecho de gentes”, en *Isegoría*, n° 16 (1997), pp. 5-36.] El texto original está disponible asimismo en *Critical Inquiry*, vol. 20, n°1 (agosto, 1993), pp. 36-68.

<sup>359</sup> J. Rawls, *The Law of Peoples with “The Idea of Public Reason Revisited”*, Cambridge [etc.], Harvard University Press, 1999 [trad. cast.: *El derecho de gentes y “Una revisión de la idea de razón pública”*, Barcelona [etc.], Paidós, 2001].

concebir su sociedad como un sistema equitativo de cooperación a lo largo del tiempo»<sup>360</sup>. Por nuestra parte, en el capítulo anterior hemos transitado por ese camino con la pretensión de mostrar que el silencio que impone tal *ética de la justicia* (aun *política*) a los requerimientos que emanan de lo que tradicionalmente se conoce como *ética de la felicidad* o *de la vida buena* se acompaña, a recaudo de la filosofía política liberal, de la exigencia de aceptar un doble consenso que se acomoda a la pretensión hegemónica de las elites (diremos luego, *occidentales*): un *consenso* económico-material que asegure la reproducción del sistema de mercado capitalista y un *consenso* político-formal que blinde la democracia representativa incluso de las demandas de participación política de los ciudadanos no propietarios.

La fabricación del consenso desde la teoría dependía, en la formulación rawlsiana, de un enfoque que explícitamente negaba toda apelación crítica a la *verdad material*, porque, según se decía, ese *punto de vista ético* es improcedente y hasta peligroso<sup>361</sup>. El terreno que se privilegia con un planteamiento así es el de *la justicia* o *validez formal*, pero que en sus manos empantana y confunde las necesidades materiales con el *deseo*, la *preferencia* y, en último término, *la felicidad individual*, y desde donde, por cierto, los autores que nos ocuparán en el último apartado volverán a teorizar sobre la obligación política sin que su mayor o menor sensibilidad hacia los efectos de arrinconar la “felicidad” material de los implicados por sus propias *ideas de la justicia* permita poner en cuestión, después de todo, el núcleo económico-político del orden vigente. Podemos anunciar ya, pues, que “el dilema de Macpherson” seguirá en pie tras la conclusión de la última fase de la tesis. Sin embargo, a las dos vertientes hasta ahora reseñadas del *consenso* se les añadirá una tercera de tipo cultural-identitario, que ayudará a poner en claro un tercer prejuicio: el del *Occidente capitalista civilizado y civilizador*.

El análisis de la obra de Habermas servirá a este propósito al menos en un doble sentido. Primero, mostrará la insuficiencia de una crítica hermenéutica –por lo demás, sugestiva– que quisiera avanzar desde el horizonte de una *eticidad concreta* hacia una *moralidad abstracta* sin preguntar por las bases materiales de la vida en común. Por

---

<sup>360</sup> J. Rawls, *El liberalismo político*, ed. cit., p. 77.

<sup>361</sup> La diferencia de este punto de vista con el *punto de vista moral* de Habermas –que en esto, a fin de cuentas, no se aleja demasiado de Rawls– se irá aclarando según avancemos en la exposición.

otro lado, si quiere ser consecuente con dicho proyecto, el *culturalismo* de una tal “crítica de las ideologías” necesita pensar la justicia –esto es, la *validez formal*, no la *necesidad material*- por atención a una «situación cosmopolita» que ubica de manera ejemplar en “los derechos humanos” el atractivo «cuasitrascendental» que reclama, en mayor o menor medida, toda moral universalista. La noción de *verdad consensual* que se desprende del primer aspecto considerado viene a orientar tanto una teoría del estado democrático de derecho como ese modelo de tránsito «del derecho internacional clásico al derecho cosmopolita» por el que aboga Habermas siguiendo a Kant; cada uno desde su campo, ambos ejercerán de cortapisa de toda pretensión de democratizar incluso las propias sociedades liberales, en tanto que fungirán a modo de órganos legitimantes de la hegemonía capitalista occidental. Por ello, segundo, a la lectura sesgada que hace Habermas de Marx –particularmente de su concepto de *trabajo social*, que nuestro autor escinde en «acción instrumental», por un lado, y «acción comunicativa», por el otro, confinando la primera al paraíso funcionalista del subsistema económico autorregulado- cabe imputarle también el hecho de que su *posnacionalismo* acabe incorporando como interlocutores *válidos* a los representantes de las empresas transnacionales. Si, además, tenemos en cuenta que el autor ha llegado a afirmar que puede alcanzarse un «orden cosmopolita» haciendo seguidismo (eso sí, más o menos “crítico”) del “liderazgo consensual” estadounidense, estaremos entonces en condiciones de darle un tercer sentido a nuestro estudio sobre el filósofo alemán.

Huelga señalar, a este respecto, que las últimas obras de Rawls y Habermas –al menos desde los años ochenta y, en el caso del estadounidense, hasta la publicación póstuma de *La justicia como equidad: una reformulación*- se inscriben en un período histórico en el que ir *tras el consenso*<sup>362</sup> obliga a tomar en consideración los efectos múltiples de un proceso de mundialización económica, jurídica y política que es cualquier cosa excepto incontrovertido. Aquí al *consenso* se le abren muchos frentes y hablar precipitadamente de legitimidad puede ser, cuando menos, un despropósito. No es, pues, una cuestión menor que *Teoría de la acción comunicativa*, cuya primera edición data de 1981, haya sido considerada como la culminación de un viraje teórico en el que Habermas –que pasa por ser uno de los principales sucesores de la llamada *Teoría Crítica*- abandona definitivamente el proyecto “crítico” de los años sesenta y acepta los postulados básicos

---

<sup>362</sup> Así titula Miguel Giusti en 2006 un compendio de ensayos escritos por este autor liberal en los 90.

de la modernidad capitalista, a la que incluso toma por referente normativo para el desarrollo del resto de sociedades *no occidentales*<sup>363</sup>.

Entretanto, el paso a una tal «situación cosmopolita» no podía ni siquiera darlo Rawls, porque, como explica Velasco, *The Law of Peoples* «no buscaba en realidad una nueva formulación de la teoría de la justicia válida para el conjunto del planeta, sino responder meramente a la cuestión de cómo debe relacionarse una determinada sociedad justa y liberal con el resto de sociedades y cuál es el grado de tolerancia que puede y debe adoptar»<sup>364</sup>. En lo que sigue vamos a tener muy presentes las observaciones de Romero y Velasco, y, aunque prescindamos esta vez de la tutela de Rawls, procuraremos darle una nueva vuelta a su método para aproximarnos, de aquí hasta el final de la tesis, al huido ámbito de lo material-concreto.

---

<sup>363</sup> Es uno de los puntos fuertes del análisis de José Manuel Romero Cuevas en el ensayo dedicado a este autor alemán en su obra *Crítica e historicidad. Ensayos para repensar las bases de una teoría crítica*, Barcelona, Herder, 2010 (véanse, por ejemplo, pp. 171 y ss.). Nuestra hipótesis será que al menos desde *Historia y crítica de la opinión pública*, de 1962, puede rastrearse dicha disposición en Habermas.

<sup>364</sup> J. C. Velasco, *loc. cit.*, p. 356. Ésta es una de las razones por las que el estudio de la tercera obra de referencia de Rawls se ha relegado al final del presente capítulo, momento en que, por lo demás, el despliegue de una crítica al «cosmopolitismo» de Habermas nos habrá preparado para abordar la *realidad de la globalización neoliberal* como no podría haberlo hecho el «nacionalismo metodológico» de Rawls.

## 2.1. El “mundo de la vida”. Cuestiones de fundamentación (y algo más).

### 2.1.1. La *voluntad de consenso* de una hermenéutica (cuasi) trascendental.

#### 2.1.1.1. Una «disputa de familia» a propósito de Kant y Hegel.

De nuevo es oportuno empezar con la discusión que mantuvieron Rawls y Habermas a mediados de los 90. Fernando Vallespín, en su introducción al volumen *Debate sobre el liberalismo político*, anota las coincidencias en los presupuestos respectivos:

«Ambos autores comparten la confianza en poder sustentar una concepción *pública* de la justicia válida para las sociedades avanzadas contemporáneas. Es decir para sociedades sujetas al *fact of pluralism*, que no pueden apoyarse ya sobre una única concepción del bien, o sobre la eticidad propia de una específica forma de vida cultural. Estas restricciones del objeto influyen también de modo decisivo en la naturaleza de los recursos racionales disponibles. Las demandas que se dirigen a la razón se restringen a lo que se considera que son los requerimientos mínimos del “pensamiento posmetafísico” (Habermas) o de la razón “política”, expurgada de consideraciones “metafísicas” (Rawls)»<sup>365</sup>.

Será útil, asimismo, recuperar (aun en la interpretación de Vallespín) el marco histórico-filosófico de aquella «disputa de familia»:

«[La] conexión entre individuo y comunidad afecta a la interacción entre libertad y democracia, por un lado, y derechos individuales, por otro; en términos habermasianos, a la relación entre autonomía pública y privada. Tanto Rawls como Habermas creen haber conseguido “superar” (en el sentido de *Aufhebung*) la distinción entre la “libertad de los antiguos” y la “libertad de los modernos”, entre las dimensiones “positiva” y “negativa” de la libertad. O, lo que es lo mismo, entre la tradición liberal asociada a Locke, que privilegia las libertades de pensamiento y conciencia y algunos derechos fundamentales de la persona, como el de propiedad y de asociación; y la tradición democrática, representada por Rousseau, donde la

---

<sup>365</sup> F. Vallespín, “Introducción”, en J. Habermas y J. Rawls, *op. cit.*, pp. 12 y s.

prioridad se otorga a las libertades políticas iguales y a los valores de la vida pública en general»<sup>366</sup>.

Y ahora recuérdese lo que se dijo en el primer capítulo: desde Hobbes, la cuestión de la obligación política es eje fundamental del pensamiento moderno y contemporáneo más o menos vinculado al liberalismo. Según venimos tratando la materia, en efecto, el recurso formal al *consenso* sirve al sostenimiento de un orden social dado merced al consentimiento ganado (o pretendido) en aquellos que virtualmente podrían oponérsele. Algunos teóricos apelan expresamente a Dios (de entre los ya visitados, el caso más elocuente es el del mismísimo Locke); otros, como Habermas, se querrían *post-metafísicos*. Pero también éste, como Rawls, terminará por acudir a una noción *sustantiva* de consenso para garantizar la *estabilidad* de su propuesta *política*.

En el caso de Habermas, es echando mano del «principio del discurso» como el filósofo y sociólogo alemán cree poder hacer frente al “dilema” de las democracias liberales. Por un lado, procura «salvar» el carácter universalista (deontológico) de la moralidad kantiana sin comprometerse con la *verdad* de ninguna «doctrina comprensiva» (léase, ninguna *concepción ética del bien o de la felicidad*); pero ese *punto de vista moral* quiere permanecer atento, por otro lado, a las enseñanzas de Hegel para, al mismo tiempo, fijar la posibilidad de una «reconstrucción» de las condiciones históricas dadas en una comunidad. De este modo, el «principio del discurso» adquiere, según Vallespín, los siguientes contornos:

«Posee una naturaleza epistémica que trata de emanciparse de las confusiones de la teoría de la correspondencia de la *verdad* moral y se vincula a un tipo de *validez* conectado al proceso de dilucidación discursiva. Es el mismo procedimiento y las condiciones “sustantivas” de las que se imbuye, derivadas de la concepción kantiana de la autonomía moral de la persona, el que constituye el fundamento de la justificación de las normas morales; sus resultados pueden aspirar en consecuencia a la “presunción de validez”. [...] Adoptarlo [el *punto de vista moral*] equivale a “salir fuera” de las concepciones o visiones del mundo que tenga cada cual para “aproximarse a una perspectiva moral común que bajo las condiciones

---

<sup>366</sup> *Loc. cit.*, p. 15.

simétricas del discurso (y del aprendizaje mutuo) exige un cada vez mayor descentramiento de las distintas perspectivas”»<sup>367</sup>.

El cuadro se completa cuando «la mediación institucional se convierte en el presupuesto necesario para mantener y reproducir los procesos comunicativos»<sup>368</sup>. Lo que, sin embargo, no indican Vallespín ni, en general, los partidarios de la “democracia deliberativa” es que dicho «aprendizaje mutuo» –que acaba fiándose al postulado de una “situación ideal de habla”- se hace al precio de una visión reductiva de la *autonomía moral* que no se deja predicar de *todos* los individuos ni (aunque esto se pretenda resuelto pivotando entre Kant y Hegel) permite una discusión *real* y efectiva sobre los principales temas que afectan a la vida en común. Pero para llegar a ello conviene que sea el propio Habermas quien nos guíe.

Volvamos, pues, sobre el hecho de que, en su primera intervención al mencionado “debate”, el filósofo alemán critique de Rawls el haber incurrido metodológicamente en una «abstracción inicial» -el velo de ignorancia en la posición original- que tiene la mala fortuna de imponer «una *doble* carga de la prueba» al pensador de lo político y lo justo: «El velo de ignorancia debe extenderse a todos los puntos de vista e intereses particulares que pudieran alterar un juicio imparcial; al mismo tiempo, dicho velo puede extenderse *sólo* a aquellos contenidos normativos que pueden eliminarse de entrada como candidatos al bien común aceptado por ciudadanos libres e iguales»<sup>369</sup>. Se revela aquí el motivo de una disputa que Habermas mismo considera «de familia»: los distintos «mecanismos analíticos de representación» empleados –por expresar así con Rawls tanto el recurso a *su* “posición original” como a la “situación ideal de habla” de Habermas- vinculan al autor en cuestión con doctrinas de la democracia y de la justicia cuyas implicaciones «esenciales» ambos estiman «correctas»<sup>370</sup>, pero que, por causa de dicho «mecanismo», son mutuamente descalificadas como «metafísica» o «comprehensiva». Esto se corresponde con la empresa teórica de dos filósofos volcados, Rawls en la defensa del *constructivismo político* (que ya hemos considerado en el

---

<sup>367</sup> *Loc. cit.*, p. 30.

<sup>368</sup> *Loc. cit.*, p. 31.

<sup>369</sup> J. Habermas, “Reconciliación mediante el uso público de la razón”, en J. Habermas y J. Rawls, *op. cit.*, p. 53.

<sup>370</sup> *Loc. cit.*, p. 42.



capítulo primero), Habermas, de las *ciencias reconstructivas*<sup>371</sup>. Tratemos de ser más explícitos ahora señalando que lo que verdaderamente está en juego en las reflexiones de uno y otro es el mejor *modo de fundar las condiciones de posibilidad* de un consenso que, tentativamente, ya hemos bosquejado como aquella “institución mental” cuya principal pretensión es contribuir al mantenimiento de un orden determinado<sup>372</sup>. He aquí la objeción del profesor de Harvard al respecto:

«La teoría de la acción comunicativa de Habermas [...] [i]ntenta explicar por completo las presuposiciones de la discusión libre y racional como guiada por las mejores razones de tal modo que, si todas las condiciones requeridas se cumplieran

---

<sup>371</sup> Escribía Habermas (muy hermenéuticamente) con respecto del materialismo histórico: «*Reconstrucción* significa [...] que se procede a desmontar una teoría y luego a recomponerla en forma nueva con el único objeto de alcanzar mejor la meta que ella misma se ha impuesto: tal es el modo normal de habérselas con una teoría que en algunos puntos necesita una revisión, pero cuya capacidad estimulante dista mucho de estar agotada». J. Habermas, “Introducción: materialismo histórico y desarrollo de las estructuras normativas”, en *id.*, *La reconstrucción del materialismo histórico*, Madrid, Taurus, 1983 [1976], p. 9. Un año después: «Las propuestas de los constructivistas resultan mucho más convincentes cuando se refieren a reglas universales del pensamiento y del habla, es decir, a competencias precientíficas. Esto se explica porque las propuestas de *construcción* cobran tanto más el carácter de reconstrucciones hipotéticas de un saber preteórico acreditado en la práctica cotidiana, cuanto más se acercan a los fundamentos del pensamiento y del habla. Si esta sospecha es correcta, sólo podemos esperar poner bajo control la vinculación de los conceptos sociológicos básicos a su contexto si a la acción comunicativa subyace un saber preteórico de carácter *universal*, que sea accesible a una reconstrucción racional». J. Habermas, “Un fragmento (1977). El objetivismo en las ciencias sociales”, en *id.*, *La lógica de las ciencias sociales*, Madrid, Tecnos, 1988 [1970], p. 488. Si conectamos ambos pasajes vemos que detrás de su lectura del materialismo histórico no está Hegel, sino Kant. Iremos matizándolo.

<sup>372</sup> La expresión “institución mental” o *conceptual* la tomamos prestada de J.-R. Capella, quien la emplea para referirse a las distintas «piezas de una ingeniería cultural colectiva» que son puestas en circulación en «el universo *discursivo*». J.-R. Capella, “Derechos, deberes: la cuestión del método de análisis”, en J. A. Estévez Araújo (ed.), *El libro de los deberes. Las debilidades e insuficiencias de la estrategia de los derechos*, Madrid, Trotta, 2013, p. 40. Capella aplica la noción a la crítica de los derechos y su existencia, pero también apunta (y en esto sirve de «eje teórico») para el resto de artículos contenidos en el volumen) a un «conjunto de *creencias*» que sólo pueden reproducirse (merced, claro, a las “instituciones materiales”, ubicadas «en otro plano también *discursivo* pero especializado») en la medida en que sean interiorizadas tanto por “tradiciones de pensamiento” como por los propios ciudadanos. El uso por nuestra parte de dichos conceptos puede no parecer apropiado del todo en tanto que los autores de aquella obra conjunta, y en particular Capella, los vierten sobre «piezas» concretas de la «imagería cultural colectiva». Cabría, entonces, hablar de “meta-institución mental” (o, sencillamente, de la propia «imagería cultural colectiva») para referirse a lo que nosotros categorizamos como “consenso”. Sin embargo, tal y como lo estamos entendiendo, el *consenso* cumple primordialmente la función de *convencer* acerca de la obligación de acatar la ley. Claro que esto sitúa el estudio del derecho en un lugar privilegiado, pero va más allá y queda emparentado con una noción de hegemonía que bien puede dejar “lo cultural” en un ámbito de discusión más o menos abierto: el consenso liberal, o socio-liberal, cierra la puerta a discutir sobre lo económico-material (y aún sobre lo político-formal), pero la “contra-cultura”, también la de los proyectos identitarios, *sigue vendiendo*. Además, precisamente porque el *consenso* juega en el terreno democrático-discursivo puede pretender erigirse en la más destacada “institución *política* mental” (la única en su género, tal vez), cuyas «piezas» (como el derecho) serían, más bien, aplicaciones o modulaciones de una misma voluntad de imponer el orden *por vía ideológica*; o sea, aplicaciones o modulaciones (subcategorías) de esa “institución mental” (categoría) que sirve a la (re)producción de la realidad social. Tendremos que desarrollar esto que ahora son meras insinuaciones.

de hecho y fueran plenamente respetadas por todos los participantes activos, su consenso racional serviría como garantía para la verdad o la validez. Y a la inversa, sostener que una afirmación de cualquier tipo es verdadera, o que un juicio normativo es válido, es sostener que podría ser aceptado por los participantes en una situación discursiva en la medida en que todas las condiciones requeridas expresadas por el ideal se han obtenido. Como ya he observado, ésta es una doctrina lógica en el amplio sentido hegeliano de la palabra: un análisis filosófico de los presupuestos del discurso racional que incluye todos los elementos sustanciales aparentes de las doctrinas religiosas y metafísicas. [...] Hay que tener presente que este trasfondo cultural [expresión que Rawls hace valer para referirse a la *esfera pública* habermasiana o “mundo de la vida”] contiene toda suerte de doctrinas comprensivas: éstas son enseñadas, explicadas y debatidas unas contra otras, y se argumenta acerca de ellas de modo indefinido, sin fin, tanto tiempo cuanto la sociedad tiene vitalidad y espíritu. Es la cultura de lo social, *no de lo políticamente público*»<sup>373</sup>.

Ante esto, Habermas bien puede hacer valer lo siguiente:

«Antes de que se establezca el consenso entrecruzado no hay ninguna perspectiva pública, intersubjetivamente compartida, que haga posible para los ciudadanos una formación imparcial del juicio desde el origen mismo, por así decirlo. Falta, como podemos decir, el “punto de vista moral” desde el que los ciudadanos pudieran desarrollar y justificar una concepción política en *una deliberación pública común*. Lo que Rawls denomina “uso público de la razón” presupone la plataforma común de un consenso básico ya logrado»<sup>374</sup> [cursivas del autor].

Sin embargo, y como planteábamos al inicio del capítulo anterior en relación con Rawls, ¿puede decirse que la contrarréplica de Habermas sortea con éxito la acusación de una *recaída en el pensamiento metafísico*?<sup>375</sup> Antes de precipitar una respuesta a esta importante cuestión, fijémonos en al menos tres de los supuestos que se conjugan en el enunciado de la cita anterior: incorporación del punto de vista moral en el diálogo,

---

<sup>373</sup> J. Rawls, “Réplica a Habermas”, en J. Habermas y J. Rawls, *op. cit.*, pp. 85 y s. [cursivas añadidas]

<sup>374</sup> J. Habermas, “‘Razonable’ versus ‘verdadero’, o la moral de las concepciones del mundo”, en *ibid.*, pp. 158 y s.

<sup>375</sup> Véase el apartado V de la réplica de Rawls a Habermas, en *ibid.*, esp. pp. 132 – 135.

verificación intersubjetiva y exigencia político-moral de *conducir a los participantes* hacia el ideal (moral) comunicativo<sup>376</sup>. En muchos sentidos, el elemento más sorprendente es el segundo, y a él hemos de dedicar buena parte de nuestro comentario.

Dado que la obra de Habermas es vasta en perspectivas y tradiciones de teoría filosófica y sociológica<sup>377</sup>, y teniendo en cuenta que el autor se prodiga en aclaraciones (y repeticiones) de las mismas ideas básicas, no parece arbitrario continuar con un texto que originalmente también formaba parte de *La inclusión del otro* pero que, por razones temáticas, no podía incorporarse al volumen castellano *Debate sobre el liberalismo político*; así, seguimos sin abandonar el contexto de aquella «disputa de familia»<sup>378</sup> al tiempo que abrimos una primera brecha en los conceptos *complementarios* de “mundo de la vida” y “acción comunicativa”. Dice allí, pues, Habermas:

«Tenemos que distinguir, de un lado, el sentido *teorético* moral de la pregunta acerca de si los enunciados morales expresan en general un saber y cómo, dado el caso, se puede fundamentar, de la cuestión fenomenológica, de otro, acerca de qué contenido cognitivo vinculan con sus enunciados morales quienes participan en tales conflictos. Hablo de “fundamentación moral”, en primer lugar, descriptivamente con relación a la rudimentaria práctica de fundamentación que tiene lugar en las interacciones cotidianas del mundo de la vida. [...] El estudio reflexivo de la práctica fundamentadora del mundo de la vida en la que nosotros mismos participamos como profanos permite traducciones reconstructivas que

---

<sup>376</sup> Estos tres elementos, que en cierto modo constituyen el núcleo de su producción teórica, se manifiestan aún más explícitamente en el artículo que abría “el debate”: «Rawls impone una perspectiva común a los participantes de la posición original mediante una restricción de la información y neutraliza con ello de entrada con un artificio la multiplicidad de perspectivas interpretativas particulares. La ética discursiva, por el contrario, ve incorporado el punto de vista moral en el procedimiento de una argumentación verificada intersubjetivamente y que lleva a los participantes a una *ampliación* idealizante de sus perspectivas interpretativas». J. Habermas, “Reconciliación...”, en *ibid.*, p. 52 [cursiva del autor].

<sup>377</sup> «[...] inmenso “rompecabezas” [...] difícilmente abarcable», escribe Manuel Jiménez Redondo en su, pese a todo, esclarecedora introducción a J. Habermas, *Escritos sobre moralidad y eticidad*, Barcelona [etc.], Paidós /I.C.E.-U.A.B., 2003, p. 16.

<sup>378</sup> Véase lo que dijimos al inicio del primer apartado en el capítulo anterior. En cualquier caso, Habermas ha retomado la discusión lamentando la «asimetría insalvable»: «El ciego azar de haber sobrevivido me pone en una situación precaria en relación con John Rawls, quien ya no puede participar en persona en la prosecución de este debate. Sin embargo, ante la mentalidad soberana y magnánima de esta persona a la que reverenciamos todos, pero sobre todo en relación con el peso imponente de su extraordinaria obra, esa coyuntura azarosa pierde importancia. En el “diálogo infinito”, nadie puede ostentar la última palabra». J. Habermas, “El liberalismo político de Rawls. Réplica a la reanudación de un debate (2011)”, en J. Habermas, *Mundo de la vida, política y religión* [trad. de Jorge Seca], Madrid, Trotta, 2015, p. 237.

exigen una comprensión crítica. En esta actitud metódica el filósofo amplía la perspectiva de interesado *fijada* más allá del círculo *inmediato* de interesados»<sup>379</sup>.

Al margen de que exista o no un saber pensable (empíricamente comprobable, diría un positivista) acerca de *lo* moral, el teórico *social* analiza qué está ocurriendo cuando, *de hecho*, se apela a la moral. Pero en la aproximación de nuestro autor al “mundo de la vida” –*lugar* o, más bien, marco teórico-pragmático desde donde se llevan a cabo las “verificaciones intersubjetivas”– planean los otros dos elementos que acabamos de señalar –punto de vista moral *incorporado* e ideal comunicativo. Quizá esto parezca natural a quien acepte que «lo que Habermas pretende es recurrir a medios kantianos para reconstruir una categoría hegeliana»<sup>380</sup>. Ocurre lo contrario, en cambio, si entendemos las cosas de otro modo: que Habermas *pretende* recurrir a Hegel para «salvar» a Kant del propio Hegel<sup>381</sup>. Si la lectura puede tomar en serio el matiz que imprime este último enfoque, entonces la crítica deberá extender una sombra de duda sobre *todo* el proyecto teórico-crítico de Habermas, *incluido el de los años sesenta*.

En efecto, en el artículo de 1963 “Apéndice a una controversia. Teoría analítica de la ciencia y dialéctica”<sup>382</sup>, Habermas confronta las metodologías empírico-analítica y dialéctica y discute lo que considera que son los excesos de ambas –objetivante la

---

<sup>379</sup> J. Habermas, “Una consideración genealógica acerca del contenido cognitivo de la moral”, en J. Habermas, *La inclusión del otro. Estudios de teoría política* [trad. de J. C. Velasco y G. V. Roca], Barcelona, Paidós, 1999, pp. 29-31 [cursivas del autor].

<sup>380</sup> M. Jiménez, *loc. cit.*, p. 17. «[...] “mundo de la vida” es», según interpreta M. Jiménez en un párrafo previo, «lo que Hegel llama “eticidad”». Convendría no descuidar, sin embargo, que para llevar a cabo una *re-construcción* hay que estar ya ubicado en el mapa *estructural* del kantismo: la *reconstrucción*, como veremos a partir de 2.1.3, hace algo más que “actualizar” categorías de otros autores. Por su parte, J. M. Romero ha llamado insistentemente la atención acerca del dualismo epistemológico inserto en la teoría habermasiana y sobre sus nocivas implicaciones ético-políticas, en: “J. Habermas y las paradojas de la modernidad”, en *Crítica e historicidad...*, ed. cit. (esp. pp. 160 y ss.); “Introducción: ¿Entre Marx y Heidegger? La trayectoria filosófica del primer Marcuse”, en H. Marcuse. *Entre hermenéutica y teoría crítica: artículos 1929-1931*, Barcelona, Herder, 2011, pp. 23 y s.; “Entre hermenéutica y teoría de sistemas. Una discusión epistemológico-política con la teoría social de J. Habermas”, en *Isegoría*, nº 44 (enero-junio, 2011), pp. 139-159; y últimamente en *El lugar de la crítica*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2016, pp. 44 y ss. (Doy las gracias a mi amigo Jordi Magnet por su generosidad al tratar de estos asuntos.)

<sup>381</sup> De algún modo, tal cosa ya es notoria en las primeras palabras del artículo de 1981 “La filosofía como vigilante e intérprete” (en J. Habermas, *Conciencia moral y acción comunicativa*, Barcelona, Ed. 62, 1985 [1983], pp. 11 y ss.), donde parece no importarle que Hegel y Marx hayan «caído en descrédito» –el primero, como «enemigo de la sociedad abierta»; el segundo, como «falso profeta»-, pero sí que lo haga, «hundiéndose» con ello su «concepto de la modernidad», el de Königsberg. Luego desarrollaremos esto.

<sup>382</sup> En J. Habermas, *La lógica...*, ed. cit., pp. 21-44. El texto original (“Nachtrag zu einer Kontroverse: Analytische Wissenschaftstheorie und Dialektik”) se publicó en M. Horkheimer (ed.), *Zeugnisse. Festschrift für Theodor W. Adorno*, Frankfurt/M., Europäische Verlagsanstalt, 1963, pp. 473-501.

primera, totalizante la segunda; incapaces las dos de captar el dinamismo de la historia. Como de hecho ya indica Romero en el capítulo referido de *Crítica e historicidad...*, el pensador alemán concibe por aquellos años su proyecto como el intento de conciliar tales enfoques –que remiten respectivamente a Kant y a Hegel. En estos términos lo expresaba Habermas: «La consideración dialéctica, al unir el método comprensivo con los procedimientos objetivantes de la ciencia causal-analítica y reconocer los derechos de ambos en una crítica mutua que por ambos lados se sobrepuja a sí misma, *supera y suprime la separación entre teoría e historia*»<sup>383</sup>. Pero lo que nuestro autor trataba entonces de (re)construir era precisamente una teoría del conocimiento de *moderados* tintes kantianos –una “pragmática formal o universal”–, que con el tiempo ha seguido desarrollando. En este sentido, alejar la sospecha de una metafísica ahistórica –a la que conduce el trascendentalismo de Kant– pasaba por *pensar en términos hermenéuticos* un círculo del que todavía hoy querría salirse: «[...] no se pueden aplicar leyes generales si de antemano no se entiende ya sobre los hechos que podrían subsumirse bajo ellas; por otro lado estos hechos no podrían consignarse como casos relevantes con anterioridad a toda aplicación de esas reglas»<sup>384</sup>. Las indicaciones heurísticas para ello –cuyo primer resultado nítido puede observarse en los textos contenidos en *La reconstrucción del materialismo histórico*– hubieron de pasar por un filtro *weberiano-sistémico* que concebía (y concibe) la “praxis” por oposición a la “poiesis” –a las que, rememorando el pensamiento clásico griego, se refiere respectivamente como *práctica y técnica*–, que en Marx podían hacerse coincidir en la actividad productiva. Así, al pensar Habermas el “mundo de la vida” ha podido seguir hablando de *praxis* (en realidad, *acción comunicativa*) como algo distinto del *trabajo social*: las sucesivas etapas histórico-evolutivas que han culminado en la modernidad no dependen (ni han dependido apenas) de la *actividad colectiva real* (entendida ahora como puramente instrumental), sino del

---

<sup>383</sup> *Loc. cit.*, pp. 28 y s. [cursivas añadidas].

<sup>384</sup> J. Habermas, “Apéndice a una controversia...”, en *id.*, *La lógica...*, ed. cit., p. 38. Traducida a su lenguaje más reciente, la amenaza del círculo queda expresada así: «La pragmática formal que con intención reconstructiva, esto es, en el sentido de una teoría que se propone reconstruir una determinada competencia, se centra en las condiciones del entendimiento posible, parece alejarse irremediabilmente del uso fáctico del lenguaje. [...] [Por otro lado, u]na pragmática empírica que ni siquiera empezara cerciorándose del punto de partida pragmático-formal no dispondría de los instrumentos conceptuales necesarios para reconocer los fundamentos racionales de la comunicación lingüística en la desconcertante complejidad de las escenas cotidianas observadas». J. Habermas, *Teoría de la acción comunicativa, I. Racionalidad de la acción y racionalización social*, Madrid, Taurus, 1999 [1981], pp. 419-424.

*diálogo reflexivo*, de la *acción comunicativa*. Pero, como ha apuntado al respecto Jiménez Redondo, tal *acción* ha sido elaborada en la teoría, otra vez, *kantianamente*<sup>385</sup>.

### 2.1.1.2. Búsqueda de fundamentos que predispongan a la estabilidad.

El análisis de la modernidad (capitalista) según Habermas es claramente una de las trazas que ha de guiarnos en los sucesivos apartados de este capítulo, y, si hemos de dejarle decir más cosas ahora sobre el “mundo de la vida”, no podíamos hacerlo sin antes advertir de que hay serias dificultades para ver *realizado* (en el sentido de Marx) ese teorema propio que habla de “pensamiento post-metafísico”. Al final del recorrido, y aun admitiendo que la empresa contiene no pocos riesgos, tal vez podamos persuadirnos de que el profesor de la Goethe Universität viene amparándose en un notable eclecticismo que ni logra articular una “teoría de la evolución” satisfactoria, ni es capaz de sustentar (como tampoco el “constructivismo político” de Rawls) una noción válida de *consenso*<sup>386</sup>. Sigamos, entonces, por donde lo habíamos dejado:

---

<sup>385</sup> Los saltos de este breve pero apretado excursus se desarrollan luego. Sirva ahora la siguiente cita para ilustrar que lo que hoy sustenta la crítica de Romero a Habermas ya tenía base en 1963: «La “decisión”, de que habla Popper, acerca de la aceptación o rechazo de enunciados básicos se ve afectada de la misma *precomprensión hermenéutica que rige la autorregulación del sistema de trabajo social*: También los implicados en el proceso de trabajo tienen que ponerse de acuerdo *sobre cómo decidir* acerca del buen o mal suceso *en el empleo* de una regla técnica. Esta puede acreditarse o fracasar al hacer uso de ella en tareas específicas; *pero las tareas*, en función de las cuales se decide empíricamente acerca de su validez, *tienen por su parte una obligatoriedad en todo caso social*. *El control de las reglas técnicas por el éxito que procuran tiene su medida* en las tareas establecidas con el *sistema del trabajo social*, lo que quiere decir, en tareas convertidas en *socialmente vinculantes, en normas acerca de cuyo sentido ha de haber consenso* para que los juicios acerca del buen o mal suceso *puedan considerarse intersubjetivamente válidos*. El proceso de investigación atenido a preceptos empírico-analíticos no puede remontarse por detrás de esta *referencia práctica; se la presupone siempre hermenéuticamente*». J. Habermas, “Apéndice a una controversia...” en *id.*, *La lógica...*, ed. cit., p. 40 [cursivas añadidas]. A nuestro entender, aquí la hermenéutica está al servicio de la estabilidad (y credibilidad) de unas *estructuras* sociales “evolutivas”.

<sup>386</sup> Como se desprende de las muchas insinuaciones que ya hemos hecho, su obra podrá concebirse como una férrea defensa (“vigilante”) del capitalismo bienestarista (idealizado). Por cierto, nada de esto es nuevo: algunas de las críticas que acaban de lanzarse al vuelo ya fueron puestas sobre la mesa por Göran Therborn en un artículo publicado en la *New Left Review* en 1971 [hay trad. cast. de Carlos Moya Espí: “Jürgen Habermas: Un nuevo eclecticismo”, en *Teorema*, vol. 2, nº 6 (1972), pp. 57-81], si bien con los años este autor ha terminado por aceptar la “teoría crítica de la sociedad” de Habermas (véase lo que dice de él Gregor McLennan en su reseña a *From Marxism to Post-Marxism?*: “Una cartografía de la teoría radical”, en *New Left Review* [edición en castellano], nº 79 (marzo-abril, 2013), pp. 166-172). Que en 1971 Therborn estuviera preso de un marxismo más bien científicista no debería ser óbice para reconocer sus aciertos: la verdad es la verdad, dígala Agamenón o su porquero. “La verdad” de lo que dijeran a ese respecto Therborn y otros (J.-R. Ladmiral, J. Muñoz o K.-O. Apel; cfr. Federico Álvarez, *La respuesta imposible: eclecticismo, marxismo y transmodernidad*, México, Siglo XXI, 2002, pp. 136-141) es justamente lo que a nosotros nos corresponde argumentar ahora, sobre todo teniendo en cuenta que las polémicas implicaciones de un derivado “eclecticismo político” no han desaparecido.

«[...] la teoría de la moral fundamenta la posibilidad de la fundamentación moral en la medida en que *reconstruye el punto de vista [moral] que intuitivamente aceptan* los miembros mismos de las sociedades postradicionales cuando ocurre que normas básicas se han vuelto problemáticas y *no pueden recurrir más que a fundamentos racionales*. [...] Los intentos de explicar el “punto de vista moral” recuerdan que los mandamientos morales, tras el colapso de una imagen del mundo “católica”, vinculante para todos, y con el paso a una sociedad pluralista por lo que hace a las concepciones del mundo, ya no se pueden justificar públicamente desde la perspectiva trascendente de Dios. [...] El “punto de vista moral” debe reconstruir esta perspectiva intramundana [...]»<sup>387</sup> [cursivas añadidas].

Ciertamente, parece que nuestro análisis del “mundo de la vida” habermasiano no va a escapar con facilidad de la cuestión de los fundamentos *teóricos*. Es, en verdad, un obstáculo engorroso –en el que, según apuntamos en el primer capítulo, ha quedado embarrada la filosofía política (liberal) al menos desde Hobbes-, pero aquí no estamos haciendo otra cosa que tomarnos las indicaciones del autor al pie de la letra: «El estudio de la “comunidad societal” y de la cultura no puede desconectarse tan fácilmente de los problemas de fundamentos de las ciencias sociales como en el estudio del subsistema económico o del subsistema político. Esto explica la tenaz conexión de Sociología y teoría de la sociedad»<sup>388</sup>. Claro que, si insistimos en ello es porque, además de no ser sencillo, tampoco es un tema menor: Habermas va encorsetando poco a poco el “mundo de la vida” en los márgenes de un renovado kantismo que pasa, como en un salto de pértiga, por encima de la crítica de Marx a la filosofía del derecho y del estado de Hegel, entre otras. Explicaremos esto más abajo, pero digamos ya que en la formulación habermasiana del *consenso* se van a repetir tensiones similares a las que vimos para el caso del filósofo estadounidense –si bien, operan en una dirección distinta<sup>389</sup>. Nueva prueba de ello, y además sobresaliente, es el siguiente párrafo:

---

<sup>387</sup> J. Habermas, “Una consideración genealógica...”, en *id.*, *La inclusión del otro...*, ed. cit., p. 33.

<sup>388</sup> J. Habermas, *Teoría de la acción comunicativa, I...*, ed. cit., p. 21.

<sup>389</sup> Tal vez pueda expresarse provisionalmente así: Rawls planteaba, *en tanto que filósofo*, una teoría ideal (qué) que los ciudadanos debían acatar antes de que se les pudiera dejar actuar como tales (cómo), mientras que Habermas, *en tanto que sociólogo*, dejará hablar a los ciudadanos *pero siempre y cuando* lo hagan (cómo) para aproximarse a la situación ideal que, *en tanto que filósofo*, ha propuesto (qué).

«En los presupuestos pragmáticos de los discursos o deliberaciones racionales se universaliza, abstrae y desborda\* el contenido normativo de los supuestos practicados de la acción comunicativa, es decir, se extienden a una comunidad inclusiva que *no excluye en principio a ningún sujeto capaz de lenguaje y acción en tanto que pueda realizar contribuciones relevantes*. Esta idea muestra la salida de aquella situación en la que los interesados han perdido su apoyo ontoteológico [metafísico] y tienen que crear, por así decir, sus orientaciones normativas por sí mismos. Como se ha dicho, los interesados sólo pueden recurrir a aquello que tienen en común y de lo que ya disponen *actualmente\**. Tras el último fracaso, las provisiones comunes *se han reducido a las propiedades formales de la situación de deliberación* realizativamente compartida. Finalmente, todos se han sumado ya [!] a la empresa cooperativa de una deliberación práctica. Ésta es una base bastante frágil, pero la neutralidad de estas reservas respecto a los contenidos también puede significar una oportunidad a la vista del desconcierto causado por la pluralidad de concepciones del mundo. La perspectiva de un *equivalente* de la fundamentación sustantiva tradicional consistiría entonces en que *se restituyera por sí mismo un aspecto de la forma comunicativa* en la que se realizan las reflexiones prácticas comunes *bajo el que es posible una fundamentación de las normas morales convincente para todos los interesados porque es imparcial*. El ausente “bien trascendente” puede compensarse ahora sólo de modo “inmanente” en virtud de una de las condiciones ínsitas en la práctica deliberativa»<sup>390</sup> [cursivas añadidas].

Nos parece que aquí el pensador alemán presenta de forma bastante acabada ese travestismo de su teoría del conocimiento en teoría de la acción comunicativa que ha dado lugar a una suerte de *hermenéutica trascendental* (o “cuasi-trascendental”, según quiere Habermas) para la que responder a la pregunta por la obediencia política sigue siendo algo básico<sup>391</sup>. Como esto último es cosa que debemos esclarecer en este paso del apartado, vamos a tratar de hacerlo recurriendo a textos de diferentes épocas donde, a juicio nuestro, mejor expuestas estén (incluyendo el marco) las ideas de Habermas que venimos glosando. Y así, dice en su “penúltima palabra” sobre el tema que nos ocupa: «Actualmente [...] yo no podría fundamentar la recomendación de filosofar en el modo

---

<sup>390</sup> J. Habermas, “Una consideración genealógica...”, en *íd.*, *La inclusión del otro...*, *ed. cit.*, pp. 72,3. [Lo señalado con asterisco es cursiva del autor.]

<sup>391</sup> Hablar, sin más, de “giro lingüístico” en la denominada *Teoría Crítica* no ofrece una explicación suficiente de ello. Véase al respecto una interesante discusión en K.-O. Apel y E. Dussel, *Ética del discurso y ética de la liberación*, Madrid, Trotta, 2005 (esp. pp. 251-289).



del “pensamiento posmetafísico” sin solicitar al mismo tiempo comprensión para el concepto de “razón comunicativa”<sup>392</sup>. De esta declaración es tan importante el círculo que encierra como la autoaclaración de tipo “histórico-evolutivo” que realiza el autor con respecto a ese cambio de «escenario filosófico» que constata para las últimas décadas; en estas dos circunstancias se ampara una misma voluntad de justificar un orden económico-político concreto. Veámoslo<sup>393</sup>.

Para Habermas, el «sentido de la comunicación humana» se alimenta de unos «contextos de cooperación» que, muy *à la Rawls*, vienen explicitados «a partir de la necesidad práctica de provocar una conformidad entre los implicados sometidos a la presión de actuar»<sup>394</sup>. Si, pese a las diferencias de método que estamos discutiendo, es de nuevo pertinente traer a colación la afinidad con el profesor de Harvard es porque, como de hecho ya hemos sugerido, ambos participan de la *necesidad de preservar* lo que Rawls llamó “el bien de la unión social”<sup>395</sup>:

«[...] con el concepto de acción comunicativa, que pone en juego al entendimiento lingüístico como mecanismo de coordinación de las acciones, reciben también las presuposiciones contrafácticas de los actores, los cuales han de orientar su acción por pretensiones de validez, una inmediata relevancia para la estructura y mantenimiento de los órdenes sociales; pues éstos *sólo pueden cobrar consistencia y perdurar* en el modo del reconocimiento de pretensiones de validez normativas»<sup>396</sup>.

---

<sup>392</sup> J. Habermas, “Lingüistización de lo sagrado. En lugar de un prólogo (2012)”, en *id.*, *Mundo de la vida, política y religión*, ed. cit., p. 12. La “comprensión” la pide aquí a quienes defienden la actualidad y verosimilitud de algo así como un “giro religioso”. (El título en alemán de esta obra es *Nachmetaphysisches Denken II: Aufsätze und Repliken*. Es decir, que estamos ante la más reciente exposición de lo que el profesor de la Goethe Universität considera “pensamiento post-metafísico”).

<sup>393</sup> Aquí presentamos el problema críticamente; en 2.1.2 y 2.1.3 desglosamos respectivamente las dos vertientes anotadas y, todavía en términos generales, procuramos avanzar en su resolución.

<sup>394</sup> *Ibid.*, p. 15.

<sup>395</sup> Para lo que sigue, téngase en cuenta lo que se dijo sobre la envidia y el mantenimiento de un orden desigual en el análisis desarrollado en 1.1.1.3.

<sup>396</sup> J. Habermas, *Facticidad y validez. Sobre el derecho y el estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso*, Madrid, Trotta, 2000 [1992], p. 79 [cursivas del autor].

La *necesidad práctica* de evitar el conflicto, de *pacificar las relaciones sociales* –aun con todas sus desigualdades asociadas; éste<sup>397</sup> es el punto *crítico*- anda por detrás de la idea de la democracia y de la justicia que se forman ambos pensadores. Pero, de nuevo, Habermas imprime al aparato conceptual que maneja un normativismo tan sumamente kantiano que no puede sino criticar a Rawls *por el hecho de no zanjar* como correspondería la cuestión de la obediencia política:

«El contrato social surge de la idea de que cualquier aspirante ha de tener un motivo racional para hacerse miembro y someterse a las correspondientes normas y procedimientos. El *contenido cognitivo* de dichas normas y procedimientos, *aquello que hace que el orden sea un orden moral o justo*, descansa en el asentimiento agregado de todos los miembros individuales. De modo más preciso, como se explica a partir de la racionalidad de la ponderación de los bienes que realiza cada uno de ellos desde la perspectiva de sus propios intereses. [...] *Aceptar obligaciones recíprocas resulta racional sólo para aquellos que tienen interés en una interacción recíproca sometida a reglas*»<sup>398</sup> [cursivas añadidas].

Y añade:

«Si queremos dar cuenta de la *presunta* imparcialidad de los juicios morales y de la *pretensión* de validez categórica de las normas obligatorias, tenemos que separar la perspectiva horizontal, en la que se regulan las relaciones interpersonales, de la perspectiva vertical de los planes de vida individuales, poniendo en su propio terreno la respuesta a las cuestiones morales genuinas»<sup>399</sup>.

---

<sup>397</sup> «Del hecho de que las personas únicamente lleguen a convertirse en individuos por la vía de la socialización se deduce que la consideración moral vale tanto para el individuo insustituible como para el miembro, esto es, une la justicia con la solidaridad. *El trato igual es el trato que se dan los desiguales que a la vez son conscientes de su copertenencia*». J. Habermas, “Una consideración genealógica...”, en *id.*, *La inclusión del otro*, ed. cit., p. 72 [cursivas añadidas]. Que aquí resuenan los tópicos del liberalismo *igualitario* de Rawls acerca del respeto debido y el reconocimiento nos resulta obvio, así como el hecho de que las desigualdades materiales no caben en la consideración de un punto de vista moral que nos habla de “inclusión”. Volveremos sobre ello.

<sup>398</sup> *Ibid.*, p. 43. El filósofo alemán atribuye este “distanciamiento” de Rawls respecto de Kant al concepto de «libertad moral» según las diversas tradiciones teóricas: «El liberalismo político o de Estado de derecho parte de la intuición de que el individuo y su forma de vida individual tienen que ser protegidos frente a las intrusiones del poder del estado» J. Habermas, “‘Razonable’ versus ‘verdadero’...”, en J. Habermas y J. Rawls, *op. cit.*, p. 179. La «intuición fundamental» de Habermas, en cambio, tiene que ver con el «republicanismo kantiano» (rousseauiano). Iremos desarrollando esto último.

<sup>399</sup> J. Habermas, “Una consideración genealógica...”, en *La inclusión...*, ed. cit., p. 59 [cursivas del autor].

Como detallaremos en lo que resta de apartado, y como de algún modo puede verse ya en las citas que estamos reproduciendo de Habermas, sus giros, sus formulaciones son algo más sutiles que las de Rawls a la hora de *silenciar* la disputa económica. Pero toda la sofisticación que ha conocido su filosofía moral en las casi cuatro últimas décadas no puede ocultar que el destinatario de la misma, aquello que por encima de todo impugna su arquitectónica de la *validez formal/acción comunicativa*, no es tanto (o por lo menos no está tan preñado de consecuencias) una *teoría* de la verdad moral con sus “correspondientes” hechos morales, cuanto, más bien, la necesidad –la *verdad*, dirá Dussel- *material* de los ciudadanos *no propietarios* (lo que, al modo liberal, Habermas llama, con Rawls, “planes de vida individuales”). La comprobación de esto, una vez más, tendrá que esperar al menos hasta el tercer punto del apartado. Sin embargo, será bueno conservar el eco de estas insinuaciones (de nuevo: una moralidad que *reduce* lo económico a ética individual y lo expulsa de la *justicia política* por improcedente) para comprender el alcance de lo que el pensador alemán nos pide ahora que aceptemos.

Por un lado, nos dice que «el desacoplamiento cognitivo de la moral respecto a las cuestiones de la vida buena tiene por cierto también un lado motivacional. Como no existe ningún sustituto profano para la esperanza de salvación personal, desaparece el motivo más poderoso para el seguimiento de los mandamientos morales». (Nótese el parecido con el liberalismo *político* de Rawls: la *vida buena* acaba de emparentarse sin más con la *salvación personal*; o sea, economía y religión, ambas “doctrinas metafísicas o comprensivas”<sup>400</sup>.) Por otro lado, «la ética discursiva refuerza, además, la separación intelectualista del juicio moral y la acción porque ve el punto de vista moral encarnado en discursos racionales. No hay transferencia *asegurada* alguna del juicio obtenido discursivamente a la acción»<sup>401</sup>. Con esto damos un paso más hacia nuestro objetivo: si de lo que se trata es de salvar la autonomía moral de Kant, hay que desembarazarla de los residuos materialistas que, en forma de “planes de vida”, *status*

---

<sup>400</sup> «Las “visiones de la vida buena” –escribe Habermas- son el núcleo de las autocomprensiones personales o colectivas. Las cuestiones éticas son cuestiones de identidad. Tienen significado existencial [...]. Los discursos éticos obedecen a los baremos de una reflexión hermenéutica acerca de lo que para mí o para nosotros “es bueno” considerado en su conjunto. Las recomendaciones éticas se vinculan con un tipo de pretensión de validez diferenciado tanto de la verdad como de la rectitud moral. Se miden por la autenticidad de una autocomprensión del individuo o del colectivo formada en el correspondiente contexto de una historia vital o de un acontecer de tradiciones intersubjetivamente compartido». J. Habermas, “‘Razonable’ versus ‘verdadero’...”, en J. Habermas y J. Rawls, *op. cit.*, p. 177.

<sup>401</sup> J. Habermas, “Una consideración genealógica...”, en *La inclusión del otro...*, ed. cit., p. 66.

social o “estilos de vida”, conservan una determinada presencia en la “posición original” de Rawls (aquella “autonomía racional”, y no “plena”, tan inoportuna a ojos de Habermas); dicho de otro modo: la razón trascendental *tiene que ser pensada* “sin transcendencia” («sin transferencia asegurada») pero inyectando, por así decirlo, en los miembros de la comunidad una predisposición al consenso que extirpe del diálogo constituyente (porque, además de improcedente, ya no la necesita) toda cuestión relacionada con la economía. La maniobra, asimismo, conserva el carácter de postulado de las “ideas” de la razón pura kantiana (en forma de “situación ideal de habla”). Si bien, éstas han sido transmutadas en *presuposiciones idealizantes* de la acción comunicativa para que, en tanto que “contrafácticos”, cumplan el papel motivacional que antes ha negado a la desigualdad económica; adquieren, en fin, «una eficacia operativa para la estructuración de los procesos de entendimiento y para la organización de los plexos de acción»<sup>402</sup>.

Detengámonos todavía en esto. Los “ciudadanos”<sup>403</sup> *deben* encarar el diálogo contando con al menos tres supuestos: que hay un mundo objetivo, que el interlocutor es *racional y responsable*, y que la validez que se pretende para los enunciados propios no se limita a un contexto particular. En realidad, son estos tres aspectos de la *razón comunicativa* de Habermas los que vienen a estructurar *su* “mundo de la vida”, dando lugar, según el autor, a una «razón desublimada que está encarnada en la práctica comunicativa cotidiana»<sup>404</sup>. Es decir: la *teoría* de la acción comunicativa hace *penetrar* «en la realidad

---

<sup>402</sup> J. Habermas, *Acción comunicativa y razón sin transcendencia*, Barcelona, Paidós, 2008 [2001], p. 17. Sobre el estatus teórico de la “situación ideal de habla”, con el tiempo Habermas ha corregido lo que él mismo consideraba un planteamiento «excesivamente concretista» e «idealista» en *Teoría de la acción comunicativa*. De igual modo, ha matizado el vínculo con las “ideas regulativas” de Kant: «Más bien ocurre que esos presupuestos de la argumentación, aun cuando tengan un contenido ideal, que, por tanto, sólo podemos realizar aproximativamente, hemos de hacerlos *fácticamente* cada vez que nos ponemos a argumentar. [...] Por utilizar una expresión paradójica: la idea regulativa de validez de las emisiones es elemento constitutivo de los hechos sociales engendrados mediante la acción comunicativa». J. Habermas, “Entrevista con T. Hviid Nielsen (1990)”, en *id.*, *La necesidad de revisión de la izquierda*, Madrid, Tecnos, 1991, p. 190. El contexto del que nos servimos aquí coincide con su última posición.

<sup>403</sup> Aún habremos de ver cómo también Habermas termina otorgando un rol especial a los ciudadanos “libres e iguales”, es decir, los mismos *propietarios independientes* sobre quienes, desde Locke hasta Rawls pasando por Kant, construye la tradición liberal a los únicos “miembros actuantes” de la sociedad.

<sup>404</sup> J. Habermas, *Acción comunicativa y razón sin transcendencia*, ed. cit., p. 14. O más específicamente: «*Los conceptos de mundo* [objetivo, social y subjetivo] *y las correspondientes pretensiones de validez* [verdad proposicional, rectitud normativa y veracidad subjetiva] *constituyen el armazón formal de que los agentes se sirven* en su acción comunicativa para afrontar en su mundo de la vida las situaciones que en cada caso se han tornado problemáticas, es decir, aquellas sobre las que se hace menester llegar a un acuerdo». J. Habermas, *Teoría de la acción comunicativa, I...*, ed. cit., p. 104 [cursivas añadidas].

social de los contextos de acción» los rasgos propios del sujeto transcendental (un ente solitario) pero de tal modo que la razón pura pueda pensarse ahora como una *razón situada*. Bien es verdad que esto lo proyecta (o mejor, lo *inyecta*) el filósofo alemán concediéndoles la palabra a los ciudadanos (a los ciudadanos «que pueda[n] realizar contribuciones relevantes», citábamos arriba):

«Alguien quiere ponerse de acuerdo con otra persona sobre algún asunto, ya sea sobre la existencia o aparición de estados y sucesos en el mundo o sobre intenciones, deseos y exhortaciones de intervención en el mundo, para dotar de existencia a los estados o los sucesos correspondientes. *Bajo la coacción de coordinar adecuadamente sus acciones*, no basta con hacer reconocer meramente al destinatario lo que se quiere decir. El hablante persigue con su expresión más bien la meta ilocucionaria de que el oyente considere verdad su declaración, que se tome en serio su deseo o su anuncio, y, en caso necesario, que considere ciertas sus expectativas o sus reproches normativos, que cumpla sus exhortaciones. Y es que cada expresión se dirige a personas que pueden posicionarse con un “sí” o con un “no”. El éxito de la comunicación se mide por el hecho de si el interlocutor acepta por válida la pretensión de certeza, verdad o veracidad de lo expresado (o por suficiente, con vistas a motivos potenciales)»<sup>405</sup> [cursivas añadidas].

Pero para llegar hasta aquí, Habermas, en tanto que filósofo, ha tenido que pedir –desde una concepción pragmático-formal, “cuasi-transcendental”- a los actores *ya ubicados* en un lenguaje, en una comunidad, que acepten aquellas suposiciones idealizantes ínsitas en la razón comunicativa. *En la medida en que lo hagan* –esto es, *si son racionales*-, podrá el teórico social *reconstruir* las «orientaciones normativas» que, tras el empuje de la modernidad, han venido a substituir la (presunta) pérdida de «apoyo ontoteológico».

### **2.1.1.3. «La objeción frecuentemente planteada de circularidad».**

Veíamos antes que ese «aspecto de la *forma* comunicativa» se presentaba como «imparcial», y que justamente «la neutralidad de estas reservas respecto a los contenidos» daba ocasión al pensador alemán para hablar de una nueva «oportunidad –

---

<sup>405</sup> J. Habermas, “Lingüística de lo sagrado...”, en *íd.*, *Mundo de la vida...*, ed. cit., p. 15.

por el bien del *consenso*, se entiende- a la vista del desconcierto causado por la pluralidad de concepciones del mundo». La cuestión que aquí cabe poner sobre la mesa es que el profesor de la Goethe Universität considera que es la modernidad *occidental* (la racionalización y subsiguiente “colonización” del mundo de la vida, cosa de la que hablaremos más abajo) lo que ha vuelto ilegítimo el recurso a la metafísica y aun a las “operaciones transcendentales”, al tiempo que dice poder relajar éstas (ahora, “cuasi-transcendentales”) gracias al “hecho” de que la propia modernidad habilita la (auto)reflexión hermenéutica sobre tal circunstancia; y esto, además, en la doble forma de *verificaciones intersubjetivas* que el teórico audaz puede luego *reconstruir* en virtud de una «transcendencia desde dentro» no cuestionada (postulada). Como dijera Jiménez Redondo, «tal argumento no hace sino convertir a *Teoría de la acción comunicativa* en una inmensa tautología»; y añadía:

«Con esto [...] queda cuestionada la idea de que la práctica argumentativa tenga otra estructura que la “construida” desde los propios recursos “materiales” del mundo de la vida y con ello el supuesto desde el que Habermas se enfrenta a la discusión que se produce en el “punto de intersección de neoaristotelismo y hermenéutica”. En el terreno de lo práctico moral, neoaristotelismo, relativismo y posmodernismo parecen coincidir en la afirmación de que, sea lo que fuere eso de un “proceso de aprendizaje”, difícilmente puede ligárselo a la idea de validez universal, que es lo que el concepto de “razón” implica»<sup>406</sup>.

Lo que nosotros nos proponemos argumentar tanto en este como en el próximo apartado es que efectivamente nada de esto tiene que ver –ni ahora ni hace cinco décadas– con una suerte de “reconstrucción del materialismo histórico”. Habermas, por su parte, no ha dejado de protestar ante «la objeción frecuentemente planteada de circularidad»<sup>407</sup>. En 1986, escribía, a modo de prevención en una nota a pie de página, lo siguiente:

«En cualquier caso, la idea de justificación de normas no debe ser demasiado fuerte y no debería introducir ya en la premisa aquello que sólo debe ser conclusión, a

---

<sup>406</sup> M. Jiménez Redondo, *loc. cit.*, p. 61.

<sup>407</sup> El entrecomillado está tomado de J. Habermas, “Una consideración genealógica...”, en *id.*, *La inclusión...*, ed. cit., p. 76. Al final del mismo, el pensador alemán insertó la siguiente nota al pie: «La crítica de Tugendhat se refiere a una concepción de mi argumento que ya fue revisada en la segunda edición de [*Conciencia moral y acción comunicativa*], esto es, ¡de 1984!». Por más que se exclame, el problema sigue irresuelto, como veremos ya acudiendo al otro lugar a que nos remite en esa misma nota.

saber: que las normas, para considerarse justificadas, habrían de poder encontrar asentimiento de todos los afectados. Éste fue un error que cometí en [*Conciencia moral y acción comunicativa*, primera edición de 1983], y que quedó corregido en la segunda edición»<sup>408</sup>.

Esa “corrección” se explicaba así en 1996:

«[...] el contenido de los presupuestos universales de la argumentación no es “normativo” en ningún sentido moral. Pues la inclusividad significa tan sólo que el acceso al discurso tiene carácter irrestricto, no la universalidad de alguna norma de acción obligatoria. La repartición simétrica de las libertades comunicativas *en* el discurso y la exigencia de sinceridad *para* el mismo significan obligaciones y derechos *argumentativos*, de ningún modo obligaciones y derechos *morales*. De igual modo, el carácter no coactivo se refiere al proceso de argumentación mismo, no a las relaciones interpersonales *fuera* de esta práctica. Las reglas constitutivas para el juego de la argumentación determinan el intercambio de argumentos y tomas de postura con un sí o con un no; tienen el sentido epistémico de posibilitar la justificación de emisiones, no el sentido *inmediatamente* práctico de motivar acciones.

El *quid* de la fundamentación ético-discursiva del punto de vista moral consiste en que el contenido normativo de este juego de lenguaje epistémico, por una regla de argumentación, pasa a la selección de normas de acción que –junto a su pretensión de validez moral- están *dadas* en los discursos prácticos. La obligatoriedad moral no puede darse únicamente a partir de la coacción trascendental, por decirlo así, de los presupuestos inevitables de la argumentación; más bien se adhiere a los objetos especiales del discurso práctico –aquellos a los que las normas *introducidas* en el discurso se refieren las razones movilizadas en la deliberación»<sup>409</sup>.

---

<sup>408</sup> J. Habermas, “¿Afectan las objeciones de Hegel a Kant también a la ética del discurso? (1986)”, en J. Habermas, *Escritos sobre moralidad y eticidad*, ed. cit., p. 102.

<sup>409</sup> J. Habermas, “Una consideración...”, en *La inclusión...*, ed. cit., pp. 76 y s [cursivas del autor].

Respecto del primer párrafo, limitémonos ahora a apuntar que con semejante “principio de universalización”<sup>410</sup> no sólo no se huye de la circularidad –volviendo a las palabras de Jiménez Redondo: «[...] por más vueltas que Habermas le da, saber [qué es eso de justificar una norma o una forma de acción] incluye justo lo que se pretende derivar, el principio de universalización. “Aprender” qué es eso de justificar ante el prójimo una norma en condiciones modernas no es sino “aprender” el principio de universalización»<sup>411</sup> - sino que, además, se pretende construir, a partir de un hecho trivial (las personas hablan), un conjunto de pautas universales cuando, en el fondo, se está siendo extremadamente particularista (lo cual ya no es tan trivial)<sup>412</sup>.

Del segundo párrafo, en cambio, ya podemos extraer el suficiente jugo para cerrar este paso. La *forma* que aquí se revela de una «relación autorreferencial» en el discurso -la deliberación entendida como *único recurso* para poder hablar de *imparcialidad*- nos retrotrae al «principio discursivo» o “D”, que dice así: «solamente pueden pretender ser válidas las normas que en discursos prácticos podrían suscitar la aprobación de todos los interesados»<sup>413</sup>. Este «principio discursivo», que sienta las bases de aquel “principio de universalización o U” que vino a garantizar su *orientación* y *aplicación*, sugiere que, puesto que las personas hablan, se van a entender. Con la siguiente condición:

«Desde luego que partiendo únicamente de las propiedades de las formas de vida comunicativas no puede darse razón de por qué los miembros de una determinada comunidad histórica *deberían* ir más allá de orientaciones valorativas

---

<sup>410</sup> «Una norma es válida únicamente cuando las consecuencias y efectos laterales que se desprenderían previsiblemente de su seguimiento general para las constelaciones de intereses y orientaciones valorativas *de cada cual* podrían ser aceptados sin coacción conjuntamente por todos los interesados». *Ibid.*, p. 74.

<sup>411</sup> M. Jiménez Redondo, *loc. cit.*, p. 58.

<sup>412</sup> También esto habrá de ser abordado más adelante. Pero dejemos al menos constancia de una debilidad argumentativa: «La estrategia de fundamentación aquí esbozada comparte la carga de plausibilización con un planteamiento genealógico tras el cual se ocultan algunos supuestos teóricos acerca de la modernidad». J. Habermas, “Una consideración...”, en *íd.*, *La inclusión...*, ed. cit., p. 77. El análisis de esta cuestión revelará que el planteamiento (*estructural-funcionalista*) del autor es circular por eurocéntrico (y eurocéntrico en su circularidad). Para decirlo por última vez con Jiménez Redondo: «[...] ello parece obvio: no es de los supuestos de la argumentación sobre cuestiones prácticas de lo que deriva el principio de universalización, sino que, como ocurre en cualquier campo, es de la regla o reglas de argumentación (en este caso, del principio de universalización) del que deriva la estructura de la argumentación sobre cuestiones prácticas. Pero entonces, si ello fuera así, como creo que lo es, la “convención racional” que es el principio de universalización no es independiente de las razones materiales y sustantivas que han llevado a establecerlas [...]». *Loc. cit.*, pp. 58 y s. Así las cosas, veremos que tampoco son exitosos los repetidos intentos de Habermas de disculpar a Rawls del “contextualismo” que le atribuye Richard Rorty.

<sup>413</sup> J. Habermas, “Una consideración...”, en *íd.*, *La inclusión...*, ed. cit., p. 73.



particularistas, y avanzar hacia las relaciones de reconocimiento recíproco inclusivas e irrestrictas del universalismo igualitario. Por otra parte, una concepción universalista que huya de las falsas abstracciones tiene que hacer uso de juicios propios de la teoría de la comunicación»<sup>414</sup>.

Dicha teoría se edifica sobre la distinción (primaria) entre “acciones orientadas al entendimiento” y “acciones orientadas a fines”. Bajo el manto de las segundas caen el trabajo (*técnica*) y, en general, la economía. Por eso, cuando Habermas dice que en los discursos “prácticos” se pone en juego la *aceptabilidad epistémica* de las normas, se ve impelido a señalar inmediatamente que “la aprobación de todos los interesados” «no se puede entender como un pacto motivado por razones instrumentales desde la perspectiva egocéntrica de cada cual». Si en esto sólo viéramos una impugnación del «mecanismo de representación» de Rawls –su “posición original”–, entonces nos privaríamos de comprender que, en efecto, estamos ante una “disputa de familia”: tanto uno como otro “moralizan” el conflicto económico-material y lo rechazan en virtud de unas fuentes supuestamente egoístas o envidiosas. Como diremos en 2.1.3, Habermas va incluso más allá, al convertir el “subsistema económico” en un plano ontológico diferenciado. Pero ahora nos corresponde señalar que, para resolver aquel “dilema de las democracias liberales” que explicitamos con Macpherson hacia el final del capítulo anterior, Habermas no sólo no corrige la actitud moralizante de autores como Stuart Mill o el propio Rawls, sino que traslada el dilema al terreno cultural, desmaterializando los términos en que se había concebido y limitando, así, su alcance crítico:

«El principio discursivo responde a la dificultad con la que se encuentran los miembros de *cualquier* comunidad moral cuando con el paso a las sociedades modernas, pluralistas por lo que hace a las concepciones del mundo, perciben el siguiente dilema: siguen discutiendo como antes acerca de los juicios y las tomas de postura morales, aun cuando se ha desmoronado su consenso sustancial de fondo acerca de las normas morales básicas»<sup>415</sup>.

Aun a riesgo de seguir entorpeciendo la exposición, no podemos dejar de apuntar algo que sólo más tarde podrá ser aclarado: la “crítica de las ideologías” habermasiana es una

---

<sup>414</sup> *Ibid.*, p. 72.

<sup>415</sup> *Ibid.*, pp. 70 y s.

crítica *idealista, desconectada de los hechos más visibles* que informan, entre otras cosas, de la desigualdad material<sup>416</sup>. Pero no perdamos de vista lo siguiente: «Con “D” no se da por supuesto que en general la fundamentación de normas moral sea posible sin un acuerdo de fondo sustancial»<sup>417</sup>. Antes de transitar hacia ese nuevo “rompecabezas”<sup>418</sup>, cumplamos con lo que habíamos prometido para este punto respecto de la fundamentación “cuasi-transcendental” de la obediencia debida.

«El punto de partida –dice en un texto de 2011- lo forma una comprensión constructivista de los juicios morales que, ni reproducen hechos ni expresan posicionamientos o sentimientos meramente subjetivos, sino obligaciones: lo que uno debe hacer o no»<sup>419</sup>. Esta afirmación se hace en un paso titulado “imparcialidad moral”, y para la cabal comprensión del mismo Habermas remite al artículo de *La inclusión del otro* que nosotros hemos tomado como principal sostén de nuestra exposición aquí. No es casualidad que ambos textos estén vinculados a la “disputa de familia” (“asimétrica” o no) con Rawls, pero tampoco es algo meramente coyuntural, como veremos. «Las normas válidas son “correctas” –prosigue en ese último documento- en el sentido de que merecen la aprobación de sus destinatarios *porque coordinan acciones en el interés unitario de todos los participantes*»<sup>420</sup>. Como hemos tratado de señalar y lo seguiremos

---

<sup>416</sup> Sobre esto, anotemos ya que nos parece demasiado generosa, por así decirlo, la lectura que hace Romero de apenas dos páginas del “informe bibliográfico” de 1966-7 (cfr. *La lógica de las ciencias sociales*, ed. cit., pp. 257-259), donde a primera vista pareciera que Habermas se hace cargo de la *facticidad* de la tradición, más allá del «acontecer del sentido lingüístico» gadameriano. Cfr. J. M. Romero Cuevas, “Entre hermenéutica y teoría de sistemas...”, en *Isegoría...*, cit., pp. 142-148.

<sup>417</sup> J. Habermas, “Una consideración...”, en *id.*, *La inclusión...*, ed. cit., p. 73.

<sup>418</sup> Ante la inminente publicación de su *Teoría de la acción comunicativa*, declaraba: «Por supuesto que no creo que los intentos de elaborar estilos diferentes de vida tengan que partir de la destrucción de formas vitales anteriores. Sólo pienso que únicamente cabe llamar mundo vital a aquella reserva que no plantea problemas y que no se puede criticar. En el momento en que extraemos uno de sus elementos y lo sometemos a crítica, esto es, lo hacemos accesible a debate, este elemento ya no pertenece al [*viejo*] mundo vital. Por lo demás, también considero imposible crear nuevas formas vitales a base de hablar y hablar de las cosas. *En estos estilos vitales alternativos, sin embargo, parece distinguirse claramente un elemento frente a los estilos vitales tradicionales: el horizonte ampliado de aquello que se ha convertido en un problema.* Ello es muy característico de aquello a lo que, quizá con una expresión algo ruda, he llamado “racionalización del mundo vital”». J. Habermas, “Dialéctica de la racionalización”, en *id.*, *Ensayos políticos*, Barcelona, Península, 1988 [1985], p. 155 [cursivas añadidas]. Sobre esto, que luego explicaremos, y que perfila su universalismo, dice en *Facticidad y validez*: «[...] la teoría de la acción comunicativa se busca el problema de tener que explicar cómo puede efectuarse la reproducción de la vida social sobre un terreno tan frágil como es el de esas pretensiones de validez trascendentes». *Op. cit.*, p. 79. Si Rawls daba por hecha (y no desarrolló) la *coerción* como último recurso del orden (cfr. J. R. Zepeda, *La política del consenso...*, ed. cit., pp. 196 y ss.), Habermas sí será explícito al hablar de ello.

<sup>419</sup> J. Habermas, “El liberalismo político de Rawls...”, en *id.*, *Mundo de la vida...*, ed. cit., p. 240.

<sup>420</sup> *Ibid.*, pp. 240 y s. [cursivas añadidas]

haciendo, el “bien de la unión social” es algo que ambos autores comparten en oposición a la «gran desgracia» que, al decir de Rawls, supondría el hecho de que “los participantes” se tomaran en serio la pugna económico–material:

«Con la libertad de los posicionamientos de sí y no fundamentados –sigue Habermas-, los discursos pueden hacer que se vuelva decisivo el interés *de cada individuo*; pero al mismo tiempo, *con la orientación hacia la meta del consenso*, impiden que se desgare *el lazo social* del reconocimiento mutuo. Una conformidad alcanzada con el discurso depende simultáneamente del “sí” y del “no” de los participantes por separado y de su disposición a superar su perspectiva egocéntrica»<sup>421</sup> [cursivas del autor].

Lo diremos de nuevo recuperando algo que ya escribíamos en el comentario a Rawls: el objetivo de evitar el conflicto –lo cual es función de un consenso duradero- impone a la autonomía política de los individuos –que en Rawls eran los representantes en la “posición original” y en Habermas lo son los participantes en el “mundo de la vida”- la restricción de no tomar en consideración el «lugar relativo [...] en la distribución del ingreso y de la riqueza»<sup>422</sup>. O también: un consenso duradero sólo es posible si los individuos se abstraen *razonablemente* de lo económico y se concentran exclusivamente en lo político. Éste, y no otro, es el significado del inciso introducido por Habermas en el párrafo que acabamos de citar: interés sí, pero con *orientación hacia el consenso*, al *entendimiento*, y no a *finés* (instrumentales, egocéntricos, *materiales*). Para conectar esto con la comprensión de Habermas de “lo político”, nada mejor ahora que regresar a un párrafo del referido artículo de *La inclusión del otro*, ubicado, no en vano, en la parte de esa obra titulada “¿Cuán racional es la autoridad del deber?”. Proseguía allí el autor:

«[...]El “punto de vista moral” debe reconstruir esta perspectiva intramundana, esto es, debe captarla dentro de los límites de nuestro mundo intersubjetivamente compartido sin pagar por ello con la posibilidad del distanciamiento del mundo como un todo –y con ello la universalidad de la mirada que abarca el mundo-. Con este cambio de perspectiva a una “trascendencia desde

---

<sup>421</sup> *Ibid.*, p. 243. Véase también J. Habermas, *La ética del discurso y la cuestión de la verdad*, Barcelona, Paidós, 2003, pp. 30 y s.

<sup>422</sup> J. Rawls, *Teoría de la justicia*, ed. cit., p. 493.

dentro” se plantea, sin embargo, la pregunta de si *desde la libertad subjetiva* [esto es, desde el particularismo egocéntrico] y la razón práctica de los seres humanos que han abandonado a Dios se puede fundamentar la fuerza vinculante de las normas y los valores –y, en su caso, cómo cambia entonces la peculiar autoridad del deber»<sup>423</sup>.

El teórico *moderno*, que asume “la muerte de Dios” pero, a diferencia de Hobbes, adopta *formas* democráticas, tiene que recurrir (kantianamente) al *deber moral* si quiere garantizar el *consenso* (el mantenimiento de un orden dado) entre *desiguales*:

«Una moral no sólo dice cómo deben comportarse los miembros de la comunidad; proporciona al tiempo razones para la resolución consensual de los conflictos de acción correspondientes. [...] si la moral careciese de un contenido cognitivo creíble no se situaría por encima de las formas de coordinación de la acción menos costosas (como la aplicación directa de la violencia o la constricción por medio de la amenaza de sanciones [...])»<sup>424</sup>.

De modo que, cuando se problematiza un consenso dado (como fue el caso de la modernidad, que a ojos de Habermas daba pie a una “crítica de las ideologías” gracias a la propia “hermenéutica cuasi-transcendental” que emergía de ella), es “el principio de universalización o U” el que *operacionaliza* adecuadamente (comunicativamente, consensualmente) la moral. El “punto de vista de Dios” ya no sirve como método; el mito de la creación y de la salvación ha perdido contenido; la epistemología subjetivista no es capaz de *reconstruir* lo que *debe* ser conservado por “el bien común”. «La filosofía moral –dice- tiene que justificar el sentido de validez cognitivo de los juicios y tomas de postura morales sin estas armas»<sup>425</sup>. Y, contorneando su propuesta, resuelve:

---

<sup>423</sup> J. Habermas, “Una consideración genealógica...”, en *id.*, *La inclusión...*, ed. cit., pp. 33 y s. Th. McCarthy, más aséptico, acotaba: «En cuanto “participantes” [...], lo que queremos es justificar a los demás nuestras acciones en virtud de fundamentos que todos pudieran racionalmente aceptar. Como “observadores”, empero, tenemos en cuenta el hecho del pluralismo razonable y vemos por anticipado que algunas de las razones que para nosotros son aceptables no lo serán en absoluto para otros. ¿Cómo hemos de combinar estos dos puntos de vista sobre la justificación pública?». Th. McCarthy, “Constructivismo y reestructivismo kantianos: Rawls y Habermas en diálogo”, en J. A. Gimbernat (ed.), *La filosofía moral y política de Jürgen Habermas*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1997, p. 55.

<sup>424</sup> J. Habermas, “Una consideración genealógica...”, en *id.*, *La inclusión...*, ed. cit., p. 30.

<sup>425</sup> *Ibid.*, p. 38.

«El objeto del análisis trascendental ya no es aquella “conciencia en general” sin origen, que constituía el núcleo común de todos los espíritus empíricos. La investigación se dirige ahora más bien a las estructuras profundas del trasfondo que es el mundo de la vida; estructuras que se encarnan en las prácticas y rendimientos de los sujetos capaces de lenguaje y de acción. El análisis trascendental busca los rasgos invariantes que se van repitiendo en la multiplicidad histórica de las formas de vida socioculturales. [...] Después del giro lingüístico [un] acceso no mediado lingüísticamente a una realidad interna o externa nos está vedado. [...] Por lo demás, *las acciones se distinguen en sociales y no sociales* [!]. La acción social consiste bien en una interacción normativamente regulada entre agentes que operan comunicativamente, o bien en un intento de ejercer influencia mutua entre oponentes que operan estratégicamente. *La acción instrumental, a pesar de estar inserta en contextos de acción social, sirve para llevar a cabo intervenciones esencialmente finalistas en un mundo de cosas y sucesos encadenados causalmente*»<sup>426</sup> [cursivas añadidas].

Sin embargo, y según se verá, para poder hacer una *crítica de las armas* (que en Marx partía efectivamente de una crítica de la religión) no basta con sustituir *figurativamente* a Dios por el filósofo (aun aquél sensible a la crítica del lenguaje), la fe por el consenso, y la filosofía del sujeto por una filosofía de *co-sujetos cuasi-trascendentalizados*. Tal vez por eso crea Habermas poder encontrar la salida de su laberinto aplicando principios y presupuestos al estado democrático de derecho: «El principio discursivo se puede operacionalizar también para cuestiones de otro tipo, así, por ejemplo, para la deliberación de un legislador político o para los discursos jurídicos»<sup>427</sup>.

Pero si queremos seguir desarrollando esto en toda su amplitud, conviene que abramos una nueva sección que responda debidamente a la pregunta que suscitaba aquel segundo párrafo que nos ha traído hasta aquí. En concreto, esto: «La obligatoriedad moral no

---

<sup>426</sup> J. Habermas, “La problemática trascendental después del pragmatismo”, en *id.*, *Verdad y justificación*, Madrid, Trotta, 2002 (1999), pp. 21 y ss. [El asterisco indica cursiva del autor.] Esta consideración acerca de acciones de distinto signo, cada una con su marco operacional de contextos y realidades respectivos, va a devenir santo y seña de la “teoría crítica de la sociedad” de Habermas. De la doble escisión epistemológica y socio-política resultante, estructurada asimismo en los conceptos-marco de “mundo de la vida” y “sistema” (a su vez dividido este último en *sistema* político-administrativo y *sistema* económico, conducidos ambos por “medios no lingüísticos” como son, según Habermas, el “poder” y el “dinero”), nos ocuparemos profusamente en los sucesivos puntos de este apartado.

<sup>427</sup> J. Habermas, “Una consideración genealógica...”, en *id.*, *La inclusión...*, ed. cit., p. 78.

puede darse únicamente a partir de la coacción trascendental, por decirlo así, de los presupuestos inevitables de la argumentación; más bien se adhiere a los objetos especiales del discurso práctico». ¿Objetos especiales del discurso práctico que dan razón de la obligatoriedad moral? El *sistema* político-jurídico es la opción privilegiada.

## **2.1.2. Una política *radicalmente abstracta* para la legitimación (ideal) del Estado.**

### **2.1.2.1. Abstracción radical o “socialismo” sin categorías económicas.**

Tal vez no esté fuera de sitio indicar que, en su (pretendida) salida del círculo, Habermas ha dado un paso en falso que pone de manifiesto un problema metodológico de mayor envergadura y que arroja al menos un par de sombras: primera y principal, sobre la verosimilitud de aquella «tenaz conexión de Sociología y teoría de la sociedad» que veíamos recogida más arriba; segunda, y pretexto ahora para que continuemos avanzando, sobre el modo como dicha conexión quedaba confinada en uno de los componentes de la ontología social dual que, junto con los *sistemas* económico y político, propone el autor: el “mundo de la vida”. El paso en falso es esto que ya hemos citado: «La repartición simétrica de las libertades comunicativas [esto es, las libertades atravesadas por aquel *lazo social* garante del consenso] en el discurso y la exigencia de sinceridad *para* el mismo significan obligaciones y derechos *argumentativos*, de ningún modo obligaciones y derechos *morales*. De igual modo, el carácter no coactivo se refiere al proceso de argumentación mismo, no a las relaciones interpersonales *fuera* de esta práctica». Y lo que se sospecha es que el *interés* de su *teoría* está más acá de la crítica y la emancipación: si la moral tiene un papel subsidiario a la institucionalización de procedimientos deliberativos y luego ha de ser expulsada de los mismos (se haya logrado o no la *simetría*), no se ve qué otra cosa puede aportar la *fundamentación moral* de lo que acontece en el “mundo de la vida” si no es la legitimación (aquí, validación simultánea o a posteriori) de *lo que ya acontece* o ha acontecido. Parece claro que no se trata de una redundancia teórica (entre el Habermas filósofo y el Habermas sociólogo), sino, más bien, de una justificación (si se quiere, en secuencia) de lo dado.

Es cierto que la relación que establece Habermas entre la moral, el derecho y la política ha conocido énfasis diversos<sup>428</sup>, pero en ningún caso le ha llevado a cuestionar su escisión ontológico-social entre “mundo de la vida” y “sistema”. Para explicar esto, partiremos de un texto “político” en el que puede decirse que se produce una inflexión hacia la sistemática formulación de *Facticidad y validez*, y donde el pensador aseguraba que «las sociedades complejas son incapaces de reproducirse al margen de la lógica de una economía que se autorregula a través del mercado». «Los sistemas económicos de las sociedades modernas, basados en el dinero, son tan autónomos –decía– como los sistemas de administración; ambos se encuentran al mismo nivel y sus funciones se complementan mutuamente sin que quepa subordinar los unos a los otros»<sup>429</sup>. Hablamos de punto de inflexión porque ahí ya se ve un tratamiento agonizante –que luego lo ha sido cada vez más– del papel *integrador* dado al “subsistema político-administrativo”:

«Hoy, el Estado intervencionista precisa de un freno social. Hay que aplicar la misma *combinación de poder y autorrestricción inteligente* que definía a las estrategias políticas pensadas para *limitar cuidadosamente y regular indirectamente* el crecimiento capitalista tras las líneas de la planificación administrativa. Para solucionar este problema tendremos que alterar la relación entre esferas públicas autónomas, por un lado, y aquellos ámbitos de actividad dirigidos por el dinero [subsistema económico] y el poder administrativo [subsistema político], por otro. La clave para reflexionar en torno a esta empresa está en la soberanía, *una soberanía fluida, comunicativa, que se haga oír* en los debates, argumentos y propuestas de solución para generar una comunicación pública libre. *Debe, no obstante, adoptar la forma de decisiones tomadas en instituciones organizadas democráticamente*, ya que hay que atribuir responsabilidades a instituciones concretas por las decisiones que puedan tener consecuencias prácticas. El poder que genera la acción comunicativa *puede influir* sobre los fundamentos de los procesos de evaluación y toma de decisión de las

---

<sup>428</sup> Véase el reproche de K.-O. Apel al Habermas de *Facticidad y validez*, en N. Smilg Vidal (ed.), *Apel versus Habermas*, Granada, Comares, 2004. Sobre la posición general de Habermas, J. C. Velasco, *Para leer a Habermas*, Madrid, Alianza, 2003, esp. pp. 77-85. Y en términos de “vida buena”, Th. McCarthy, “El discurso práctico: la relación de la moral con la política”, en M. Herrera (coord.), *Jürgen Habermas. Moralidad, ética y política. Propuestas y críticas*, México, D.F., Alianza, 1993.

<sup>429</sup> J. Habermas, “¿Qué significa el socialismo hoy? La revolución rectificadora y la necesidad de renovación de la izquierda”, en *NLR/70* (septiembre-octubre, 2011), p. 102. El artículo traduce el inglés publicado en *NLR I/183* (septiembre-octubre, 1990). Si empezamos con éste es porque la “capitulación” de su *crítica* conecta aquí con acontecimientos políticos de primer orden: la caída del muro de Berlín, etc.

administraciones públicas sin eliminarlos del todo, de modo que se puedan traducir sus exigencias normativas al único lenguaje que la fortaleza asediada entiende. Cultiva ese tipo de argumentos que la administración, inscrita en un marco constitucional, no puede ignorar, aunque los considere exclusivamente en su vertiente instrumental»<sup>430</sup> [cursivas añadidas].

No hay que descuidar que, a pesar de los vaivenes, su principal apuesta metodológica permanece inalterada: «No se trata de la “concesión pragmática” que algunos de mis críticos de izquierda creen que es –apostillaba Habermas respecto a su dualismo onto-sociológico en la nota al pie que sigue al primer párrafo que hemos citado del artículo-, sino que ello es consecuencia más bien de una forma de entender la teoría sociológica que quiere superar las concepciones holísticas». En eso anda metida la reflexión metodológica de Habermas desde los años 60, como hemos tenido ocasión de apuntar. No obstante, su posición no es, ni entonces ni ahora, la de un *crítico*<sup>431</sup>:

«Allí donde el acuerdo sobre las políticas de bienestar se ha incardinado en las estructuras sociales, constituye la base de la que ha de partir cualquier tipo de política. [...] La necesidad de un *control* social y ecológico de la economía de mercado fue la fórmula utilizada internacionalmente para generalizar los mecanismos de control con lo que la socialdemocracia quería poner freno al capitalismo. La interpretación dinámica de la desmovilización social y ecológica y la reconstrucción de la sociedad industrial ha sido bien recibida incluso más allá de los limitados círculos de los Verdes y la socialdemocracia. Hoy, éste es el tema central de los debates. [...] También existe cierto consenso en torno a la necesidad de que la acción política que quiera influir sobre los mecanismos autorreguladores del sistema sea indirecta y se dirija desde el exterior para no alterar su autonomía.

---

<sup>430</sup> *Loc. cit.*, p. 104. Considérese que, para el autor, la “fortaleza asediada” no ha de ser nunca “asaltada”.

<sup>431</sup> Aplazamos todavía (hasta 2.2) un análisis más atento del método en Habermas. Baste ahora con remitir de nuevo a J. M. Romero Cuevas, *El lugar de la crítica...*, ed. cit. En ese excelente trabajo, sin embargo, el autor rechaza considerar como *decisión política* la defensa que hace Habermas del capitalismo; sería la consecuencia de un problema de método (“formal y abstracto”). A nuestro parecer, tal cosa difícilmente explicaría por qué Habermas ya idealizaba el capitalismo benestarista en una obra tan temprana como *Historia y crítica de la opinión pública*, de 1962 (o aún antes, como veremos): un marco teórico puede ser insostenible o inadecuado, pero la *decisión* de ser crítico no tiene que ver con haber alcanzado ya el justo método... En todo caso, Romero ha mostrado una encomiable disposición al debate a propósito de la reseña que le publicamos en *Oxímora. Revista Internacional de Ética y Política*, núm. 9 (Otoño, 2016), pp. 212-221 (véase también ahí su entrevista con J. Magnet, “¿Una crítica inmanente radical?”, pp. 187-200). Los frutos de este diálogo tal vez resulten visibles cuando nos adentremos en cuestiones de método.



De resultados de lo anterior, los argumentos en torno a las formas de propiedad han perdido todo significado doctrinal»<sup>432</sup> [cursiva del autor].

La asunción *acrítica* de un estado de cosas histórico-concreto parece motivar la empresa teórico-política de Habermas. Decimos *acrítica* no porque Habermas razone ahí en provecho de la socialdemocracia o incluso de una «izquierda no comunista», sino por el distanciamiento que practica el autor respecto de una realidad social que ni es homogénea (el crítico teórico debería contar necesariamente con la existencia siempre dada de “contra-conductas”, por decirlo con una expresión que José Manuel Romero toma de Foucault) ni se han *implementado ya* en su totalidad tales *consensos*.

«Si lo leemos en la clave romántica y especulativa de los *Manuscritos económicos y filosóficos* –escribe– veremos que la disolución de los medios de producción se erige en “la solución al enigma planteado por la historia”. [...] Hace mucho que hemos descubierto dónde están las raíces que vinculan al socialismo romántico con su contexto original de industrialización temprana. La idea de la libre asociación de productores siempre se ha visto lastrada por imágenes nostálgicas de otros tipos de comunidad [...]. Puesto que actualmente vivimos en sociedades con niveles de complejidad mayores, debemos someter las implicaciones normativas de esta formulación teórica decimonónica a un proceso de abstracción radical»<sup>433</sup>.

Ese “proceso de abstracción radical” (que acota lo que deba entenderse por socialismo<sup>434</sup>) viene a decir lo siguiente: el proceder *concreto*-cultural de los miembros de una comunidad se *generaliza* mediante *formas reflexivas*, que no son exactamente

---

<sup>432</sup> J. Habermas, “¿Qué significa el socialismo hoy?...”, en *loc. cit.*, p. 103. «La izquierda radical –afirma en un paso previo– siempre ha subestimado el alcance de esta forma de intervencionismo». *Ibid.*, p. 98. [En los últimos años su optimismo ha venido a menos, sin que haya abandonado la idea de *embridar indirectamente* el capitalismo (véase su entrevista de 2016 en *Blätter für deutsche und internationale Politik*, en castellano en *Sin Permiso*: <http://www.sinpermiso.info/textos/por-una-polarizacion-democratica-como-segar-la-hierba-bajo-el-populismo-de-derechas-entrevista>). Queda por aclarar, de entre lo que ahí se dice, qué *nueva democracia capitalista* podría cuidar del medio ambiente o del sistema bancario cuando el principio rector del capitalismo es la obtención del máximo beneficio.]

<sup>433</sup> J. Habermas, “¿Qué significa el socialismo hoy?...”, en *loc. cit.*, pp. 100 y s.

<sup>434</sup> Habermas, invitado por el gobierno del PSOE, aseguraba en 1984 en el Congreso de los Diputados que «la estructura del espíritu de la época [de la modernidad] no ha cambiado, como tampoco lo ha hecho la forma de la polémica sobre posibilidades vitales futuras y la conciencia histórica no está perdiendo las energías utópicas en modo alguno. Antes bien, lo que ha llegado a su fin ha sido una utopía concreta, la que cristalizó en el pasado en torno al potencial de la sociedad del trabajo». J. Habermas, “Las crisis del Estado de bienestar y el agotamiento de las energías utópicas”, en *id.*, *Ensayos políticos*, ed. cit., p. 117.

prácticas (técnicas) sino *dialógicas*: acciones comunicativas. En este punto, el teórico de la modernidad propone dilatar lo concreto-*cultural*, que estima naturalizado y conservador (eticista), y dar paso a una institucionalización jurídica *universalizante*:

«Al diluirse la soberanía popular en la intersubjetividad se vuelve anónima, para luego reintegrarse en el proceso democrático y en los procesos comunicativos legitimadores que rigen su implementación. Hay un lugar atópico [placeless place] en la interacción entre un proceso constitucional que rige la formación de la voluntad política y unas esferas públicas culturalmente movilizadas»<sup>435</sup>.

Se sustituyen las categorías sociológicas de “clase” o “pueblo” por la todavía más abstracta “mundo de la vida”, la cual, para su significación política, tiene que ubicar las “verificaciones intersubjetivas” que le son propias en un “lugar sin lugar”, tan voluble (así en la teoría como en sus logros *prácticos*) que las esferas públicas movilizadas culturalmente procuran *sólo* elevar su voz en medio de un proceso establecido constitucionalmente y pensado para formar a los ciudadanos en el consenso<sup>436</sup>:

«[Es “socialista”] en la medida en que podemos transferir las estructuras de reconocimiento mutuo que usamos en la vida cotidiana a la esfera de las relaciones sociales mediadas jurídica y administrativamente de manera que, con ayuda de las condiciones básicas para una buena comunicación, se puedan gestar procesos no excluyentes para la formación de la opinión pública y una voluntad política

---

<sup>435</sup> J. Habermas, “¿Qué significa el socialismo hoy?...” en *loc. cit.*, p. 102.

<sup>436</sup> Estas indicaciones acerca del “proceso de abstracción radical” son ligeramente imprecisas en esta edición castellana del artículo. Allí donde, de acuerdo con el pensamiento del autor, la versión inglesa señala que la *abstracción* es lo propio de la “acción comunicativa” y esto da razón de unas postuladas “simetrías del reconocimiento mutuo” que han de servir para tomar distancia de lo concreto-*cultural* [«The point of conceiving mutually supportive relations abstractly is to separate the symmetries of mutual recognition, presupposed by communicative action (...), from the concrete ethical practice of naturalized forms of behaviour (...), *loc. cit.*, p. 16], la traducción castellana, en cambio, asegura que «si intentamos concebir las relaciones de ayuda mutua en abstracto es con el objeto de distanciarnos de las simetrías del reconocimiento mutuo que la teoría de la acción comunicativa da por supuestas [para] romper con la práctica ética concreta de las formas de conducta naturalizadas [...]» [*loc. cit.*, p. 102]. Con esto, no queda claro si lo que ayuda a distanciarse de la “práctica ética concreta” es el hecho de “distanciarse de las simetrías” o (como es el caso) las “simetrías” mismas. El “proceso de abstracción radical” se produce en la especificidad del *discurso político-administrativo*; se trata en este caso de la *transferencia* (al ámbito político) de una abstracción previa (en el “mundo de la vida”): el “distanciamiento” respecto de lo concreto *ya venía dado con la teoría de la acción comunicativa*. La versión de Jiménez Redondo, si bien con un léxico más enrevesado (por lo que hemos prescindido de ella aquí), tiene sin duda la virtud de no deformar al autor (cfr. J. Habermas, *La necesidad de revisión de la izquierda*, ed. cit., p. 277). Para más señas, véase lo que dice el propio Habermas en *Teoría de la acción comunicativa, I...*, ed. cit., pp. 79 y s.

democrática. Las áreas del mundo de la vida especializadas en comunicación, que heredaron ciertos valores y cultura al integrar a diversos grupos y socializar a las nuevas generaciones, siempre han dependido de la solidaridad. [...] los problemas a gran escala a los que se enfrentan las sociedades avanzadas actuales no podrán resolverse sin cierta sensibilidad ante las exigencias normativas, sin reintroducir consideraciones morales a la hora de debatir públicamente las cuestiones»<sup>437</sup>.

Antes de continuar por ahí, digamos que el papel “integrador” de una tal *democracia deliberativa* ha sido celebrado, con tantos otros, por Amartya Sen:

«Habermas ha hecho una contribución verdaderamente definitiva al aclarar el amplio alcance del razonamiento público y en especial la presencia dual en el discurso político de “cuestiones morales de justicia” y de “cuestiones instrumentales de poder y coerción”. Si las exigencias de la justicia pueden ser evaluadas sólo con la ayuda del razonamiento público, y si el razonamiento público está constitutivamente relacionado con la idea de la justicia, entonces hay una íntima conexión entre justicia y democracia, que comparten características discursivas»<sup>438</sup>.

El problema sigue siendo que tal “íntima conexión”, que da cuenta de la “reintroducción de las consideraciones morales” en la filosofía política y jurídica de Habermas, amaga con una falacia circular que lo pone todo al servicio de las instituciones: sólo la razón pública (democracia deliberativa mediante) valora si hay o no hay demanda justificada de igualdad; la idea (ético-política) de la justicia (sobre la que el filósofo y economista indio vierte su enfoque de las capacidades para combatir la desigualdad) es inseparable del (buen) uso de la razón pública (de nuevo, según un modelo democrático-deliberativo). No vendrá mal ahora, para seguir acotando las aproximaciones de Habermas a ese “lugar sin lugar”, señalar que Sen (quien cita para esto a Gramsci<sup>439</sup>) defiende la tesis de una «objetividad posicional» como base para un acuerdo epistémico que, según el Nobel de Economía de 1998, las personas *pueden* alcanzar cuando

---

<sup>437</sup> J. Habermas, “¿Qué significa el socialismo hoy?...”, en *loc. cit.*, p. 105.

<sup>438</sup> Amartya K. Sen, *La idea de la justicia*, ed. cit., pp. 355 y s.

<sup>439</sup> Compárense las reflexiones de Sen con lo que dice Gramsci sobre la construcción de hegemonía en “Notas críticas sobre una tentativa de ‘Ensayo popular de sociología’”, en *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*, Bs. As., Nueva Visión, 1971, esp. pp. 150 y ss.

comparten una misma posición, una «observación fija». Tal cosa debe abrir un espacio para la neutralidad, para la *imparcialidad*, entre quienes juzgan desde una determinada *ubicación* y aun cuando el juicio dependa, precisamente, del *lugar* que se ocupa:

«Lo que podemos ver no es independiente de dónde estamos en relación con lo que tratamos de ver. Y esto a su vez puede influir en nuestras creencias, nuestro entendimiento y nuestras decisiones. Las observaciones, creencias y opciones posicionalmente dependientes pueden ser importantes para la empresa del conocimiento, así como para la razón práctica. En efecto, la epistemología, la teoría de las decisiones y la ética tienen que tomar nota de la dependencia de las observaciones e inferencias con respecto a la posición del observador. [...] La objetividad posicional requiere invariancia interpersonal cuando la posición de observación es fija, y tal requerimiento es del todo compatible con las variaciones de lo que se ve desde diferentes posiciones. Distintas personas pueden ocupar la misma posición y confirmar la misma observación; y la misma persona puede ocupar diferentes posiciones y hacer observaciones disímiles»<sup>440</sup>.

Sigamos brevemente este camino que desbroza Sen. Hay al menos dos formas –o dos casos extremos- de hacer «observaciones disímiles» toda vez que se da un “cambio de posición”: o adherirse a la *objetividad* compartida por quienes tienen otra perspectiva ubicándose *mental y materialmente* en ella, o alterar, sólo *mentalmente*, la propia perspectiva aun a riesgo de perder *objetividad*. Por tomar a los protagonistas de un ejemplo suyo: el “trabajador explotado” puede asimilar la posición de los “explotadores” bien convirtiéndose él en explotador convencido, bien incorporando acriticamente las creencias de aquéllos. Es evidente que, en este caso, el par «objetividad posicional» obliga a profundizar más en su segundo componente. Podría preguntarse al menos lo siguiente: la posición, ¿se entiende de un modo espacio-temporal? ¿Es, en verdad, algo físico, o sólo mental? ¿Puede decirse, *económico-políticamente*, que son la misma cosa? Por desgracia, Sen (como vimos en el caso de Rawls y veremos ahora en Habermas) parece estar más ocupado en afianzar el primer componente, para poder ganar así el *consenso* de quienes estén en distintas *posiciones*:

---

<sup>440</sup> Amartya K. Sen, *La idea de la justicia*, ed. cit., pp. 186 y s.

«La necesidad de la objetividad para la comunicación y para el lenguaje del razonamiento público está seguida por los requerimientos más específicos de la objetividad en la evaluación ética, que incorpora exigencias de imparcialidad. La objetividad, en cada uno de estos dos sentidos [en términos de Habermas, *principio democrático* y *principio moral* respectivamente, ambos al amparo del *principio discursivo*], tiene un papel en este ejercicio de razonamiento público, y los papeles están interrelacionados pero no son exactamente iguales»<sup>441</sup>.

No es igual, en efecto, la «evaluación ética» que la *eficacia* del razonamiento público. Tampoco se trata, según Sen, de *convencer* sobre cualquier cosa: «Es cierto que las personas tienen necesidades, pero también tienen valores y, en especial, atesoran su habilidad para razonar, apreciar, elegir, participar y actuar. Ver a la gente tan sólo desde el punto de vista de sus necesidades puede ofrecernos una visión más bien pobre de la humanidad»<sup>442</sup>. Como en Rawls, la cuestión de los ingresos es relegada poco a poco a un lugar subordinado: «En contraste con los enfoques basados en la utilidad o en los recursos, en el enfoque de la capacidad la ventaja individual se juzga según la capacidad de una persona para hacer cosas *que tenga razón para valorar*»<sup>443</sup>. Pero para *realizar* sus capacidades, las personas “menos aventajadas” volverán a quedar a merced de las instituciones habilitantes del «razonamiento público». Y esto es así pese a que centrarse en los “derechos humanos” o en las *capacidades* amplíe el espectro de exigencias atendibles en «cuestiones de justicia»: se requieren *medios* para hacerse oír<sup>444</sup>.

Invocar las *capacidades* de las personas sirve al filósofo y economista indio para darle vuelta al enfoque “institucionalista transcendental” de Rawls, pero las instituciones

---

<sup>441</sup> *Ibid.*, p. 151.

<sup>442</sup> *Ibid.*, p. 280.

<sup>443</sup> *Ibid.*, p. 261 [cursivas añadidas].

<sup>444</sup> Pero, se preguntará, ¿no ha pensado en ello un enfoque basado en las capacidades? Lo que sigue no es muy esperanzador: «La igualdad no es en sí misma el único valor del cual tiene que preocuparse una teoría de la justicia, y no es siquiera el único tema para el cual resulta útil la idea de capacidad. [...] una institución o una política puede ser bien defendida no porque mejora la igualdad de capacidad sino porque expande las capacidades de todos (incluso si no hay ganancia en la distribución). La igualdad de capacidad o, de manera más realista, la reducción de la desigualdad de capacidad, ciertamente apela a nuestra atención, pero lo propio sucede también con el avance general de las capacidades de todos». *Ibid.*, p. 328. Esto nos acerca a la idea rawlsiana de *consentir* las *inevitables* desigualdades si con ello se mejora la posición de todos. Véase cómo relaciona Sen las capacidades con las «oportunidades sustantivas» y cómo afirma luego que no pueden «prestar adecuada atención a la rectitud y la equidad implicadas en los procedimientos *que tienen relevancia para la idea de la justicia*». *Ibid.*, pp. 325 y s. [cursivas añadidas]

siguen siendo el principal foco de interés de su *idea* de la justicia. Eso es algo más que dar a las instituciones un mero «valor instrumental», como era su presunción. Sen defiende el derecho de manifestación: «El proceso [...] no es automático y requiere activismo de parte de los ciudadanos políticamente comprometidos»<sup>445</sup>. Pero la disputa se resuelve en el diálogo «claramente razonado y críticamente escrutado» que acogen las instituciones de una democracia deliberativa. Puede reconocerse (con Dussel) un mérito al enfoque seniano *para la vida cotidiana*, pero aquí la *trampa* está en que hay que convencer sobre lo que se valora, sobre aquello a lo que da derecho una capacidad; y hay que convencer desde las instituciones<sup>446</sup>. Un análisis de la justicia que, como el de Sen, quiera ser «comparativo» y no «transcendental» no puede obviar la *realidad* de quienes *no pueden* tener acceso a los centros de discusión<sup>447</sup>.

Consideremos ahora esto que dice Habermas: «Un orden jurídico no sólo tiene que garantizar que cada persona sea reconocida en sus derechos por todas las demás personas; sino que el reconocimiento recíproco de los derechos de cada uno por todos los demás tiene que descansar en leyes que serán legítimas en la medida en que garanticen iguales libertades a todos»<sup>448</sup>. Si es como sugerimos, es decir, si queremos señalar la existencia de un “déficit de reconocimiento” como en el caso de Rawls (pero también en el de Nussbaum y Sen), habrá de consistir también aquí en la inconsistencia del propio concepto y en la futilidad de sus anexas *garantías de aplicación*. Dicho de otro modo: en un derecho sobre el que sigue penando el fantasma de la crítica al formalismo ideológico y cuyo cumplimiento o *realización* vuelve a «descansar» con Habermas en las instituciones *políticas*; a condición, eso sí, de que sean *legítimas*.

---

<sup>445</sup> *Ibid.*, p. 383.

<sup>446</sup> Desde el punto de vista *neoon* –que recogeremos en 2.3–, el consenso debería incluso desaparecer del horizonte político. Es el caso de Thomas Darnstädt, cuya obra precisamente titulada *La trampa del consenso* (Madrid, Trotta, 2005) ha sido traducida al castellano y prologada por F. Sosa Wagner. Ambos coinciden en que la «obsesión» por el consenso entorpece *las decisiones* de los representantes; proponen gobernar, *schmittianamente*, por *decisión* de quien obtiene la mayoría parlamentaria (en detrimento de los Länder o las CCAA). Habermas, a su vez, estima que las minorías, aun teniendo mejores convicciones, «tienen que esperar hasta poder convencer a la mayoría en la competencia libre y pública de opiniones, para que su voluntad se torne también la mayoritaria. Dirá usted que hablo como un viejo liberal, y así es; pero sin tal procedimiento discursivo no hay formación democrática de la voluntad común». J. Habermas, “Entrevista con H. Peter Krüger” (1988), en *id.*, *La necesidad de revisión de la izquierda*, ed. cit., p. 138.

<sup>447</sup> Ni siquiera en un texto tan elocuente como “Propiedad y hambre” (ver en *Precedente. Anuario Jurídico 2001*, ICESI, pp. 103-113) sugiere otra cosa que apelar a la «evaluación ética». Tampoco ofrece nada en su entrevista con M. Rohinesh en 2007 a quienes no pueden hablar “aquí y ahora” (ver “El hambre es violencia silenciosa”, disponible en: <http://www.sinpermiso.info/textos/index.php?id=1218>).

<sup>448</sup> J. Habermas, *Facticidad y validez...*, ed. cit., p. 94.

### 2.1.2.2. Hipótesis liberal: compensar *político-formalmente* la desigualdad.

Su filosofía del derecho viene ocupándose de esto último al menos desde *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío* (1973) y alcanza su cumbre en *Facticidad y validez* (1992), pasando, junto con algunos de sus “pequeños escritos políticos”, por las *Tanner Lectures* (1986). En la primera de estas obras, el pensador alemán llamaba la atención sobre un potencial de crisis de legitimidad inherente al “Estado social”:

«Con las fallas de funcionamiento del mercado y los efectos secundarios disfuncionales de este mecanismo de regulación *entra en quiebra también la ideología* burguesa básica del intercambio equitativo. El reacoplamiento del sistema económico al sistema político, *que repolitiza en cierto modo las relaciones de producción, intensifica, por otra parte, la necesidad de legitimación*: el aparato del Estado, que ya no se limita, como en el capitalismo liberal, a asegurar las condiciones generales de la producción (en el sentido de las premisas de mantenimiento del proceso de reproducción), sino que interviene en ellas de manera activa, necesita de legitimación, al igual que el Estado precapitalista; *pero ahora ya no existe la posibilidad de invocar el acervo de tradiciones, socavado y agotado en el curso del desarrollo capitalista*»<sup>449</sup> [cursivas añadidas].

Como explicaremos más tarde, la *tradición de la crítica* no puede quedar satisfecha con lo último que dice ahí Habermas, quien, según el certero análisis de Romero, está ahogando el proceso de socialización en los márgenes de la modernidad capitalista<sup>450</sup>. Pero fijémonos ahora en lo que apuntaba el autor hace más de cuatro décadas:

---

<sup>449</sup> J. Habermas, *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*, Bs. As. Amorrortu, 1989 [1973], p. 53.

<sup>450</sup> En Habermas se da un planteamiento que es circular por eurocéntrico y eurocéntrico en su circularidad. Lo que no se da es la posibilidad de trascender ese *lugar* ni tampoco *más* historia; ni siquiera la opción *real* de criticar un consenso que, a la postre, fungirá como “mantenimiento del orden”. De hecho, Habermas, en su idealización teórica de la modernidad, ha negado que hubiera “dolor”; a lo sumo excesos (*colonizaciones*) provocados por la dinámica propia del subsistema económico autorregulado y que el subsistema político apenas puede contener sin generar disfunciones. Esto se compadece mal con una teoría democrática que se dice crítica y se expresa en términos de universalidad y diálogo.

«Los problemas de legitimación no pueden reducirse a problemas de valorización del capital. *Puesto que un compromiso de clases ha pasado a constituir la base de la reproducción*, el aparato estatal debe cumplir sus tareas en el sistema económico con la condición limitante de asegurar, al mismo tiempo, lealtad de masas en el marco de la democracia formal y en armonía con *sistemas de valores de vigencia universal*»<sup>451</sup>.

Lo anterior vale para un análisis de la legitimidad que pondría el énfasis en su sentido más bien socio-cultural, pero ya da la medida del parentesco con las ideas de A. Sen por cuanto se pretende, mediante una maniobra de abstracción con marcadas implicaciones económico-políticas<sup>452</sup>, la pervivencia de una *objetividad* muy particular al tiempo que lo *posicional* en ella es escamoteado. Tal cosa siempre viene arropada en Habermas por el carácter sofisticado de la filosofía kantiana del “como si” pasada por Hegel:

«[...] la idea básica de la ética del discurso [consiste en] que una práctica o regulación sólo puede considerarse válida si pudiese encontrar el asentimiento de los *proprios* afectados, conviene a saber, bajo unas condiciones de discusión que sean tales que obliguen a todos los participantes a adoptar también la perspectiva de cada uno de los otros. La asunción ideal de *rol* no puede entenderse como asunto neutral de una tercera persona; ha de entenderse como un acto intersubjetivo del que resulta la perspectiva de primera persona del plural de una comunidad contrafácticamente ampliada»<sup>453</sup> [cursivas del autor].

Pero con dicha “asunción ideal de rol” a Habermas parece ocurrirle como a Rawls o Sen; esto es, su “pragmática universal” en realidad tendría en mente el protagonismo concreto de quienes *cuentan ya con medios* para hacerse oír, quienes *han podido* alcanzar los niveles de *racionalidad* que exige un mundo de la vida “post-metafísico”:

«[...] en el curso de nuestros procesos de formación *tenemos que haber adquirido* la capacidad de juicio moral postconvencional *para poder participar en argumentaciones morales*. [...] *Ahora bien*, las circunstancias fácticas nos impiden muy a menudo entablar tal discusión con todos los implicados, y mucho menos con

---

<sup>451</sup> J. Habermas, *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*, ed. cit., p. 78 [cursivas añadidas].

<sup>452</sup> Para la *crítica teórica*, el problema no es *la abstracción*, sino las derivadas implicaciones económicas.

<sup>453</sup> J. Habermas, “Límites del normativismo iusnaturalista”, en *La necesidad de revisión...*, ed. cit., p. 106.



todos los afectados. Pero incluso cuando sólo en nuestra propia imaginación, vicariamente, por así decir, tratamos de hacernos una idea del aspecto que tendría tal discurso y de qué argumentos se aducirían en el curso de él, estamos bajo la coacción de ponernos lo más posible en la situación, en la forma de vida, en la constelación de intereses de las demás personas [...]»<sup>454</sup> [cursivas añadidas].

Que esto sea así, es decir, que las *circunstancias fácticas* de los *afectados* no serán “evaluadas” sino por la comprensión ideal de quienes *puedan* hablar “aquí y ahora”, colocará en situación precaria a esa *intersubjetividad* que se dice superadora de la “filosofía de la conciencia” pero que, en último término, presupone la *aceptación* (el *consentimiento*) por parte de los implicados-afectados ausentes. El complemento jurídico-político de esto (o mejor, su sustento) ha tenido diversas expresiones en la obra de Habermas, pero acaso las *Tanner Lectures*, junto con algunas de sus intervenciones públicas recogidas en los “pequeños escritos políticos”, merezcan un lugar propio destacado a mitad de camino entre *Historia y crítica de la opinión pública y Facticidad y validez*. Leamos, primero, lo que se decía en otro de los textos incluidos en esos volúmenes que Habermas ha destinado a su participación público-política:

«[...] no va del todo desencaminada la idea del derecho como el medio a través del cual la integración sistémica de las sociedades permanece ligada a la integración social de las formas de vida. [...] restringe las interacciones desde fuera *a la vez que las justifica desde la perspectiva de los participantes*; aunque haya de contentarse con la legalidad de la acción, *tiene también que poder ser seguido* por razones morales. Así entendió Kant el derecho coactivo. Y en esto poco ha cambiado, pues la dimensión normativa de su validez sigue ligando al derecho en conjunto a un reconocimiento no coactivamente intersubjetivo de quienes quedan sujetos al sistema jurídico. Mientras al derecho postmetafísico le quede aunque sólo sea una sombra de normatividad, las formas jurídicas de organización habrán de quedar reflejadas en (y, por lo tanto, habrán de tener también como medida) el brillo y lustre de la promesa de una autoorganización [!] de la sociedad: *los*

---

<sup>454</sup> J. Habermas, “Entrevista con Barbara Freitag (1989)”, en *ibid.*, pp. 159 y s. Puede detectarse ahí un paternalismo que ya nos es familiar, sobre todo si lo conectamos con esta otra respuesta del autor: «Las innovaciones sociales vienen impulsadas a menudo por minorías marginales, aunque más tarde se generalicen socialmente en el plano institucional. Esto puede explicar por qué en las sociedades modernas el derecho positivo hay que entenderlo como una plasmación de estructuras postconvencionales de la conciencia moral, aunque en numerosos miembros sólo quepa constatar una etapa convencional de la conciencia moral». J. Habermas, “Entrevista con T. Hviid Nielsen”, en *ibid.*, p. 185.

*participantes han de poder considerar la organización jurídica de su vida en común como si ésta brotase del hontanar de una organización racional de los procesos intersubjetivos de formación de la opinión y voluntad colectivas»<sup>455</sup>*  
[cursivas añadidas].

Esta “comprensión moderna” (“post-metafísica”) del derecho *certifica ya* un marco institucional de validez porque, entre otras cosas y según el Habermas de las *Tanner Lectures*, el Estado social vino a conmovir la imagen que tenía de sí el sistema jurídico liberal-capitalista<sup>456</sup>. Mientras que para Weber el formalismo del derecho remitía a un corpus de normas *predecible* (que vinculaba ley abstracta con administración efectiva) y en consecuencia su “materialización” constituía poco menos que una amenaza (una interferencia indeseada, especialmente en lo que toca al privatismo del contrato y la propiedad), Habermas, en cambio, considera dicha “materialización” como una virtud *inherente* a un derecho que *no por ello ha dejado de ser formal*. En la medida en que su enfoque depende de lo que llama “ciencias reconstructivas”, lo anterior quiere decir que nuestro filósofo reflexiona sobre las condiciones que hacen posible la (re)producción legítima de las leyes en el marco de un sistema (de bienestar) que se compromete con la *compensación* (a esto se reduce el componente material) de las demandas particulares, de los *finés* del ciudadano-cliente; al mismo tiempo y sobre todo, la “reproducción legítima de la legalidad” *dirige* las voluntades hacia el consenso (componente formal):

---

<sup>455</sup> J. Habermas, “El filósofo como verdadero maestro del derecho”, en *ibid.*, pp. 91 y s.

<sup>456</sup> Esto ya era así en el primer diseño socio-capitalista de Habermas: «La fijación constitucional de una esfera privada preestatal y de una publicidad que hace de mediadora con el Es[tado y que tiene una función política *cambiará de significado*, en la medida en que el Estado y la sociedad se interpenetran (y dan lugar a una *esfera intermedia* de relaciones semiprivadas y semipúblicas regulada por la legislación social); *cambiará de significado*, decíamos, tanto *en su sentido sociológico* como en su *función constitucional*, por una normativa constitucional competidora]» J. Habermas, *Historia y crítica de la opinión pública. La transformación estructural de la vida pública* [trad. de A. Domènech], Barcelona, Gustavo Gili, 2004 [1962], p. 256 [cursivas añadidas]. [Lo introducido entre corchetes corrige un doble error de imprenta que impide la comprensión del párrafo y que se repite en las ediciones castellanas. El original: «Die grundrechtliche Fixierung einer vorstaatlichen Privatsphäre und einer die Gesellschaft mit dem Staat vermittelnden, eben politisch fungierenden Öffentlichkeit wird in dem Masse, in dem Staat und Gesellschaft sich wechselseitig durchdringen (und eine mittlere, von einem erst entstehenden Sozialrecht geordnete Sphäre halbprivater, halböffentlicher Beziehungen hervorbringen), von einer konkurrierenden Grundrechtsnormierung in ihrem soziologischen Sinn und ihrer verfassungswirklichen Funktion umgewertet» J. Habermas, *Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*, Neuwied/Berlin, Luchterhand, 1969, p. 251.] Nótese la *equivalencia funcional* entre la “esfera intermedia” y el “lugar sin lugar” visto arriba; cómo la “esfera privada preestatal” (típicamente lockeana) es validada por el Estado social; y cómo el “cambio de significado” se asocia con la *legitimidad*, tanto para “su sentido sociológico” como para (diremos ahora) su “función constitucional”.

«Induce a erróneas conclusiones concretistas identificar el formalismo del derecho en general con los rasgos del derecho burgués formal. [...] A través de un procedimiento fijado procesalmente, pero que es *indeterminado en cuanto a su contenido*, se hace posible la producción dentro de un cierto término legal de decisiones obligatorias jurídicamente. [...] hay que reparar en que estos procedimientos *vinculan decisiones con deberes de fundamentación*. Así se institucionalizan discursos jurídicos que no sólo operan bajo las limitaciones externas del procedimiento jurídico, sino también bajo las *limitaciones internas de la producción argumentativa de buenas razones*. Las reglas de argumentación respectivas *no ponen la construcción y evaluación de buenas razones al libre arbitrio de los participantes*. Estas reglas sólo pueden ser cambiadas a su vez en *forma argumentativa*»<sup>457</sup> [cursivas añadidas].

Su conclusión (que, si más arriba nos hemos conducido bien, debería valer para alertarnos ahora sobre una nueva y eventual petición de principio, que en este caso se traduciría en un contextualismo que no sería tanto *européo* cuanto, más bien, enraizado en aquellos países donde pudo haberse desarrollado un Estado social más o menos próximo a su idealización por Habermas) evita pronunciarse en todo caso respecto de la *legitimidad* de cómo y por qué unos son *efectivamente propietarios* y otros en cambio no pasarán de *clientes* del Estado, a quienes supuestamente cabe “compensar”<sup>458</sup>; en la *práctica*, no obstante, los conflictos entre ambos «deberán resolverse», dice, «a partir del “punto de vista moral” de la capacidad de universalización de los intereses»<sup>459</sup>.

---

<sup>457</sup> J. Habermas, “¿Cómo es posible la legitimidad por medio de la legalidad?”, en D. Sobrevilla (comp.), *El derecho, la política y la ética. Actas del II Coloquio Alemán-latinoamericano de Filosofía (Lima, 1987)*, México, D. F., Siglo XXI, 1991, pp. 24 y s. El texto traduce la primera de las dos conferencias de Habermas enviadas al coloquio. [También en los *Complementos y estudios previos a Facticidad y validez*. Versión inglesa en *The Tanner Lectures on Human Values* (October, 1986), Harvard University; disponible aquí: <http://tannerlectures.utah.edu/documents/a-to-z/h/habermas88.pdf>.] No hay que confundirlo con el resumen unitario que Habermas hizo de ambas lecturas y que Jiménez Redondo ha traducido con el título “¿Cómo es posible la legitimidad por vía de legalidad?”, publicado al final de los *Escritos sobre moralidad y eticidad* y en *Doxa. Cuadernos de Filosofía del Derecho*, V, 1988, pp. 21-45.

<sup>458</sup> «La compensación [por desempleo, etc.] funciona únicamente cuando la condición del asalariado con empleo a tiempo completo es la norma. Los inconvenientes que siempre aparecen en un *status* protegido de trabajo industrial dependiente se compensan con los derechos que se reconocen a los ciudadanos en cuanto que clientes de la burocracia del Estado de bienestar y con la capacidad adquisitiva que se les da en su función de consumidores de bienes en serie. La válvula para la pacificación de los antagonismos de clase sigue siendo la neutralización del factor conflictivo que se da siempre en todo *status* de trabajo asalariado» J. Habermas, “Las crisis del Estado de bienestar...”, en *id.*, *Ensayos políticos*, ed. cit., p. 120.

<sup>459</sup> J. Habermas, “¿Cómo es posible la legitimidad...”, en D. Sobrevilla (comp.), *op. cit.*, p. 21.

Recapitulemos. Tanto el “punto de vista moral” como el *ideal* comunicativo de una situación de habla libre de “coacciones no argumentativas” (en virtud de los cuales los miembros *racionales* de una comunidad dada *deben orientarse hacia el consenso* en el curso de sus “verificaciones intersubjetivas”) adoptan, en el marco de las reflexiones jurídico-políticas del autor, el carácter imperativo de un derecho cuya principal tarea será asimismo orientar *fundadamente* la acción: la legalidad sólo podrá pasar por *legítima* si logra que las propiedades formales del derecho positivo (*racionalidad procesal*) incorporen un *sesgo* “práctico-moral imparcial” (*racionalidad comunicativa*):

«La clásica forma abstracta y general de la ley no legitima una dominación legal por el hecho de que cumpla ciertos requisitos funcionales para la persecución privada, autónoma y teleológico-racional de los intereses propios. De Marx a Macpherson se ha mostrado que sólo se puede hablar en esta forma si alguien disfruta de un acceso equitativo a las estructuras de oportunidad de una sociedad de mercado, y si no hay alternativas deseables a formas de vida caracterizadas por mecanismos monetarios y burocráticos. *Ahora bien*, los programas legales orientados por reglas tienen, en efecto, la ventaja –frente a los programas legales teleológicos- de que, en razón de su *generalidad semántica*, se adecuan mejor al principio de la igualdad ante la ley»<sup>460</sup> [cursivas añadidas].

Esta línea de fuga respecto de Marx y Macpherson introducida aquí con un “ahora bien” resulta fundamental (y es por lo demás una de las claves de toda su producción teórica) para comprender el “interés crítico” (más kantiano que marxiano) de su propuesta filosófico-jurídica: «[...] a día de hoy ha desaparecido la confianza en las asunciones últimas de la filosofía marxista de la historia [...]. Si no se puede seguir llenando normativamente con un interés de clase privilegiado el lugar vacío dejado por el concepto positivista de la ley, entonces las condiciones de legitimidad de la ley democrática tienen que buscarse en la racionalidad del procedimiento legislativo»<sup>461</sup>. No está claro que el rechazo a una filosofía de la historia deba ser compensado con un pensamiento trascendental (o, si aún se quiere, “cuasi-trascendental”) que se interroga por las *condiciones de legitimidad de la ley* y que, al mismo tiempo, apela a una *racionalidad* que se da por ya asumida en la ulterior fase de la “evolución”. Tal cosa, en

---

<sup>460</sup> *Ídem*.

<sup>461</sup> *Ibid.* p. 32.

fin, tiene otra vez que ver con un “universalismo” cuyos principios están tallados a la medida de una modernidad capitalista que exige a la *razón* de los “participantes” no integrar en sus deliberaciones motivos económico-materiales siempre que haya de darse un conflicto. Esto último, que ya queda claro en sus disputas kantianas con Rawls, tomaba cuerpo también en 1973: «Un norma tiene carácter obligatorio; en ello consiste su pretensión de validez. Pero si son únicamente motivos empíricos (inclinación, interés, temor por las penas) los que llevan a acordar el pacto, no se advierte la razón por la cual una de las partes, si sus motivos originarios varían, habría de sentirse ligada por la norma acordada»<sup>462</sup>. O más redondamente: «Podemos llamar “racional” a la voluntad formada discursivamente porque las propiedades formales del discurso y de la situación de deliberación garantizan de manera suficiente que puede alcanzarse un consenso sólo mediante intereses *generalizables*, interpretados adecuadamente, es decir, necesidades *compartidas comunicativamente*»<sup>463</sup>. Si la teoría moral de Habermas pretendía dar razón de la posibilidad de una moral cognitiva que complementara o matizara el carácter imperativo del derecho, los discursos jurídicos, asegura el filósofo y sociólogo alemán, son a su vez «permeables a argumentaciones morales»<sup>464</sup>:

«De ahí que el concepto mismo de derecho moderno, derecho que agudiza y operacionaliza en términos efectivos para el comportamiento la tensión entre facticidad y validez, lleve ya en germen la *idea democrática* desarrollada por Rousseau y Kant, a saber, que la pretensión de legitimidad de un orden jurídico construido de derechos subjetivos sólo puede desempeñarse o resolverse mediante la capacidad de integración social aneja a la “voluntad concordante y unida de todos” los ciudadanos libres e iguales»<sup>465</sup>.

Aceptémoslo provisionalmente, es decir, que, según quiere, la “argumentación moral” de *ciudadanos libres e iguales* puede institucionalizarse vía poder legislativo; pero advertamos entonces que la “reintroducción de la moral” de la que hablaba en su artículo de 1990 sobre la vigencia del socialismo es en realidad complemento ideológico de lo que dirá en 1996 en aquel paso de *La inclusión del otro* que ya hemos citado dos veces,

---

<sup>462</sup> J. Habermas, *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*, ed. cit., pp. 126 y s.

<sup>463</sup> *Ibid.*, p. 131 [cursivas del autor].

<sup>464</sup> J. Habermas, “¿Cómo es posible la legitimidad...?” en D. Sobrevilla (comp.), *op. cit.*, p. 25.

<sup>465</sup> J. Habermas, *Facticidad y validez...*, ed. cit., pp. 94 y s.

donde se sostiene que las (postuladas) simetrías del reconocimiento mutuo sólo refieren a «obligaciones y derechos *argumentativos*» y se deja sin efecto la consabida cláusula del «carácter no coactivo» en lo que toca a «las relaciones interpersonales *fuera* de» la deliberación. Habermas afirmaba ahí que «el contenido de los presupuestos universales de la argumentación no es “normativo” en ningún sentido moral». Claro que esto permitirá decir un “no” concreto a la norma, pero obligará al “sí” *general, legítimo*; los márgenes *racionales* de la crítica<sup>466</sup> tendrán que respetar un proceso ordenado: «La unidad de la persona requiere de la perspectiva, fundamento de la unidad, de un mundo-de-vida creador de cierto orden, que tiene al mismo tiempo significación cognitiva y práctico moral. [...] La función principal de los sistemas de interpretación que procuran la estabilización del mundo consiste en evitar el caos, es decir, dominar contingencias»<sup>467</sup>. Luego la legitimidad de la protesta (poder elevar la voz y decir “no” a una norma) no tiene por contenido la desigualdad económica (tal cosa difícilmente pueda expresarse en términos políticos y servir a la vez a la *generalización de intereses*; lo contrario cobraría para Habermas un rasgo irracional<sup>468</sup>), sino la voluntad de alcanzar un consenso intersubjetivo en el que «los desiguales» sepan darse un «trato igual»:

«No podemos esperar una respuesta vinculante para todos si preguntamos qué es bueno para mí, o bueno para nosotros o bueno para él; habremos entonces de preguntar: qué es *bueno para todos por igual*. Este “punto de vista moral” constituye un cono de luz preciso, pero estrecho, que de la masa de todas las cuestiones evaluativas selecciona solo aquellos conflictos de acción que pueden resolverse por referencia a un interés generalizable; son las cuestiones de justicia»<sup>469</sup> [cursivas del autor].

Esta suerte de *deber de ampliación*, que instituye el normativismo también en la filosofía político-jurídica de Habermas, sirve entonces, como servía en Rawls el *deber de civilidad*, a la estabilidad de ese “acuerdo de fondo sustancial” que garantiza, a su

---

<sup>466</sup> En su filosofía jurídica: la desobediencia civil; véase J. Habermas, “La desobediencia civil, piedra de toque del Estado democrático de Derecho (1983)”, en *id.*, *Ensayos políticos*, ed. cit., pp. 51-71.

<sup>467</sup> J. Habermas, *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*, ed. cit., pp. 142 y s.

<sup>468</sup> «Lo que fundamenta la pretensión de validez de las normas no son los actos irracionales de voluntad de las partes contratantes, sino el reconocimiento, motivado racionalmente, de normas». *Ibid.*, pp. 127 y s.

<sup>469</sup> J. Habermas, “Entrevista con T. Hviid Nielsen (1990)”, en *id.*, *La necesidad de revisión de la izquierda*, ed. cit., pp. 168 y s. En esta aguda entrevista se revelan aspectos clave de la filosofía del autor.

vez, la viabilidad del propio *deber*: «[...] el alto riesgo de disenso [...] haría totalmente improbable la integración social a través de un empleo del lenguaje orientado al entendimiento si la acción comunicativa no estuviese inserta en contextos del mundo de la vida que le proporcionasen respaldo mediante un masivo consenso de fondo»<sup>470</sup>. Las “tensiones” entre *facticidad* (que refiere a la coacción legal pero también, como su anverso, a los intereses particulares) y *validez* (derecho reconocido como legítimo/consenso intersubjetivo) habrán de resolverse, según el planteamiento, transfiriendo el tipo de racionalidad moral exigido en el *mundo de la vida* (acción comunicativa) a la *justicia política* (que regulará *interacciones estratégicas* “como si” los interlocutores fueran iguales). Pero en todas las “etapas” de dicha transferencia, la ampliación moral (*racional, universal*) que han de llevar a cabo los miembros de una comunidad dada implica *aceptación* de los postulados básicos o “de fondo”: los “problemas de legitimación”, que remiten finalmente al “dilema de las democracias liberales” según Macpherson y que consisten, bajo el capitalismo bienestarista como específico sistema económico-político, en «distribuir el producto social de manera desigual y sin embargo legítima», se solventan, según el Habermas de 1973, «mediante la coacción estructural, o sea, por medio del hecho de que las oportunidades legítimas de satisfacción de las necesidades se encuentran fijadas en un sistema de normas respetado»<sup>471</sup>.

### 2.1.2.3. Solidaridad y urgencias reales (*al César lo que es del César*).

Lo anterior, que cabría ubicar en el corazón de cualquier “crítica de las ideologías”, tenía para el autor, más bien, la siguiente deriva potencial: la “autonomía de lo político” amenazaría, en la forma histórica del intervencionismo, con devorarse a sí misma por cuanto las esclusas abiertas a la “participación” llegarán a desestabilizar tal sistema. El pensador alemán rechazaba entonces que esa suerte de “repolitización” hubiera de leerse en clave «ortodoxa» (cabe entender, “marxista”): el Estado social, decía, no es

---

<sup>470</sup> J. Habermas, *Facticidad y validez...*, ed. cit., p. 83.

<sup>471</sup> J. Habermas, *Problemas de legitimación...*, ed. cit., p. 118. A esto se refiere su “patriotismo constitucional”, que pretende, por un lado, dirimir el paso de la *eticidad* a la *moralidad* y por otro ubicar en las *instituciones* la solución al “dilema liberal”: «El derecho [...] asegura que la red de comunicación social global sociointegradora no se rompa. [...] sin la traducción al complejo código que el derecho representa, abierto por igual a sistema y mundo de la vida, esos mensajes chocarían con oídos sordos en aquellos ámbitos de acción regidos por medios sistémicos de regulación o control». *Ibid.*, p. 120.

tanto un «momento del movimiento del capital» que se limita a ser «órgano ejecutor de la ley del valor», cuanto un componente *integrador* cuya actividad «persigue el declarado objetivo de timonear el sistema para evitar las crisis»; por lo que, a su modo de ver, «la relación de clases ha perdido su forma no política» y ahora la estructura de clases «debe ser afirmada en las luchas que se libran por la distribución, regulada administrativamente, del incremento del producto social»<sup>472</sup>. Este hecho, o por mejor decir, esta descripción valorativa que quiere ser normativa, se apoya en su concepción de la reproducción social como *compromiso interclasista*, que dejaba en situación de doble agonía al “subsistema político-administrativo”: «[1] en la regulación del sistema económico, por el parámetro del régimen de propiedad, *no modificable*; y [2] en la procuración de motivaciones, por estructuras normativas que se han desarrollado “doctrinariamente” y son incompatibles con la represión de intereses generalizables»<sup>473</sup>.

Sobre esta “teoría de la crisis” recientemente ha escrito:

«El optimismo político keynesiano imperante por aquel entonces nos inspiró la tesis de que el potencial de crisis económica, refrenado políticamente, *se desplazaría* hacia imperativos contradictorios para un aparato estatal ya de por sí sobrecargado y hacia “contradicciones culturales del capitalismo”, y que *se expresaría* en la forma de una crisis de legitimación. A día de hoy, no nos encontramos (¿todavía?) ante ninguna crisis de legitimación, pero sí ante una fuerte crisis económica»<sup>474</sup>.

---

<sup>472</sup> J. Habermas, *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*, ed. cit., pp. 70 y s.

<sup>473</sup> *Ibid.*, pp. 160 y s. [cursivas añadidas]. Haremos tema de esto en 2.1.3 y, de modo general, en 2.2.

<sup>474</sup> J. Habermas, “¿Democracia o capitalismo? La miseria de la fragmentación en estados nacionales de una sociedad mundial integrada por el capitalismo”, en *id.*, *En la espiral de la tecnocracia*, Madrid, Trotta, 2016, p. 114. En el prólogo a este volumen, que cierra la serie de sus “pequeños escritos políticos”, Habermas lamenta un uso indiscriminado de sus textos *teóricos* y *políticos*, que él quisiera compartimentar en distintas áreas de su labor como intelectual. También en la entrevista con A. Honneth y otros decía: «Lo que me irrita profundamente, lo que me afecta son las agresiones de gentes que no ven esta diferenciación de funciones que hay en mí; que, por lo tanto, no la respetan y lo mezclan todo». J. Habermas, “Dialéctica de la racionalización”, en *id.*, *Ensayos políticos*, ed. cit., p. 173. Con todo: no sólo sus textos políticos se valen de su teoría; también su *reformismo normativo* (su modelo de democracia capitalista con pretensión “universal”) se nutre del *lugar* de enunciación. Con esto corremos el riesgo de proceder *ad hominem*, pero nos parece que resultarán reveladoras ciertas “precauciones ideológicas” (por decirlo con M. Sacristán); así, muchas de nuestras referencias aquí se ubican en los “escritos políticos”. Por lo demás, en otro volumen, admitía: «El trabajo teórico y la toma de posición política pertenecen a contextos distintos. De la relación que guardan entre sí, a menudo sólo se torna uno consciente cuando ha de someterse a la prueba de las preguntas, a la conversación y a las respuestas». *Id.*, *La necesidad de revisión de la izquierda*, ed. cit., p. 101. Quisiéramos poner críticamente de manifiesto esa “consciencia”.



Pero aquel «sistema de normas respetado» a que hacía ya referencia en 1973 no era, como tal sistema, impugnado: se trataba de restaurar el componente de legitimidad que acompaña al Estado socio-capitalista para salvaguardar su (según él, limitada) «capacidad de planificación», volviendo a dejar fuera de tema lo material-concreto mediante un “principio de universalización”.

Cabe señalar que ahí ya era consciente de la amenaza del círculo: «Ahora bien, la introducción de máximas de universalización [...] crea la dificultad de la justificación circular de un principio, el único que permitiría la justificación de normas»<sup>475</sup>. También es cierto que ha recurrido después a la diferenciación entre *fundamentación moral* y *aplicación político-jurídica*: «[...] la *aplicación* de normas válidas a situaciones particulares exige otro tipo de discursos y puntos de vista que los relativos a la *fundamentación* de esas normas. Mientras que ésta ha de emprenderse desde el punto de vista de lo que todos podrían querer, la situación concreta de aplicación exige algo distinto de tal universalización»<sup>476</sup>. Pero podemos ver ya que ese “algo distinto” consiste en la coacción jurídico-política. Como en efecto sugeríamos arriba, así procede Habermas a la salida (presunta y agonizante) del círculo:

«Pero más importante es [...] la reserva que se sigue del propio principio de universalización, de la premisa, pues, sólo bajo la cual puede tenerse a las normas por válidas: el cumplimiento de una norma válida, de una norma que resista la prueba de la universalización, sólo puede *exigirse* de personas que puedan esperar que *tal norma* va a ser seguida *también por todas las demás personas*. En el mundo, tal como lo conocemos, éste no es a menudo el caso. De ahí que sean menester normas jurídicas y la utilización del poder político, que urjan el cumplimiento de normas *tenidas por legítimas*. Pero el comportamiento impuesto por vía jurídica o política sólo puede ser legítimo si el derecho y las instituciones

---

<sup>475</sup> J. Habermas, *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*, ed. cit., p. 132.

<sup>476</sup> Y añade: «Los discursos de aplicación exigen se considere cuál de las normas que *prima facie* resultan pertinentes y cuya validez ya se supone son adecuadas a la situación dada [...]». J. Habermas, “Entrevista con Barbara Freitag (1989)”, en *íd.*, *La necesidad de revisión de la izquierda*, ed. cit., pp. 160 y s.

políticas satisfacen la pretensión de legitimidad con que se presentan. Y bien sabe Dios que tal caso es más raro aún»<sup>477</sup> [cursivas del autor].

Se expresa aquí Habermas con un dramatismo (presente también en otros lugares donde el filósofo se aproxima a lo existente) que ni logra “expiar” la circularidad tantas veces denunciada de su *universalismo* ni es algo que, al parecer, le contraríe demasiado:

«Encuentro más elegante y más plausible dar al capitalismo lo que es del capitalismo, esto es, lo que ha producido realmente, gracias a su nivel de diferenciación y su eficacia en la organización y dirección. Démosle un sobresalto a nuestro corazón marxista: el capitalismo ha alcanzado un éxito rotundo, al menos en la esfera de la reproducción material, y sigue haciéndolo. Ciertamente, en el comienzo hizo una obra de aniquilamiento de las formas vitales tradicionales. [...] la integración social de valores y normas, la educación, la socialización de las generaciones posteriores son las que, si puedo expresarlo en términos ontológicos, han de mantenerse unidas por razón de su naturaleza, gracias a la mediación de la acción comunicativa. Cuando en estos ámbitos penetran ahora los medios de organización, dinero y poder, por ejemplo a través de una nueva definición consumista de las relaciones, una burocratización de relaciones vitales, no solamente quedan arrolladas tradiciones, sino que también quedan afectados fundamentos de un mundo vital ya racionalizado»<sup>478</sup>.

Si el utopismo de Habermas (que espera de las sociedades moderno-capitalistas que no operen como tales *en lo público-cultural*) se revela aquí en forma de una “colonización” del mundo-de-la-vida-ya-racionalizado que debiera ser contenida, y si el “dramatismo” que se deriva de ello es consecuencia de su misma apuesta ontológico-dual, no es menos utópico ni menos dramático esperar del “subsistema político-administrativo” que

---

<sup>477</sup> *Ídem*. Y en otro lugar: «El derecho positivo y la moral postconvencional se complementan mutuamente y recubren la eticidad tradicional. Desde un punto de vista normativo no es difícil entender la necesidad que de complementación tienen las normas morales fundamentadas en términos universalistas. Una norma que resiste el *test* de la universalización, sólo merece reconocimiento general bajo el supuesto de que también, fácticamente, sea seguida por todos. Es justo esta condición la que una moral reflexiva, es decir, una moral que haya roto con las autoevidencias propias de la eticidad concreta, no puede garantizar por sí sola. Así, son las propias premisas del exigente modo de fundamentación que caracteriza a una moral postconvencional las que empiezan generando un *problema de exigibilidad*: la observancia de una norma válida sólo puede esperarse de alguien que pueda estar seguro de que también todos los demás se atenderán a la norma». J. Habermas, “Entrevista con T. Hviid Nielsen”, en *ibid.*, p. 175.

<sup>478</sup> J. Habermas, “Dialéctica de la racionalización”, en *íd.*, *Ensayos políticos*, ed. cit., p. 163.

*imponga legítimamente* un comportamiento normado (un consenso duradero y estable) cuando es el caso que aquella “pretensión de legitimidad con que se presenta pero, bien sabe Dios, no satisface” tiene todo que ver con un socio-capitalismo idealizado:

«Las políticas del Estado social derivan su legitimidad del sufragio universal y tienen su base en los sindicatos autónomos y los partidos obreros. El éxito del proyecto depende del poder y de la capacidad de acción de un aparato de Estado intervencionista. Este Estado ha de inmiscuirse en el sistema económico con el objetivo de cuidar el crecimiento económico, regular las crisis y, al mismo tiempo, garantizar la competitividad de las empresas en el mercado internacional así como los puestos de trabajo a fin de que se produzcan excedentes que puedan luego repartirse sin desanimar a los inversores privados. Ello pone en claro el *aspecto metodológico*: el compromiso del Estado social y la pacificación del antagonismo de clase son el resultado de una intervención de un poder estatal democráticamente legitimado para regular y paliar el proceso de crecimiento natural capitalista. El *aspecto sustancial* del proyecto se alimenta de los restos de la utopía de la sociedad del trabajo: al normalizarse el *status* de los trabajadores mediante la participación cívica y el ejercicio de derechos sociales, la masa de la población consigue la oportunidad de vivir en libertad, justicia social y bienestar creciente. Ello presupone que las intervenciones estatales pueden garantizar la coexistencia pacífica entre el capitalismo y la democracia»<sup>479</sup>.

En ese mismo documento, donde es claro su rechazo a una utopía (la que se inspira en Marx y en la “propiedad privada como objetivo”) así como su adscripción a otra “radicalmente abstracta” (la que vincula capitalismo con democracia merced a la *comunicación*), se lee: «En las sociedades industriales desarrolladas de Occidente pudo realizarse por entero esta condición precaria, en todo caso, en el contexto favorable del período de la posguerra y de la reconstrucción. *Pero no quiero tratar del cambio de contexto de los años setenta, y tampoco de las circunstancias, sino de las dificultades intrínsecas que surgen con el éxito del estado social*». Como veíamos arriba, esas dificultades tienen que ver con los *excesos* de un socio-capitalismo que precisa de frenos “inteligentes” e “indirectos”. Pero no es casualidad (ni *sólo* un problema de método) que Habermas renunciara entonces al estudio de tales procesos *históricos* de

---

<sup>479</sup> J. Habermas, “Las crisis del Estado de Bienestar...”, en *ibid.*, pp. 120 y s. [cursivas del autor]

cambio: cuando, al hilo de su comentario sobre los “éxitos rotundos del capitalismo”, su discípulo A. Honneth le advierte de su eventual *nacionalismo metodológico* y aun *sustantivo*, aquél se limita a responder apelando a un «red social» de solidaridad como alternativa a los conflictos y dilemas emanados de su modelo<sup>480</sup>. Y cuando, de nuevo en 1984, P. Anderson y P. Dews le hacen notar que «[t]oda la tradición de la Escuela de Frankfurt se ha concentrado en el análisis de las sociedades capitalistas más desarrolladas y, con ello, ha ignorado el capitalismo concebido como un sistema global», y a renglón seguido le preguntan si sus propios análisis del capitalismo desarrollado contienen «algún tipo de enseñanzas para las fuerzas socialistas del Tercer Mundo», Habermas responde: «Estoy tentado de contestar: ni sí ni no. Pero esto debe de ser una visión excesivamente eurocentrista»<sup>481</sup>. Lo cierto es, en cualquier caso, que para Habermas *el reformismo institucional centroeuropeo debería ser norma*:

---

<sup>480</sup> «[Honneth:] ¿No delata todo lo que usted ha dicho una visión excesivamente centrada en la República Federal Alemana? Cuando cruzamos las fronteras hacia el Oeste nos encontramos con conflictos que son mucho más peligrosos *para el mantenimiento de la situación* y que apenas pueden explicarse con la ayuda de una teoría de la crisis del sistema y el mundo vital. Pienso en conflictos muy tradicionales que surgen hoy, sobre todo a raíz de un paro estructural provocado por la acumulación capitalista, a raíz de la increíble oleada de racionalización que se nos viene encima y sobre cuyas consecuencias sólo podemos especular. -Habermas: ¿Y en qué se notan esos conflictos mientras resista la red social? -Widmann: Cuando el presidente de la confederación de cajas de ahorro de Suecia dice que, en los próximos 15 años, las naciones industriales occidentales perderán un cuarto de sus puestos de trabajo tanto en la industria como en los trabajos administrativos, no veo red social alguna que pueda resistir esto». J. Habermas, “Dialéctica de la racionalización (1981)”, en *ibid.*, p. 164 [cursivas añadidas]. La respuesta de Habermas bien podría haberla suscrito M. Friedman... La entrevista coincide con la primera década del neoliberalismo y a ocho años de 1973, tan fundamental (crisis del petróleo, internacionalización de la banca de inversión, golpe de Estado en Chile) para comprender la deriva de “Occidente”. De entre la literatura existente, véanse, por ejemplo, D. Harvey, *Breve historia del neoliberalismo*, Madrid, Akal, 2007; E. Touissant, *Banco Mundial. El golpe de Estado permanente*, Barcelona, El Viejo Topo, 2007 y N. Klein, *La doctrina del shock. El auge del capitalismo del desastre*, Barcelona, Paidós, 2007.

<sup>481</sup> J. Habermas, “Entrevista con la ‘New Left Review’”, en *id.*, *Ensayos políticos...*, ed. cit., p. 222. Últimamente, Habermas viene haciendo bandera de una antigua propuesta de W. Schäuble para una Unión Europea de “dos velocidades” o, más precisamente, una *Europa esencial o nuclear (Kerneuropa)*, en alemán), alegando que, si bien lo deseable sería que los países de la actual *zona euro* se pusieran de acuerdo en cuestiones *políticas* clave, a su parecer sólo un grupo reducido de estados podría mostrarse creíble y eficaz y así marcar el camino para que otros estados queden convencidos y terminen por unirse, después y “voluntariamente”, al *núcleo* europeo, en lo que califica de *proceso de aprendizaje*. Véanse sus declaraciones a la edición on-line de *Die Zeit* de julio de 2016 (<http://www.zeit.de/2016/29/eu-krise-brexit-juergen-habermas-kerneuropa-kritik>; en inglés: <https://www.socialeurope.eu/core-europe-to-the-rescue>), así como la entrevista de noviembre de ese mismo año para la *Blätter...*, citada arriba, que Habermas cerraba así: «[...] todavía apoyo la diferenciación interna entre una Unión política más estrecha (lema: Core Europe) y una periferia de estados miembros que pueda unirse al núcleo en cualquier momento [!]. Tantas razones políticas y económicas hablan a favor de este diseño que creo que los políticos harían mejor en creer en la *capacidad de la gente de aprender*, que en justificar su abandono de una alternativa política para el futuro alegando su impotencia ante fuerzas sistémicas fatalmente inalterables [!]. *La carrera de Angela Merkel ofrece, con la retirada de la energía nuclear y su política de refugiados pionera, dos notables ejemplos contrarios a la tesis de que no existe margen de maniobra política*» [cursivas añadidas]. Dado que esto nos ha de llevar a considerar críticamente su proyecto de una “transnacionalización de la democracia” que sólo ha desarrollado a partir de 1992, lo retomaremos en 2.3.

«Una teoría deontológica que explica cómo justificar y aplicar normas generales no puede conceder prioridad normativa a ningún propósito particular [a ningún fin político] sobre tales normas, dado que la persecución de tal fin –por más elevado que sea- *requiere un compromiso entre el razonamiento normativo y el prudencial*. Pienso que este problema clásico de cualquier ética de la revolución no puede resolverse en el marco de la teoría moral. *Pero puede quedar difuminado* en el marco de un Estado constitucional donde *se institucionalice* el reformismo democrático como una parte normal de la política»<sup>482</sup> [cursivas añadidas].

Esta suerte de “ética de la responsabilidad”, ese “compromiso” que remite a un equilibrio entre la fundamentación moral (*universal*) y la aplicación de la ley (*aquí y ahora*), *exige*, como sabemos, y pese a lo que se dice respecto de los *límites* de la teoría moral, que *se pacifique* la lucha de clases mediante el “olvido” de las razones materiales que informan de la *posición social*. Tendrá interés, ahora, visitar su primer gran trabajo:

«Evidentemente, la cuestión de hasta qué grado pueden llegar a someterse las fuerzas que actúan en la publicidad al mandato democrático de la publicidad; la cuestión, esto es, de *hasta qué punto es posible la racionalización del dominio político y del poder social pretendida por el Estado social*, acaba por retrotraer a la problemática que [...] caracterizó desde sus comienzos a la idea de la publicidad burguesa. Tenía ésta por objetivamente posible la *reducción a un mínimo de los conflictos estructurales de intereses y las decisiones burocráticas*. Uno de los problemas es técnico, el otro tiene un núcleo económico. De la solubilidad de ambos depende hoy el grado en que la publicidad políticamente activa consiga realizar su intención crítica»<sup>483</sup> [cursivas añadidas].

Como se ve, Habermas ya se interesaba en 1962 (con otro armazón teórico, naturalmente) por las *condiciones de posibilidad* de una *racionalización* que en último

---

<sup>482</sup> J. Habermas, *La ética del discurso y la cuestión de la verdad [2001]*, ed. cit., p. 43. Y esto decía en su principal texto *teórico*: «A la ortodoxia marxista le resulta difícil dar una explicación plausible del *intervencionismo estatal, de la democracia de masas y del Estado benefactor*. Su planteamiento economicista se encasquilla ante la pacificación del conflicto de clases y el éxito a largo plazo que el reformismo viene cosechando en los países europeos desde la Segunda Guerra Mundial bajo el signo de un programa socialdemócrata en sentido lato». J. Habermas, *Teoría de la acción comunicativa, II. Crítica de la razón funcionalista*, Madrid, Taurus, 1999 [1981], p. 485. Véanse, también ahí, pp. 492 y ss.

<sup>483</sup> J. Habermas, *Historia y crítica de la opinión pública*, ed. cit., p. 258.

término consiste en *minimizar conflictos estructurales*. A esto último lo calificó ahí de «mandato democrático de la publicidad», por lo que la «intención crítica» referida tenía que ver con la posibilidad de que dicha publicidad fuera capaz de elevar su voz *en los márgenes de un consenso* todavía no contorneado por la teoría de la acción comunicativa pero que, a la luz de ésta, bien podrá representárenos como su embrión:

«El mantenimiento de un antagonismo estructural entre los intereses, la imposibilidad de superarlo, levantaría barreras muy estrictas a la publicidad reorganizada en sus funciones críticas por el Estado social; la *neutralización del poder social* y la racionalización del dominio político en el ambiente constituido por la discusión pública *presupone, ahora y siempre, la posibilidad de un consenso*; presupone la posibilidad de una *coincidencia basada en criterios generales y obligatorios*. De lo contrario, en el mejor de los casos, la relación de poder [...] entre presión y contrapresión produciría un precario equilibrio de intereses, basado en coyunturales correlaciones de fuerzas, que prescindiría, que prescinde, de la racionalidad como pauta de un interés general»<sup>484</sup> [cursivas añadidas].

La *solución* al “dilema de las democracias liberales” se ponía ya ahí en manos de las instituciones del Estado social, en una legalidad que debía pasar por legítima (coincidencia de criterios *generales* y obligatorios) si quería evitar el *caos*<sup>485</sup>. Como

---

<sup>484</sup> *Ibid.*, p. 259.

<sup>485</sup> Su “utopismo” también se hacía notar aquí: «[...] actualmente se prefiguran claramente dos tendencias que permiten replantear el problema. Las *sociedades industrialmente avanzadas* han llevado la expansión de la riqueza social a un punto tal de desarrollo de las fuerzas productivas que la consideración que sigue no puede ya considerarse irrealista: que un *pluralismo* subsistente –aunque no multiplicado- *de los intereses puede perder la acritud de una pugna entre necesidades* en la medida en que éstas vayan satisfaciéndose –lo que es hoy una tangible posibilidad-. En virtud de lo cual, *el interés general consiste en acelerar el advenimiento de las condiciones de una “sociedad de la abundancia” que haga sobra la compensación de intereses a que obligan los medios escasos*». *Ídem* [cursivas añadidas]. Claro que ahí tenía delante la reconstrucción de la segunda posguerra mundial, pero, como sabemos, Habermas ha conservado encendida esa llama (normativa). Las virtudes de la “sociedad de la abundancia” apenas se hacen valer contra las “dificultades inherentes” al burocratismo (se disolverán), lo que da alguna idea de hasta qué punto el consenso procura sobre todo el “olvido” del conflicto económico. El “dramatismo” adopta aquí los rasgos de una autodestrucción nuclear: «Un potencial de autoaniquilación total de usos militares ha concitado riesgos de tal magnitud *que permiten relativizar tranquilamente el problema de los intereses divergentes*: el aún no superado estado de naturaleza que se da en las relaciones entre los pueblos se ha convertido en una amenaza general de tal envergadura que de él resulta, en negación determinada, el interés general. Ya para Kant, la “paz eterna” tenía que fundamentarse en un “orden cosmopolita”» [cursivas añadidas]. De aquí se le puede criticar (y C. Lafont así lo hecho, como veremos en 2.2) un nuevo “olvido” de lo económico en beneficio de unas relaciones internacionales “pacificadas”.

anotábamos arriba, que el evidente optimismo de entonces<sup>486</sup> haya venido a menos no impide que Habermas apueste hoy con igual afán por trasladar la utopía del trabajo autoorganizado a la de la *comunicación*. Pero lo que por un lado se nos presenta en forma de utopía, cobra por el otro el carácter de *límite*: «Habermas acepta que en los procedimientos jurídicos el discurso moral se encuentra *limitado metódicamente* por su ligazón al derecho vigente. El problema consiste en conocer si en esta situación se trata en efecto de una mera *limitación metódica*, o si esta circunstancia establece una diferencia más honda»<sup>487</sup>. La “hondura” del límite la pauta, en efecto, la *solidaridad*:

«La justicia y la solidaridad son las dos caras de una misma moneda, porque el discurso práctico, por un lado, deja la aceptación o rechazo de la propuesta de que se trate en manos de cada uno, y en este sentido da razón de la comprensión individualista de la igualdad de derechos; por otra parte, en el discurso *permanece intacto ese lazo social que empuja a todos los participantes en la argumentación a tornarse conscientes de su pertenencia a una comunidad ilimitada de comunicación*»<sup>488</sup>.

La terminología nos es familiar, pero a estas alturas la apelación a la *solidaridad* ha perdido del todo su brillo, en especial cuando se nos dice que, si bien la justicia no tiene que ver con la *verdad material* sino con la *validez formal*, serán las “urgencias reales” las encargadas de dirimir la adecuación de, nada menos, los *principios* de justicia:

«Ésta es la tarea de discursos en los que lo que está en juego es la aplicación de principios: dentro de la familia, por ejemplo, los conflictos de distribución se decidirán más bien conforme al principio “a cada uno según sus necesidades” que conforme al principio “a cada uno según su rendimiento”, mientras que en los conflictos de distribución relativos a la sociedad global puede que las cosas sucedan a la inversa»<sup>489</sup>.

---

<sup>486</sup> Aquí otra muestra: el Estado social intervencionista se basa, decía, «en la desprivatización material de una autonomía, formalmente mantenida, de los propietarios de los medios de producción». *Ibid.*, p. 182.

<sup>487</sup> D. Sobrevilla, “Comentario a la ponencia de J. Habermas”, en D. Sobrevilla (comp.), *op. cit.*, p. 79.

<sup>488</sup> J. Habermas, “Entrevista con T. Hviid Nielsen”, en *La necesidad de revisión...*, ed. cit., pp. 174 y s.

<sup>489</sup> *Ibid.*, p. 171. El primero de los ejemplos, la familia, no es inocuo: es lo conservador, lo romántico, lo no moderno; el marxismo. El segundo, en cambio, refiere a su ontología dual (sistema-mundo de la vida).

La solidaridad supone, en fin, una suerte de *consentimiento* que deja a los “menos aventajados” sin opciones de impugnar la desigualdad padecida. Así las cosas, ¿no avala el derecho la escisión ontológica entre “mundo de la vida” y “sistemas”, reclamando además el apoyo *solidario* de la moral? Si es así, y como le sucediera al protagonista kafkiano de *El proceso*, la mentada “repolitización” sólo podrá atravesar las puertas de la administración si antes acepta que no puede haber cambios *sustanciales*. En todo este “proceso de abstracción radical”, la *moral* describe un círculo alrededor de un *lugar*, la modernidad euro-capitalista, que pasa por fundamento tanto de lo “cuasitrascendental” como del presunto *compromiso interclasista* con el que la propia moral se justifica y al que ella valida<sup>490</sup>. Con tales maniobras es difícil ver hasta qué punto la ética discursiva ha evitado las críticas del hegelismo a Kant: entre tanta “abstracción *cuasi-trascendental*”, Habermas “olvida” que el principio “a cada uno según sus necesidades” venía precedido de otro que acentuaba, no la justicia distributiva, sino la *productiva*.

### **2.1.3. La agonía *concreta* del “mundo de la vida” tras una *doble ruptura metafísica*.**

#### **2.1.3.1. La *doble racionalización* del “mundo de la vida” y su concepto.**

Demos aún un rodeo antes de medir el alcance de tal “olvido”. En un texto de 2013 (que introduce un seminario sobre *Facticidad y validez*) ha escrito Habermas lo siguiente:

«Cuanto más aumenta la complejidad de la sociedad y los problemas por regular políticamente, menos parece ser posible salvaguardar la ambiciosa idea de la democracia, según la cual los destinatarios del derecho deberían ser al mismo tiempo sus autores. Contra ella apunta ya a primera vista el modo político incrementalista de un poder ejecutivo que tan solo reacciona ya a los imperativos de sistemas funcionales obstinados y, por lo tanto, desvincula tanto como sea posible la elección de sus políticas del proceso de legitimación. Sin embargo, un planteamiento fundado en la teoría de la comunicación también puede, bajo estas

---

<sup>490</sup> De poco más ha de servir la «universalidad de la aceptabilidad racional» cuando «sólo su aceptación vinculante aquí y ahora convierte a las pretensiones de validez en carriles por los que puede deslizarse una práctica cotidiana siempre ligada al contexto». J. Habermas, *Facticidad y validez*, ed. cit., p. 82. Las implicaciones (en el sentido indicado) de su *teoría evolutiva* se presentan en 2.1.3 y se desarrollan en 2.2.



circunstancias, mantener con cierta plausibilidad la promesa democrática de la inclusión, es decir, de la participación de todos los ciudadanos en el proceso político»<sup>491</sup>.

Digamos, primero, que hay también aquí un “dramatismo” que se acompaña de una nueva salvedad («sin embargo [...] puede [...] mantener con cierta plausibilidad la promesa»), con la que busca conservar, *incluso* «bajo estas circunstancias», el vigor de su teoría. Algo parecido se lee en un artículo de 2011, que citamos en extenso:

«En las democracias de masas con Estado del bienestar de la segunda mitad del siglo XX, esto es, bajo las condiciones del *embedded capitalism*, la política tenía todavía la capacidad de influir en los subsistemas divergentes para contrarrestar [léase, *compensar*] las tendencias hacia la desintegración social *dentro del marco del Estado nacional*. En la actualidad, bajo las condiciones del capitalismo globalizado, las capacidades de la política de influir conscientemente en la integración social se están restringiendo peligrosamente. En el transcurso de la globalización parecen perfilarse cada vez con mayor nitidez los contornos de una imagen que la teoría de sistemas bosquejó acerca de la modernización social. Según esta interpretación, la política entendida como medio de autoinflujo democrático se ha vuelto tan imposible como superflua. Los subsistemas funcionales autopoieticos, que se rigen por su propia lógica y constituyen entornos los unos para los otros, hace mucho que se han independizado supuestamente de las redes subcomplejas del mundo de la vida. Mientras tanto, según esta lectura, “lo político” se ha convertido regresivamente en el código de un subsistema administrativo dirigido por el poder, hasta el punto de que la democracia solo parece ya una engañosa fachada que el poder ejecutivo muestra a sus indefensos clientes por el lado del *input*. La integración sistémica responde a imperativos funcionales y desplaza la demasiado costosa integración social que, como todavía tiene que proceder a través de las mentes de los actores, ya no puede llevarse a cabo por la vía de las estructuras normativas del mundo de la vida, marginado hace ya mucho tiempo. Desde esta perspectiva, que no es de ninguna manera completamente irrealista, la imagen que, por el contrario, bosquejan las teorías normativas políticas de una sociedad “bien ordenada” aparece como un puro sentimentalismo. Sea como sea, la descripción deflacionante del sociólogo

---

<sup>491</sup> J. Habermas, “Claves para el derecho y el Estado de derecho democrático en términos de teoría del discurso”, en *íd.*, *En la espiral de la tecnocracia*, ed. cit., p. 57.

[funcionalista] puede recordar en todo caso al normativismo filosófico de altos vuelos que el mundo de la vida, como el lugar precario del que únicamente podría partir en la actualidad una influencia política precisa sobre la integración de la sociedad *en su totalidad*, está confinado en la periferia de la sociedad y está amenazado de marginación. [...] los intimidados individuos se refugian cada vez más en la burbuja del egoísmo racional y se aíslan de su entorno; al mismo tiempo [...], desaparece la disposición a la acción colectiva y, sobre todo, la conciencia de que los ciudadanos unidos pueden configurar su destino social a través de la acción solidaria» [cursivas del autor].

Y, tras dejar constancia de ello, reafirma:

«*Ahora bien*, es cierto que las redes de comunicación tanto públicas como privadas del mundo de la vida y de la sociedad civil han sido confinadas a los márgenes de una sociedad diferenciada funcionalmente y condensada sistémicamente. *Sin embargo*, siguen formando la caja de resonancia de todos los costes externos que los sistemas funcionales cargan sobre las biografías de sus clientes. Las molestias de una integración social que tiene que llevarse a cabo por la vía de las acciones comunicativas, de las normas y de los valores, *encuentran un eco únicamente aquí*. Aquí, la sociedad obtiene una conciencia de sí misma en su totalidad, por difusa que sea; y esta conciencia, a su vez, *solo puede articularse en los círculos de comunicación* de las esferas públicas políticas»<sup>492</sup> [cursivas añadidas].

Lo peculiar de tales cláusulas protectoras (casi exculpatorias) no es únicamente que traten de sobreponer a la “colonización funcionalista del mundo de la vida” una *razón comunicativa* en franco retroceso y que, por lo mismo, deja a su equivalente público-político, a aquel “lugar sin lugar” o “esfera intermedia público-privada”, en un “lugar precario” (por no decir ya un *no-lugar*)<sup>493</sup>; lo sorprendente es, además, que Habermas las haga valer para revitalizar, *en tanto que capaz de integración social*, el papel de lo

---

<sup>492</sup> J. Habermas, “‘Lo político’: El sentido racional de una herencia dudosa de la teología política”, en *íd.*, *Mundo de la vida, política y religión*, ed. cit., pp. 205 y s.

<sup>493</sup> Las dudas de Nielsen acerca de la distinción habermasiana entre *política* y *administración* cobran nueva luz: «[...] si autodeterminación, igualdad política y participación de los ciudadanos en los procesos de decisión son para usted las características de una verdadera democracia, entonces un régimen democrático, en el enfático sentido en que usted lo entiende, no puede ser un *sistema*». J. Habermas, “Entrevista con T. Hviid Nielsen”, en *íd.*, *La necesidad de revisión...*, ed. cit., p. 195. Porque la contradicción cede siempre del lado del subsistema, insistíamos en 2.1.2 en hablar de “sistema *político*”.

político, *pero no así el de lo económico*, autorregulado y libre de normativismo *incluso* «bajo estas circunstancias». Subyace a ello, como aún desarrollaremos, una doble ruptura metafísica que afecta tanto al contenido como a la eventual reproducción *no colonizada* del “mundo de la vida”: una metafísica de lo discursivo-cultural que impide pensar el “mundo de la vida” (y por tanto lo político) con categorías asociadas al *trabajo social*, y una metafísica de lo económico que sólo piensa el trabajo en términos de “razón instrumental”. En el epicentro de esta escisión habita la defensa epistemológica y jurídica (aun *geopolítica*) del capitalismo, por lo que toda apelación a la legitimidad validará la existencia de los subsistemas *en tanto que subsistemas*.

Pero digamos todavía que los pasajes citados no sólo tienen en común el “dramatismo” con el que el Habermas funcionalista parece cubrirse retóricamente las espaldas; en ellos se evoca un tiempo (el del idealizado Estado social norte-europeo) en que supuestamente la deliberación público-política de ciudadanos libres e iguales podía ser fuente de legitimidad de las instituciones. Sin entrar a valorar aún los límites de un modelo desatento (al menos de forma sistemática hasta después de la publicación de *Facticidad y validez*) a las relaciones de poder e interdependencia económica mundial, y para tratar de esclarecer la “íntima conexión” entre lo analizado en 2.1.1 y en 2.1.2, veamos un poco más de cerca qué hay detrás de esa «ambiciosa idea de la democracia».

Para ello, primero hay que señalar que, según Habermas<sup>494</sup>, la modernidad es un proceso en el que la razón, cuya *práctica* ya no puede valerse de un uso esencialista (*eticista*), descubre pese a ello “patrones estructurales” de conducta (acción comunicativa y estratégico-instrumental) *inferidos* de una evolución histórica donde la propia razón (o la figura del teórico) se sabe ubicada. Es decir, *la modernidad*, que ha podido tomar consciencia (con Hegel) de su falibilidad y mutabilidad histórica, al mismo tiempo ha desarrollado (con Kant) una *razón reconstructivo-procedimental* apta tanto para el estudio de la constitución jurídica de una sociedad como para la comprensión (*práctico-moral*) de la misma modernidad en curso: «Esta autocomprensión se expresa por igual tanto en los testimonios de la conciencia moral universalista como en las instituciones del Estado democrático de derecho, en que se articula la idea de libertad. La teoría del discurso es una tentativa de reconstruir esta autocomprensión, de modo que pueda

---

<sup>494</sup> Cfr. *El discurso filosófico de la modernidad*, Madrid, Katz, 2008 [1985], esp. pp. 63 y ss. y 369 y ss.

afirmar su propia especificidad normativa»<sup>495</sup>. Dicha especificidad se enfrenta (veremos en 2.2) a los paradigmas republicano (que plantea la soberanía popular como expresión de la *autorrealización ética*) y liberal (que entiende los derechos humanos subjetivos como expresión de la *autodeterminación moral*), procurando subsumir a ambos en un nuevo modo de entender la *razón práctica* que no sea ni el vinculado desde Aristóteles a una totalidad comunitaria ni tenga que ver tampoco con el individualismo posesivo:

«El concepto de razón práctica como capacidad subjetiva es una acuñación moderna. El paso desde la conceptualización aristotélica a premisas de la filosofía del sujeto tenía la desventaja de que la razón práctica quedaba desgajada de sus plasmaciones en formas culturales de vida y en instituciones y órdenes políticos. Pero tenía la ventaja de que de ahora en adelante la razón práctica quedaba referida a la felicidad individualistamente entendida y a la autonomía moralmente peraltada del sujeto individuado, a la libertad del hombre como un sujeto privado que también puede asumir los papeles de miembro de la sociedad civil, de ciudadano de un determinado Estado y de ciudadano del mundo. *Las sociedades modernas se han vuelto mientras tanto tan complejas, que estas dos figuras de pensamiento, a saber, la de una sociedad centrada en el Estado y la de una sociedad compuesta de individuos, ya no se les pueden aplicar sin problemas. Ya la teoría marxista de la sociedad había sacado de ello la consecuencia de renunciar a una teoría normativa del Estado*»<sup>496</sup> [cursivas añadidas].

La *asunción* de tales tipos de razón práctica se produce merced a un concepto de razón comunicativa ubicado en el *medio-lenguaje* y vinculado, con ello, al *código-derecho*<sup>497</sup>, de tal modo que Habermas cree poder plantear la reconstrucción lógico-procedimental del normativismo del Estado *a partir de* lo que acontece en el “mundo de la vida”:

«Las formas de comunicación articuladas en términos de Estado de derecho, en las que se desarrollan la formación de la voluntad política, la producción legislativa y la práctica de decisiones judiciales, aparecen *desde esta perspectiva* como parte de un proceso más amplio de racionalización de los mundos de la vida de las

---

<sup>495</sup> J. Habermas, *Facticidad y validez*, ed. cit., p. 59. Profundizaremos en su modelo en 2.2.

<sup>496</sup> *Ibid.*, pp. 63 y s.

<sup>497</sup> Sobre esto, que luego tratamos, véase *ibid.*, pp. 217 y ss. y pp. 237 y ss.; también “El vínculo interno entre Estado de derecho y democracia (1994)”, en *id.*, *La inclusión del otro...*, ed. cit. (esp. pp. 254 y ss.)

sociedades modernas, *sometidas a la presión de imperativos sistémicos*. Pero con tal reconstrucción se habría obtenido a la vez un estándar crítico con el que poder juzgar las prácticas de una realidad constitucional que se ha vuelto inabarcable»<sup>498</sup> [cursivas añadidas].

Luego diremos algo sobre lo *inabarcable* y *complejo* de las “sociedades modernas”. Véase ahora cómo el concepto (*lógico-evolutivo*) de razón comunicativa, más que complementar, *determina formalmente* lo que deba entenderse por “mundo de la vida”:

«[Un] concepto de mundo de la vida desarrollado en términos de teoría de la comunicación a partir de la perspectiva del participante no resulta apto para el deslinde de un ámbito objetual propio de las ciencias sociales [...] En la práctica comunicativa cotidiana las personas no sólo se salen mutuamente al encuentro en la actitud de participantes, sino que también hacen exposiciones narrativas de lo que acaece [...]. [...] Este concepto intuitivamente disponible de mundo *sociocultural* de la vida puede tornarse teóricamente fecundo si se logra desarrollar a partir de él un sistema de referencia para descripciones y explicaciones que versen sobre un mundo de la vida en su totalidad y no sólo sobre sucesos que en él acaecen. Mientras que la exposición narrativa se refiere a lo intramundano, la exposición teórica debe explicar la reproducción misma del mundo de la vida. [...] El concepto cotidiano de mundo de la vida [...] hay primero que disponerlo para que pueda servir a fines teóricos, y ello de tal suerte que permita hacer enunciados sobre la reproducción o autoconservación de los mundos de la vida, cuya estructura es una estructura comunicativa»<sup>499</sup>.

Para nuestro propósito aquí, este círculo (que refleja su crítica metodológica a Rawls) vuelve a ser relevante. La sociedad moderna, dice, conoció *en un primer momento* una *racionalización* del “mundo vital” (o comunidad ética, hasta entonces autorreferencial):

---

<sup>498</sup> J. Habermas, *Facticidad y validez*, ed. cit., p. 67. Tiene razón Romero cuando señala, respecto de *Teoría de la acción comunicativa*, el carácter paradójico «que surge de sostener que la actitud del participante en el mundo de la vida, del miembro de una sociedad comprometido vitalmente con ella, interesado y preocupado por la vida social, desembocaría en una epistemología acrítica mientras que, por el contrario, la actitud del observador externo, no implicado, neutro, objetivante, aportaría la base que conferiría a la ciencia social su alcance crítico». J. M. Romero Cuevas, “Entre hermenéutica y teoría de sistemas...”, en *Isegoría*, cit., p. 149. Pero nos parece que en tal circunstancia no se da un cambio respecto de anteriores planteamientos, sino que Habermas considera el “mundo de la vida” bien desde la *lógica del desarrollo*, bien desde la *dinámica evolutiva*. Ahora volvemos a ello y lo retomaremos en 2.2.2.

<sup>499</sup> J. Habermas, *Teoría de la acción comunicativa, II...*, ed. cit., pp. 193-195 [cursiva del autor].

«[...] el progreso técnico no hace más que *impulsar* la aceleración de la historia y la movilización de espacios: la racionalización de los mundos de la vida de las primeras sociedades burguesas, articulados en término de estamentos profesionales, discurrió por sus propios carriles, por carriles, digamos, culturales. Desde principios del siglo XIX la actitud hacia lo históricamente transmitido se quiebra y torna reflexiva. Penetra cada vez más en la conciencia de la población el que las tradiciones, aun las más sagradas, no son nada caído del cielo, sino que aguardan a ser sometidas a examen, a ser objeto de apropiación y a ser proseguidas *selectivamente*»<sup>500</sup>.

Se despliega, pues, *en* el “mundo de la vida” o *eticidad cultural* la posibilidad de otro tipo de relación con las instituciones (históricamente pensables, falibles):

«Aumenta la conciencia de autonomía político-moral: de que somos nosotros mismos los que hemos de decidir, a la luz de principios controvertibles, las normas que han de regular nuestra convivencia. Bajo la presión de tradiciones fluidificadas reflexivamente y de normas generadas por nosotros mismos cristaliza una conciencia moral regida por principios que también introduce mudanzas en las pautas de socialización»<sup>501</sup>.

Y sin embargo, acabamos de verlo, es *el teórico social* quien explicita (razón comunicativa, pragmática universal o hermenéutica cuasi-trascendental mediante) el qué, el cómo y el para qué del *nuevo* “mundo de la vida”: «[...] las energías de vínculo [ilocucionarias] que despliega el lenguaje sólo pueden movilizarse para la coordinación de los planes de acción si los participantes pueden suspender la actitud objetivante propia del observador y del actor que se orienta directamente a su propio éxito [...]»<sup>502</sup>. La teoría (comunicativa) de la *acción social*, que forzosamente tiene que contar con la *co-participación* de quienes se saben ubicados en una «comunidad societal» si quiere

---

<sup>500</sup> J. Habermas, “Entrevista con H. P. Krüger”, en *id.*, *La necesidad de revisión...*, ed. cit., p. 126.

<sup>501</sup> *Ídem*. Véase la descripción de esto en *id.*, *Teoría de la acción comunicativa, I...*, ed. cit., pp. 433 y ss.

<sup>502</sup> J. Habermas, *Teoría de la acción comunicativa, II...*, ed. cit., p. 80. Esto se relata, *como experimento mental*, en J. Habermas, *El discurso filosófico de la modernidad*, ed. cit., pp. 370 y ss. (Ahí se ve cómo la «proyección idealizadora» de su teoría evolutiva tiene dificultades para escapar al círculo *étnico-hermenéutico*.) Sobre su tratamiento de la “competencia lingüística”, véase una excelente exposición en Th. McCarthy, *La Teoría Crítica de Jürgen Habermas*, Madrid, Tecnos, 1992, esp. pp. 320 y ss.

dejar atrás el solipsismo típicamente cartesiano (o kantiano-trascendental) de una conciencia frente al mundo, se eleva ahora por encima de las cabezas de esos mismos “participantes”, de su *materialidad cotidiana* (preguntaremos aún: ¿de la de todos?), para soslayar los riesgos de disensión, o, lo que para el caso es igual, elaborar una teoría del orden (conviene apostillar) *legítimo* que empieza negando la discusión pública de los intereses *no generalizables*. Porque, en efecto, los “participantes” son conscientes de la *diferenciación* moderna que, todavía para su reproducción y autoconservación, representa la acción estratégica u “orientada al éxito” respecto de la comunicativa:

«La cuestión teórico-social de cómo es posible el orden social se corresponde con la cuestión de teoría de la acción, de cómo al menos dos participantes en la interacción pueden coordinar sus planes de acción [...]. En la medida en que los actores se orientan exclusivamente hacia el *éxito*, esto es, hacia las *consecuencias* de su acción, tratan de alcanzar sus objetivos ejerciendo influencia sobre la definición de la situación o las decisiones o motivos del interlocutor utilizando para ello armas o mercancías, amenazas o halagos. La coordinación de las acciones de sujetos que se comportan recíprocamente así, desde un punto de vista *estratégico*, depende de en qué medida han hecho mella en cada uno de ellos los cálculos egocéntricos de utilidad. [...] Frente a ello llamo acción *comunicativa* a la situación en la que los actores aceptan coordinar de modo interno sus planes y alcanzar sus objetivos, únicamente, a condición de que haya o se alcance mediante negociación un *acuerdo* sobre la situación y las consecuencias que cabe esperar. En ambos casos se da de tal modo por supuesta la estructura teleológica de acción, en la medida en que se atribuye a los actores la capacidad para realizar acciones orientadas a un objetivo y para llevar a cabo sus planes de acción»<sup>503</sup>.

Pese a que, en lo que cabría considerar como una suerte de concesión a la «autonomía racional» de que hablara Rawls, acaba de *validar* la *libertad subjetiva* de “los actores”, cabe tener en cuenta que, según Habermas, la *racionalización* (o proceso de modernización liberal-capitalista) entraña aún un *segundo momento* de diferenciación *sistémica* o «especificación de funciones de la sociedad global que significa un nivel más alto de diferenciación de todo el sistema»<sup>504</sup>; si el “primer momento” tiene que ver

---

<sup>503</sup> J. Habermas, *Conciencia moral y acción comunicativa*, ed. cit., p. 157 [cursivas del autor].

<sup>504</sup> J. Habermas, “Entrevista con H. P. Krüger”, en *íd.*, *La necesidad de revisión...*, ed. cit., p. 128.

con una reproducción de tipo cultural, el “segundo” incide sobre la reproducción *social*, donde «únicamente podemos hablar de racionalidad de comportamiento o de sistema en un sentido metafórico. Las transformaciones de estado de un sistema autorregulado – sostiene- pueden entenderse como cuasi acciones, *como si* en ellas se manifestara la capacidad de acción de un sujeto»<sup>505</sup>. De ahí la dificultad de articular lo que, por decirlo con Romero, en el mejor de los casos conducirá a una *pseudosíntesis*:

«Medios [*no-lingüísticos*] como el dinero y el poder arrancan de vinculaciones cuya motivación es empírica; codifican un trato “racional con arreglo a fines” con masas de valor susceptibles de cálculo y *posibilitan el ejercicio* de una *influencia estratégica generalizada sobre las decisiones de los otros participantes* en la interacción en un movimiento de *elusión y rodeo* de los procesos de formación lingüística *del consenso*. *Como no solamente simplifican la comunicación lingüística, sino que la sustituyen* por una generalización simbólica [jurídica] de perjuicios y resarcimientos, el contexto del mundo de la vida en que siempre están insertos los procesos de entendimiento queda desvalorizado y sometido a las interacciones regidas por medios: *el mundo de la vida ya no es necesario para la coordinación* de las acciones. [...] Los medios de comunicación deslingüistizados, como son el dinero y el poder, *concatenan interacciones* en el espacio y en el tiempo produciendo redes, cada vez más complejas, *a las que no se puede mantener presentes en conjunto ni pueden atribuirse a la responsabilidad de nadie*. Pues si la capacidad de responder de las propias acciones significa, en efecto, que uno puede orientar su acción por pretensiones de validez susceptibles de crítica, entonces *esa coordinación de la acción, desmundanizada* y descolgada de todo consenso alcanzado comunicativamente, ya no ha menester de participantes en la interacción que sean capaces de responder *en el sentido indicado*»<sup>506</sup> [cursivas añadidas].

---

<sup>505</sup> J. Habermas, “Reflexiones sobre la posición evolutiva del derecho moderno”, en *id.*, *La reconstrucción del materialismo histórico*, ed. cit., p. 234 [cursivas del autor]. Pronto veremos cómo estos *distintos momentos* se confunden en el análisis de Habermas con *enfoques “analíticos” distintos* que a su vez ocultan el privilegio concedido al *momento económico-político* (cfr. J. Habermas, *El discurso filosófico de la modernidad*, ed. cit., pp. 373 y ss.). Ahora lo acompañamos en su *reconstrucción lógico-evolutiva* de la modernidad, según la cual «el surgimiento de nuevos mecanismos sistémicos y de capacidades de regulación sistémica depende de umbrales evolutivos que sólo quedan abiertos mediante una progresiva *racionalización del mundo de la vida*. [...] *Las sociedades aprenden* utilizando las ideas morales y jurídicas contenidas en las imágenes del mundo para desarrollar formas de integración social cada vez más comprensivas». J. Habermas, *Fundamentos de la sociología según la teoría del lenguaje. Escritos filosóficos (vol. I)*, Barcelona, Paidós, 2011 [2009], p. 26 [cursivas del autor].

<sup>506</sup> J. Habermas, *Teoría de la acción comunicativa, II...*, ed. cit., pp. 258-261.



La dualidad de “medios lingüísticos” (diálogo reglado) y “medios deslingüistizados” (dinero y poder) remite a su escisión *ontológica* entre “mundo de la vida” (donde la *estructura comunicativa* no permite cuestionar el sistema de la propiedad privada) y “sistemas” (donde *el sistema* de la propiedad privada convierte en papel mojado toda discusión al respecto), que Habermas ha querido ensamblar con una teoría *jurídico-normativa* de la acción *que haga pensable* la coordinación de los intereses racionales asociados (hacia el consenso o interés “práctico”; hacia el éxito o interés técnico)<sup>507</sup>:

«El tipo de normas buscado tendría, según esto, que causar en sus destinatarios una disponibilidad a la obediencia [!] basada *simultáneamente* en la coerción fáctica y en la validez legítima. [...] pero esta vez bajo la condición de una polarización ya consumada entre acción orientada al éxito y acción orientada al entendimiento, y por tanto de una *percepción* de la incompatibilidad entre facticidad y validez»<sup>508</sup>.

*En este ámbito* (que es, según *reconstruye*, el de un “mundo de la vida” que se auto-instituye público-políticamente) se requiere entonces «de una regulación normativa de las interacciones estratégicas»; por el bien del consenso *en condiciones de modernidad* o, lo que viene a ser ya lo mismo, para evitar la *colonización del mundo de la vida*:

«[1] El nacimiento de las sociedades modernas (lo que primariamente quiere decir: de las sociedades capitalistas modernas) exige la materialización institucional y el anclaje motivacional de ideas jurídicas y morales post convencionales, pero [2] la modernización capitalista sigue un patrón, a consecuencia del cual la racionalidad cognitivo-instrumental desborda los ámbitos de la economía y el Estado, penetra en los ámbitos de la vida comunicativamente estructurados y adquiere en ellos la primacía a costa de la racionalidad práctico-moral y práctico-estética, lo cual [3] provoca perturbaciones en la reproducción simbólica del mundo de la vida»<sup>509</sup>.

---

<sup>507</sup> La *coordinación* de un “medio deslingüistizado” sólo puede darse si, descontada la vía jurídica, se asume y se acepta el “fetichismo de la mercancía”, es decir, si se piensa que el carácter *social* del trabajo consiste sólo en el *intercambio de mercancías que han sido producidas aisladamente*. Volveremos a esto.

<sup>508</sup> J. Habermas, *Facticidad y validez*, ed. cit., p. 89 [cursivas del autor]. Pero hay que asumir, dice, que la *reproducción social* «se ha salido de sus carriles». J. Habermas, *Fundamentos de la sociología...*, ed. cit., p. 25.

<sup>509</sup> J. Habermas, *Teoría de la acción comunicativa, II*, ed. cit., p. 432. Esta discusión de 1981 con Weber da otro ejemplo del reto habermasiano de conjugar *estructuras* modernas, pero aún no dice nada de si hay una *vanguardia evolutiva*, ni de si ésta brota del ámbito *cultural*, del *productivo* o de ambos a la vez.

Pero, podemos decirlo ya, lo que propone (aquí y en los textos citados al inicio del punto) es que el *nuevo* mundo de la vida (ya “post-metafísico”) *se re-adapte* y vele por la asunción “inteligente” de la economía de propiedad privada, fundada en la desigual posesión y en la promoción de dicha desigualdad. No tiene nada de extraordinario (y es habitual esta posición tanto antes como después de *Teoría de la acción comunicativa*) el hecho de que su filosofía jurídica resulte perfectamente consecuente así con su diseño de una *lógica del desarrollo* como con su comprensión de la *dinámica histórica* del capitalismo: de acuerdo con las necesidades de legitimación (pacificación) del *nuevo* orden, “la modernidad” re-institucionalizó la acción estratégica dando vida a una *acción comunicativa* para que ésta pudiera asumir el compromiso *solidario* de que (acabamos de verlo) se ha eximido a la primera. Weber sigue siendo aquí el teórico de referencia:

«Lo que él llama procesos de racionalización social –en lo esencial, *institucionalización de la acción orientada por objetivos*, especialmente en los sistemas económico y administrativo- podemos entenderlos como *procesos de incorporación institucional* de complejos de racionalidad. [...] una sociedad construye sus instituciones básicas *echando mano de las estructuras de racionalidad cultural* ya existentes. Según Max Weber, el sistema económico capitalista pudo surgir porque hubo una capa de empresarios, reclutados de las sectas puritanas, *que aportaban los presupuestos ético-motivadores* para llevar una vida metódicamente racional; por otro lado, el modo capitalista de producción no hubiera podido imponerse y consolidarse de no haberse institucionalizado un ordenamiento jurídico adecuado a las estrategias y objetivos racionales de unos sujetos privados que perseguían sus propios fines»<sup>510</sup> [cursivas añadidas].

### 2.1.3.2. Acción estratégico-instrumental. ¿Tradición o *evolución*?

La crítica de Habermas al “formalismo” jurídico de Weber ha sido presentada en 2.1.2; aún volveremos a ello en el próximo apartado, pero es conveniente detenerse ahora en el tipo de “acción” que Habermas califica de *estratégica* y que distingue (aunque no

---

<sup>510</sup> J. Habermas, “Dialéctica de la racionalización”, en *id.*, *Ensayos políticos*, ed. cit., pp. 156 y s.

siempre es claro en esto) del tipo *instrumental*<sup>511</sup>: «[...] mientras la acción instrumental organiza medios que resultan adecuados o inadecuados según criterios de un control eficiente de la realidad, la acción estratégica solamente depende de la valoración correcta de las alternativas de comportamiento posible, que sólo puede obtenerse por medio de una deducción hecha con el auxilio de valores y máximas»<sup>512</sup>. Según esto, hay acción estratégica *respecto de* patrones culturales *ya dados*; las alternativas que tiene a su alcance el “actor” individual (o individuado por socialización, como suele decir) «vienen ajustadas de antemano» por un mundo de la vida o *marco institucional*<sup>513</sup>:

«La expresión “sociedad tradicional” hace referencia a la circunstancia de que el marco institucional reposa sobre el fundamento legitimatorio incuestionado que representan las interpretaciones míticas, religiosas o metafísicas de la realidad en su conjunto –tanto del cosmos como de la sociedad-. Las “sociedades tradicionales” sólo pueden subsistir mientras la evolución de los subsistemas de la acción racional con respecto a fines se mantiene *dentro de los límites de la eficacia legitimadora de las tradiciones culturales*. Esto da lugar a una “superioridad” del marco institucional, superioridad que ciertamente no excluye reestructuraciones inducidas por un potencial excedente de las fuerzas productivas, pero sí excluye la disolución crítica de la *forma* tradicional de legitimación. Esta inatacabilidad representa un buen criterio de demarcación de las sociedades tradicionales frente a las que han cruzado el umbral de la modernización»<sup>514</sup>.

Lo que no es tan obvio es que exista realmente *capacidad decisoria* (o libertad efectiva que emane del *excedente de la producción*) por parte de *todo actor* si resulta que hay que “cruzar el umbral” de la racionalización moderna (de unas productividades y *propiedad privada* logradas y sancionadas jurídicamente) para poder cuestionar libremente (desde un *pensamiento sólo entonces post-metafísico*) un marco de decisiones impuesto a la manera tradicional (*metafísica*). Aquí no sólo entra en

---

<sup>511</sup> Tampoco está claro que quepa distinguir acciones *como si* la comunicativa no fuera un caso especial de instrumental. Véase H. F. Fulda, “¿Es instrumental la acción comunicativa?”, en M. Cruz *et al.* (eds.), *Historia, lenguaje, sociedad. Homenaje a Emilio Lledó*, Barcelona, Crítica, 1989, esp. pp. 265 y ss.

<sup>512</sup> J. Habermas, “Ciencia y técnica como ‘ideología’”, en *id.*, *Ciencia y técnica como «ideología»*, Madrid, Tecnos, 1997 [1968], p. 68.

<sup>513</sup> Véase su análisis de la *relación ética* en Hegel y cómo habla de la *libertad subjetiva*, en J. Habermas, “Trabajo e interacción. Notas sobre la filosofía hegeliana del período de Jena (1967)”, en *ibid.*, pp. 24-30.

<sup>514</sup> J. Habermas, “Ciencia y técnica como ‘ideología’”, en *ibid.*, pp. 73 y s. [cursivas del autor]

consideración el (pre)juicio evolutivo que el filósofo alemán vierte sobre las sociedades *no occidentales*; hay que preguntar también por la condición del agente estratégico y por cómo puede éste *superar evolutivamente* el marco institucional o mundo de la vida (pre- o) convencional (eticidad). El siguiente pasaje, al tiempo que da cuenta de su elevado etnocentrismo, servirá para consignar las tensiones a las que se enfrenta Habermas con su teoría evolutiva: «[...] los grandes *impulsos endógenos* de desarrollo, que han llevado al surgimiento de las culturas desarrolladas o del capitalismo europeo, *tuvieron como consecuencia y no como causa* una expansión considerable de las fuerzas productivas. En estos casos, la expansión de las fuerzas productivas no puede haber actuado como un acicate para el proceso evolutivo»<sup>515</sup>. Vayamos primero con las fuerzas productivas, es decir, con el *trabajo*. Hace ahora cinco décadas, escribía:

«Primero son reforzadas y sustituidas las funciones del aparato locomotor (manos y piernas); después, la producción de energía (por parte del cuerpo humano); después, las funciones del aparato de los sentidos (ojos, oídos y piel) y, finalmente, las funciones del centro de control (del cerebro). Si se tiene, pues, presente que *la evolución de la técnica obedece a una lógica que responde a la estructura de la acción racional con respecto a fines controlada por el éxito, lo que quiere decir: que responde a la estructura del trabajo\**, entonces no se ve cómo podríamos renunciar a la técnica, es decir, a *nuestra\** técnica, sustituyéndola por una cualitativamente distinta, mientras no cambie la organización de la naturaleza humana y mientras hayamos de mantener nuestra vida por medio del trabajo social y valiéndonos de los medios que sustituyen al trabajo»<sup>516</sup> [cursivas añadidas].

El “trabajo” (o *acción racional con respecto a fines*, que engloba, confundidas o no, tanto la acción instrumental como la estratégica) es ese *sistema* de “acción” que produce *técnica de un modo y no de otro*: «existe una conexión inmanente entre la técnica que conocemos y la estructura de la acción racional con respecto a fines»<sup>517</sup>. Con un

---

<sup>515</sup> J. Habermas, “La reconstrucción del materialismo histórico”, en *id.*, *La reconstrucción...*, ed. cit., p. 148 [cursivas añadidas]. Tiene un sentido teórico y político preciso que la réplica de Dussel parta de la *realidad* del discurso *moderno-europeo*: la *acumulación originaria* de la que hablara Marx tiene todo que ver, dice, con el expolio del continente americano. Valórese el discurso de Engels de 1847, “El descubrimiento de América y las luchas de los pueblos”, en *Obras fundamentales de Marx y Engels*, 4. *Los grandes fundamentos II* [dir. y trad. de W. Roces], México D.F., FCE, 1988, p. 257.

<sup>516</sup> J. Habermas, “Ciencia y técnica...”, en *id.*, *Ciencia...*, ed. cit., p. 62. [Con asterisco, cursiva del autor.]

<sup>517</sup> *Ibid.*, p. 61. En 2.2.3 ahondaremos en su antropología trascendental, *topos* de *Conocimiento e interés*.

movimiento que ya no nos sorprende, Habermas, en su crítica de 1968 al Marcuse de *El hombre unidimensional*, no sólo no tomó en cuenta el carácter tautológico de su comentario, sino que lo convirtió en un argumento para la defensa de la *técnica* moderna (del capitalismo como sistema productivo) en tanto silenciaba la posibilidad de plantear (y analizar críticamente) la *estructura* del trabajo *como relación social*, lo que en el propio contexto moderno quiere decir: *relación social capitalista*<sup>518</sup>; se acepta (y se celebra) ahí, con Weber, la *racionalidad* de la acción instrumental (mecanicista, irreflexiva) como característica propia de la actividad económica, al tiempo que se cercenan las alternativas a disposición de, nada menos, la acción *estratégica*: no es posible *elegir* normas de acción que difieran de lo que sugieren las «tareas técnicas» del capitalismo como sistema productivo. Es Habermas quien, en otro lugar, ha escrito que «el *modelo de acción estratégica* queda completo con la descripción de estructuras de acción orientada de modo inmediato al éxito»<sup>519</sup>, por lo que, en su *libre* interpretación de Marx, bien podrá remitir «lo específico del modo humano de vida», en lo tocante a las *estructuras* de producción y reproducción social, a la «relación entre el organismo y el medio desde la perspectiva de los procesos de trabajo». En este sentido, puede defender que «las «acciones instrumentales de los distintos individuos muestran una racionalidad final, esto es: están coordinadas en relación con el fin productivo. Las *reglas de la acción estratégica*, según las cuales se produce la cooperación, son una parte componente necesaria del proceso de trabajo»<sup>520</sup>. Pero si el organismo humano va a relacionarse con el medio ambiente según los criterios propios del trabajo (de su *estructura*), y si es así como el pensador aprehenderá los “sucesivos” *modos de vida*, entonces, si al mismo tiempo quiere seguir hablando (no sin graves tensiones, claro) del aspecto *socio-cultural* de la productividad, debería tener en cuenta que éste no puede ser *no-histórico*: el carácter *social* del trabajo no puede no depender de la (*conflictiva* y *variable*) organización histórica, cultural e incluso geopolítica de una comunidad. Es verdad que, de nuevo en 1967, al considerar con Hegel el trabajo como *medio* que

---

<sup>518</sup> No se trata (únicamente) de oponer a la técnica moderna una interacción simbólica alternativa con la naturaleza, como dice Habermas en su respuesta (algo burlona) a Marcuse. El problema, anotó Sacristán, tiene más que ver con *relaciones* de producción *que alientan* el carácter *destrutivo* de las fuerzas productivas. Véase la *Antología de textos de Manuel Sacristán sobre la Escuela de Frankfurt*, editada por S. L. Arnal para la web [www.rebellion.org/noticia.php?id=42823](http://www.rebellion.org/noticia.php?id=42823). La lucha con la naturaleza es insuprimible *pero mutable*. Y sin duda puede ser más amable. Cfr. Alfred Schmidt, *El concepto de naturaleza en Marx*, Madrid, Siglo XXI, 1977 [1962], pp. 84 y s.

<sup>519</sup> J. Habermas, *Conciencia moral y acción comunicativa*, ed. cit., p. 157 [cursivas del autor].

<sup>520</sup> J. Habermas, “La reconstrucción del materialismo...”, en *íd.*, *La reconstrucción...*, ed. cit., pp. 132 y s.

*soluciona problemas*, esto es, que vincula exitosamente (mediante lo que calificará de «círculo funcional») naturaleza con marco institucional, Habermas había anotado: «[...] la interacción depende de las comunicaciones lingüísticas que resultan habituales. Y también la acción instrumental, en la medida en que, como trabajo social, aparece bajo la categoría del espíritu real, está inserta en una red de interacciones y depende a su vez, por tanto, de las condiciones marginales comunicativas de toda cooperación posible»<sup>521</sup>. Y si entendiéramos por «espíritu real» lo mismo que *dinámica evolutiva* en sentido empírico, podríamos considerar ahora su “herencia” respecto esto de Marx<sup>522</sup>:

«Cuanto más lejos nos remontamos en la historia, tanto más aparece el individuo – y por consiguiente también el individuo productor- como dependiente y formando parte de un todo mayor [...]. Solamente al llegar el siglo XVIII, con la “sociedad civil”, las diferentes formas de conexión social aparecen ante el individuo como un simple medio para lograr sus fines privados, como una necesidad exterior. Pero la época que genera este punto de vista, esta idea del individuo aislado, es precisamente aquella en la cual las relaciones sociales (generales [abstractas] según este punto de vista) han llegado al más alto grado de desarrollo alcanzado hasta el presente. El hombre es, en el sentido más literal, un *zoon politikón*, no solamente un animal social, sino un animal que sólo puede individualizarse en la sociedad. La producción por parte de un individuo aislado, fuera de la sociedad [...] no es menos absurda que la idea de un desarrollo del lenguaje sin individuos que vivan

---

<sup>521</sup> J. Habermas, “Trabajo e interacción...”, en *id.*, *Ciencia y técnica...*, ed. cit., pp. 35 y s.

<sup>522</sup> No pretendemos comparar exhaustivamente textos de Marx y de Habermas, y es verdad que, ocasionalmente, el segundo se guarda de atribuir ciertas ideas al primero. Así, en el artículo homónimo de *La reconstrucción del materialismo histórico*, donde cita a Engels, y no a Marx, para tratar de “últimas instancias” o recurre a Stalin para comentar críticamente la dialéctica de los modos de producción. Dussel le ha reprochado que, para reconstruir supuestamente el materialismo histórico, se dirija al “marxismo ortodoxo” en lugar de al propio Marx para luego criticar a éste [cfr. E. Dussel, *El último Marx y la liberación latinoamericana*, México D. F., Siglo XXI, 1990, esp. pp. 326 y ss.], y todavía podríamos nosotros concluir con Agnes Heller que «es irrelevante destacar que sus explicaciones de un texto de Marx varían y son incluso contradictorias entre sí en diversas obras (a veces aun en la misma), que critica a Marx desde el punto de vista que era precisamente el propio de Marx o que excluye frecuentemente textos básicos de sus interpretaciones». A. Heller, “Habermas y el marxismo”, en *id.*, *Crítica de la Ilustración*, Barcelona, Península, 1984, p. 287. Un teórico, dice la discípula de Lukács, tiene «soberanía» como intérprete. Pero entonces habrá que subrayar el flaco favor que hace quien se declara “heredero de la tradición hegeliano-marxista” y sin embargo señala a Marx como predecesor de un funcionalismo que, con Weber y con Luhmann, *él sí práctica*. La protesta es de Sánchez Vázquez: «Marx, que, en definitiva, es un crítico de la producción capitalista y, por tanto, de su carácter instrumental, productivista, no puede ser reducido a un teórico de la actividad instrumental y menos aún a un adorador del productivismo. Marx es el crítico de la producción que, en unas relaciones sociales dadas –capitalistas- se pone al servicio de sí misma, y no de las necesidades propiamente humanas». G. V. Lozano, “La persistencia del marxismo. Entrevista con Adolfo S. Vázquez”, en *Revista Internacional de Filosofía Política* (7), 1996, p. 190.

*juntos* y hablen entre sí. No hay que detenerse más tiempo en esto. Ni siquiera habría que rozar el punto si esta tontería, que tenía un sentido y una razón entre los hombres del siglo XVIII, no hubiera sido introducida seriamente en plena economía moderna [...]»<sup>523</sup>.

Ocurre, no obstante, que, por decirlo todavía con Hegel, a Habermas *sí* le interesa explicar (y *establecer normativamente*) el *espíritu abstracto*<sup>524</sup>; o *lógica del desarrollo*, según la cual los cambios históricos se dan *previa ampliación cultural* de las estructuras de acción, a la vez que (forcejeando de nuevo con falacias circular y naturalista) postula que son los *excedentes* históricos los condicionantes de tal ampliación (o nuevo nivel de *aprendizaje social*, como dice con Kohlberg<sup>525</sup> y Piaget). O sea, los procesos de trabajo, que operan con una suerte de *inmanencia determinista*, se incardinan en *estructuras de acción* que dependen a su vez de un *estadio evolutivo* dado (cuya “legitimidad” aún no ha sido cuestionada), *pero* tales procesos albergan un «potencial excedente» que, en el límite, genera *problemas de legitimación*<sup>526</sup>. Como Habermas no concibe *otra forma de producir* que la vinculada con una técnica instrumentalista tendrá que explicar de modo distinto a Marx por qué en una sociedad y no en otra se ha dado un *salto evolutivo*:

«Queda por responder la cuestión de *cómo* se da este paso. La respuesta *descriptiva* del materialismo histórico afirma: por medio de conflictos sociales, por medio de la

---

<sup>523</sup> El pasaje pertenece a la *Introducción general a la crítica de la economía política*, de 1857, pero, en la medida en que se la vinculó con los *Grundrisse*, los editores (J. Aricó, M. Murmis y P. Scaron) la incluyeron en K. Marx, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política. Borrador 1857-1858* [Grundrisse]. *Volumen I*, México D. F., Siglo XXI (20ª edición), 2007, p. 4. (Otra versión, en K. Marx, *El método en la economía política*, Barcelona, Grijalbo, 1974.) Gramsci entendió bien lo anterior; aun desconociendo los *escritos sobre Rusia* de Marx, defendió la Revolución de 1917 frente a las lecturas economicistas de la obra de aquél: «[El pensamiento marxista] no sitúa nunca como factor máximo de la historia los hechos económicos en bruto, sino siempre el hombre, la sociedad de los hombres, de los hombres que se reúnen, se comprenden, desarrollan a través de esos contactos (cultura) una voluntad social, colectiva, y entienden los hechos económicos, los juzgan y los adaptan a su voluntad hasta que ésta se convierte en motor de la economía [...]». A. Gramsci, “La revolución contra ‘El Capital’”, en *íd.*, *Antología* [selección, traducción y notas de M. Sacristán], México D.F., Siglo XXI, 2013, p. 35.

<sup>524</sup> Para resituar la discusión, valga la anacronía de acudir a Marx: «La concepción histórica de Hegel supone un espíritu abstracto o absoluto que se desarrolla de tal manera que la humanidad no es más que una masa que está impregnada más o menos conscientemente de él. En el cuadro de la historia empírica, exotérica, Hegel hace que se realice, pues, una historia especulativa, esotérica. La historia de la humanidad deviene la historia del espíritu abstracto de la humanidad, por consecuencia, *extraña al hombre real*». K. Marx y F. Engels, *La Sagrada Familia*, Madrid, Akal, 2013, p. 111 [cursivas añadidas].

<sup>525</sup> Cfr. J. Habermas, “¿En qué consiste la “racionalidad” de una forma de vida? (1984)”, en *íd.*, *Escritos sobre moralidad y eticidad*, ed. cit., p. 81.

<sup>526</sup> Cfr. J. Habermas, “Ciencia y técnica como ‘ideología’”, en *íd.*, *Ciencia y técnica...*, ed. cit., p. 75. En esto consiste, como le discutiremos a Romero en 2.2.2, la *crítica correctora* de Habermas a Gadamer.

lucha, de movimientos sociales y de enfrentamientos políticos (que, cuando se producen bajo las condiciones de una sociedad de clases, se pueden analizar como lucha de clases). Pero únicamente una respuesta *analítica* puede explicar *por qué* da un paso evolutivo una sociedad y cómo es posible que, bajo ciertas condiciones, las luchas sociales lleven a una forma nueva de integración social y, con ello, a un nuevo nivel de desarrollo de la sociedad. La respuesta que propongo implica que el género humano en cuanto tal no aprende solamente en la dimensión del conocimiento técnicamente valorable –decisivo para la expansión de las fuerzas productivas–, sino también en la dimensión de la conciencia práctico-moral –fundamental para las estructuras interactivas–. Ciertamente que las reglas de la actuación comunicativa se desarrollan como reacción a los cambios en el ámbito de la actuación instrumental y estratégica; pero, en este desarrollo, siguen *una lógica propia*»<sup>527</sup>.

Habermas había dicho algo muy parecido en su lectura del joven Hegel: «El instrumento es, pues, lo mismo que el lenguaje, categoría de ese medio a través del cual el espíritu llega a la existencia. Pero esos dos movimientos corren en sentidos contrarios. La *conciencia que da nombres* adquiere frente a la objetividad del espíritu una posición distinta que la de la *conciencia astuta* que surge de los procesos de trabajo»<sup>528</sup>. Para este último caso, se nos dice que tendremos ampliación de la *libertad subjetiva* (¿de quién, del género humano?) según vayamos dominando la naturaleza exterior (¿por orden y criterio de quién?); para el primero, una *libertad comunicativa* que se garantiza «su poder sobre el espíritu subjetivo [egocéntrico, *metafísico*]» y lo amplía según va desasiéndose del cuadro de necesidades *concretas* (¿de las de quién?).

«[...] las normas –proseguía– bajo las cuales queda institucionalizada y adquiere continuidad la acción complementaria en el marco de una tradición cultural son

---

<sup>527</sup> J. Habermas, “La reconstrucción del materialismo histórico”, en *íd.*, *La reconstrucción...*, ed. cit., p. 149 [cursivas del autor]. Marx mismo podría matizar esto: «[...] la lucha de una clase contra otra es una lucha política. [...] Y no se diga que el movimiento social excluye el movimiento político. No hay ningún movimiento político que no sea también y al mismo tiempo un movimiento social. Las evoluciones sociales solo dejarán de ser revoluciones políticas cuando reine un orden de cosas en que no haya clases ni antagonismos de clases». K. Marx, “Miseria de la filosofía”, en *Obras fundamentales...*, ed. cit., pp. 130 y s. El enfoque aquí es *descriptivo* de las relaciones capitalistas. La diferencia con Habermas es que éste considera que las evoluciones (“aprendizajes”) *se dan*. Dice Sacristán: por un lado, hay «aceptación del esquema marxiano sin clases. Por otro, una expansión del “trabajo” que no choca directamente con el marco institucional, según parece, sino con su legitimación, y la corroe». Cfr. *Antología...*, loc. cit.

<sup>528</sup> J. Habermas, “Trabajo e interacción...”, en *íd.*, *Ciencia y técnica como «ideología»*, ed. cit., p. 30.



independientes de la acción instrumental. Ciertamente que las reglas técnicas sólo se forman bajo las condiciones de la comunicación lingüística, pero no tienen nada en común con las reglas comunicativas de la interacción. En los imperativos condicionados, que es a los que se atiene la acción instrumental y que por su parte resultan del ámbito experiencial de la acción instrumental, sólo entra la causalidad de la naturaleza y no la causalidad del destino. No sería posible reducir la interacción al trabajo o deducir el trabajo a partir de la interacción»<sup>529</sup>.

Más allá de si ahí queda claro que la *producción* ni es *social* ni puede tener *historia* (o «causalidad del destino», escribía en las claves de la filosofía del espíritu), nos interesa constatar que *como tarde* en 1967 (en realidad, veremos, antes), introdujo, bajo el punto de vista del “espíritu abstracto”, su *ruptura* entre trabajo e interacción (entre fuerzas y relaciones de producción, entre acción estratégico-instrumental y comunicativa) gracias a la cual, tomando luego la «comunicación hablada» a modo de glándula pineal cartesiana que *cose* con el derecho *lo roto*<sup>530</sup>, podrá hablar de *libertades comunicativas*:

«En las aplicaciones evolutivo-teóricas de la teoría de sistemas [...] está determinada –dijo casi una década después– la dimensión del desarrollo posible [...]. Esta conceptualización sólo puede ser fructífera para una teoría de la evolución social cuando se puede especificar la esfera del objeto y cuando se puede dar una teoría del aprendizaje específica para esta esfera. [...] Supongamos que el neodarwinismo pudiera explicar satisfactoriamente el surgimiento de las formas vitales socioculturales; entonces, la construcción de teorías en las ciencias sociales podría hacerse por vinculación inmediata a la biología [...]. Sin embargo, este requisito todavía no se ha cumplido; por ello hemos de valernos de la teoría de la acción [...]. Si podemos evitar el procedimiento *ad hoc* y seguimos un criterio sistemático, si alcanza plausibilidad la idea de que el nivel sociocultural de desarrollo está caracterizado, en primer lugar, por los adelantos de la comunicación

---

<sup>529</sup> *Ibid.*, p. 36.

<sup>530</sup> He aquí el derecho avalando la escisión ontológica de la que hablamos al final de 2.1.2: «[...] lo social [...] queda dividido en ámbitos de acción constituidos en términos de mundo de la vida y en ámbitos de acción neutralizados frente a los mundos de la vida. Los primeros están estructurados comunicativamente, los segundos, organizados formalmente. El mecanismo del entendimiento lingüístico, esencial para la integración social, queda parcialmente en suspenso en los ámbitos de acción sistémicamente organizados, y descargado *por vía de medios de control. Estos últimos*, no obstante, tienen que quedar anclados en el mundo de la vida por medio del derecho formal. [...] Llamo formalmente organizadas a todas las relaciones sociales que se presentan en subsistemas regidos por medios en la medida en que *es el derecho positivo quien las genera*». J. Habermas, *Teoría de la acción comunicativa, II...*, ed. cit., p. 438.

hablada, entonces tenemos que exigir una teoría que ilustre las propiedades formales generales de la actuación comunicativa»<sup>531</sup>.

Concluida, con Luhmann y Piaget, la tarea que empezó en los sesenta, en 1981 declaró:

«[...] mi propuesta tiene la ventaja de que se puede admitir tanto el estructuralismo como la teoría de sistemas. [...] cuando se quieren analizar las crisis de dirección de la economía hay que echar mano del instrumental de la teoría de sistemas. No hay una opción distinta una vez que la dialéctica objetiva y los conceptos de totalidad de la teoría hegeliana ya no inspiran confianza y una vez que también se ha roto lo que antaño se mantenía unido: teoría de sistemas y teoría de la acción»<sup>532</sup>.

Y de forma más sistemática, presentando muy weberianamente su iusfilosofía, en 1992:

«Los procesos de diferenciación *social* imponen una multiplicación de tareas funcionalmente especificadas [...], por la que la acción comunicativa queda liberada (o suelta) de vinculaciones institucionales demasiado estrechamente circunscritas (volviéndose así autónoma) y situada en un espacio de opciones ampliado, con lo cual en crecientes ámbitos queda también libre, a la vez que se vuelve necesaria, un tipo de acción guiada por intereses y orientada por el propio éxito individual»<sup>533</sup>.

Pero en el (dilatado en el tiempo) “rompecabezas” habermasiano hay, de hecho, una trabazón sistemática de “teorías”: en *Teoría de la acción comunicativa* ha defendido que «se trata de sentar la tesis de que en la evolución social no pueden establecerse niveles de integración más altos mientras no se formen instituciones jurídicas que encarnen una conciencia moral de nivel convencional o de nivel post-convencional»<sup>534</sup>. Y añade:

---

<sup>531</sup> J. Habermas, “La comparación de teorías en la sociología. El caso de la teoría de la evolución (1974)”, en *íd.*, *La reconstrucción del materialismo histórico*, ed. cit., p. 119.

<sup>532</sup> J. Habermas, “Dialéctica de la racionalización”, en *íd.*, *Ensayos políticos*, ed. cit., p. 159.

<sup>533</sup> J. Habermas, *Facticidad y validez...*, ed. cit., p. 87.

<sup>534</sup> J. Habermas, *Teoría de la acción comunicativa, II...*, ed. cit., p. 247. «Desde el punto de vista de la lógica evolutiva –apuntaba cinco años antes-, *la forma del derecho moderno se puede entender como una incorporación de estructuras de conciencia posconvencional*». J. Habermas, “Reflexiones sobre la posición evolutiva del derecho moderno”, en *íd.*, *La reconstrucción...*, ed. cit., p. 238.

«El sistema jurídico precisa *en conjunto* de un anclaje en instituciones básicas capaces de legitimarlo. En el Estado constitucional burgués éstas son, principalmente, los derechos fundamentales y el principio de soberanía popular; en ellas se encarnan estructuras postconvencionales de la conciencia moral. [...] Cuanto más progresa la generalización de motivos y valores, tanto más desligada queda la acción comunicativa de patrones normativos de comportamiento concretos y recibidos. [...] la integración social se desplaza de manera cada vez más neta del consenso de base religiosa hacia los procesos lingüísticos de formación de consenso. Este cambio de polaridad en la coordinación de la acción [...] hace que cada vez aparezcan con más puridad las estructuras generales de la acción orientada hacia el entendimiento»<sup>535</sup>.

Y esto otro, de *Conciencia moral y acción comunicativa*:

«[...] ciertas condiciones *no son prescindibles*. [...] La fundamentación *trascendental* se corresponde con la inclusión del discurso práctico en las relaciones de la acción comunicativa; en esta medida, la ética discursiva remite a una teoría de la acción comunicativa (al tiempo que depende de ella). De esta teoría es de la que podemos esperar una aportación a la reconstrucción vertical de las etapas de la conciencia moral, puesto que se refiere a estructuras de una interacción *orientada por normas y mediada por el lenguaje* [...]»<sup>536</sup> [cursivas añadidas].

Como iremos viendo, estamos ante una serie de tensiones y elementos *ad hoc* que tienen que ver con el grado de libertad que finalmente concede al *participante* (podemos decirlo ya: al *no-propietario-capitalista*). Digamos primero que lo que no responde a un biologismo de carácter funcionalista en Habermas *ha sido siempre* (cuasi)trascendental

---

<sup>535</sup> J. Habermas, *Teoría de la acción comunicativa, II...*, ed. cit., pp. 252-255 [cursiva del autor]. Y unas páginas antes, decía: «El mercado pertenece a aquellos mecanismos sistémicos que estabilizan plexos de acción no pretendidos mediante un entrelazamiento funcional de las *consecuencias* de la acción, mientras que el mecanismo del entendimiento armoniza entre sí las *orientaciones* de acción de los participantes. Por eso he propuesto distinguir entre *integración social e integración sistémica*». *Ibid.*, p. 213. Sobre la ausencia de conflicto en ambos tipos de *órdenes*, esto de Honneth: «Si las sociedades capitalistas se conciben de este modo como órdenes sociales en los que las categorías de sistema y mundo de la vida se contraponen como esferas de acción que han alcanzado respectiva autonomía, surgen dos ficciones complementarias; cabe suponer entonces la existencia (1) de organizaciones de acción vaciadas de sustancia normativa y de (2) esferas de comunicación vaciadas de poder». A. Honneth, *Crítica del poder. Fases en la reflexión de una Teoría Crítica de la sociedad*, Madrid, Ed. Antonio Machado, 2008, p. 432.

<sup>536</sup> J. *Conciencia moral y acción comunicativa*, ed. cit., pp. 153 y s.

y a la inversa; también, y es lo que ahora nos interesa, que no evita el procedimiento *ad hoc* respecto de los “complementarios” mundo de la vida-acción comunicativa: hablar de “colonización funcionalista del mundo de la vida” es hablar a un tiempo de la *condición de posibilidad* de su «idea de democracia»; sólo el tipo de racionalización que ya es portador de una colonización (expansión de criterios instrumentalistas y egocéntricos) nos permite pensar en una democracia a la que hay que tomar por evolutivamente superior respecto de “sociedades tradicionales” *en tanto que se funda en una “inferida” estructura comunicativa*<sup>537</sup>. Pero si queremos explicar tanto su *lógica de la evolución* como su *idea* de la democracia normativo-procedimental es fundamental ahora tener en cuenta que en efecto Habermas lleva a cabo, también aquí, un proceso de *abstracción radical* de una concepción marxiana: «El concepto de modo de producción no es suficientemente abstracto para dar cuenta de los universales del nivel social de desarrollo». Para tal objeto, él propone hablar de *principios de organización*:

«Entiendo por principios de organización aquellas innovaciones que son posibles a través de estadios de aprendizaje reconstruibles según la lógica del desarrollo y que institucionalizan un nuevo nivel de aprendizaje de la sociedad. El principio de organización de una sociedad delimita los ámbitos de posibilidades; determina, en especial, dentro de qué estructuras son posibles las transformaciones del sistema institucional, en qué medida pueden utilizarse socialmente las capacidades productivas presentes, así como estimularse la expansión de las nuevas fuerzas productivas»<sup>538</sup>.

«Las culturas superiores [...] deben precisamente su existencia –dijo en 1968- a la solución del problema que sólo se plantea con la producción de un excedente: es decir, el de la distribución de forma *desigual*, y sin embargo *legítima*, de la riqueza y del

---

<sup>537</sup> Por cierto que, en 1981, ya tenía claro que «el sistema político no puede emanciparse por completo de las orientaciones conforme a valores de uso por parte de los ciudadanos; el sistema político no puede producir adhesión de la población a cualquier escala y a voluntad, sino que con sus programas sociales tiene que hacer también *ofertas de legitimación sujetas a falsación*». J. Habermas, *Teoría de la acción comunicativa, II...*, ed. cit., p. 491. Contra quienes plantean que *Facticidad y validez* rebaja la categoría de *sistema en lo político* para mediar más cómodamente con el normativismo del mundo vital, vemos aquí que *esa maniobra* no es nueva: «el poder necesita de una institucionalización *de más alcance* que el dinero. [...] es menester, además, una legitimación del régimen de dominación política». *Ibid.*, p. 487. No obstante, como anotábamos al inicio de este punto, sus contradicciones se doblan ante lo sistémico.

<sup>538</sup> J. Habermas, “La reconstrucción del materialismo...”, en id., *La reconstrucción...*, ed. cit., pp. 154 y s.

trabajo [...]»<sup>539</sup>. Para aceptar esta caracterización del principio de organización, el lector de Habermas tiene que lidiar con la repentina aparición de un *excedente permanente* en procesos de trabajo *que han sido definidos en términos estructural-funcionalistas*:

«El umbral que existe entre una sociedad tradicional y una sociedad que ha entrado en un proceso de modernización no viene caracterizado por el hecho de que bajo la presión de fuerzas productivas relativamente desarrolladas venga impuesto un cambio estructural del marco institucional. Este ha sido el mecanismo de la evolución histórica de la especie desde el principio. La novedad estriba más bien en un estado evolutivo de las fuerzas productivas que convierte en permanente tal expansión de los subsistemas de acción racional con respecto a fines y que, de esta forma, pone en cuestión la forma que las culturas superiores tienen de legitimar el dominio por medio de interpretaciones cosmológicas del mundo»<sup>540</sup>.

La cuestión es que sólo tras la *solución al problema del excedente* pudo “la modernidad” (más bien su teórico) darse a conocer una «razón comunicativa» llamada a solventar, dialógica y consensualmente (o sea, *como instrumento de consenso al servicio del impulso incesante que ejercen los sistemas*), los problemas de *desigualdad* que amenazan con enfrentar la (innovadora) economía de propiedad privada capitalista:

«La superioridad de la forma de producción capitalista –esto es de 1968- estriba en las dos cosas siguientes: en la instauración de un mecanismo económico que garantiza a largo plazo la ampliación de los subsistemas de acción racional con respecto a fines y en la creación de una legitimación económica bajo la que el sistema de dominación puede adaptarse a las nuevas exigencias de racionalidad que comporta el progreso de esos subsistemas. [...] En este proceso de adaptación podemos distinguir dos tendencias, una racionalización “desde abajo” y una racionalización “desde arriba”. *Desde abajo* se hace sentir una permanente presión a la adaptación tan pronto como [...] se impone la nueva forma de producción. En el sistema del trabajo social queda asegurado el progreso acumulativo de las fuerzas productivas [...]. Por este medio, las formas tradicionales se ven cada vez más sometidas a las condiciones de la acción instrumental o de la racionalidad estratégica [...]. Paralela a la presión a la racionalización ejercida *desde abajo*

---

<sup>539</sup> J. Habermas, “Ciencia y técnica como ‘ideología’”, en íd., *Ciencia y técnica...*, ed. cit., p. 72.

<sup>540</sup> *Ibid.*, p. 75. Más abajo explicaremos la relación de su teoría socio-evolutivo con la historia *técnica*.

corre una coacción a la racionalización *desde arriba*, pues las tradiciones que legitiman el dominio y orientan la acción, especialmente las interpretaciones cosmológicas del mundo, se ven desprovistas de su carácter vinculante al imponerse los nuevos criterios de la acción racional con respecto a fines. [...] La ciencia moderna asume en este contexto una función peculiar. A diferencia de las ciencias filosóficas de viejo cuño, las ciencias experimentales modernas vienen desarrollándose desde los días de Galileo en un marco metodológico de referencia que refleja el punto de vista trascendental [!] de la posible disposición técnica. Las ciencias modernas generan por ello un saber, que por su *forma* (no por su intención subjetiva) es un saber técnicamente utilizable [...]. [...] la física moderna indujo, por así decirlo, la imagen mecanicista del mundo del siglo XVII. En este marco se emprendió la reconstrucción del derecho natural clásico. Este derecho natural moderno fue el fundamento de las revoluciones burguesas de los siglos XVII, XVIII y XIX, por cuyo medio las viejas legitimaciones del poder fueron definitivamente destruidas»<sup>541</sup>.

### 2.1.3.3. Estructuras de acción que niegan el cambio (o conflicto) histórico.

Valdrá la pena echar todavía un breve vistazo a algunas definiciones y a algunos de los *objetos sociológicos de estudio* de su teoría evolutiva: «La evolución puede observarse –sostiene en el artículo homónimo de *La reconstrucción del materialismo histórico*- en aquellas estructuras que son sustituidas por estructuras de mayor alcance, según un modelo de construcción racional posterior. En el curso de este proceso de construcción de estructuras se transforman las sociedades, así como los individuos, juntamente con sus identidades de yo y de grupo»<sup>542</sup>. «Considero “sociedad” –explica en otro texto de esa obra- a todos los sistemas que, por medio de acciones lingüísticas coordinadas

---

<sup>541</sup> *Ibid.*, pp. 77-80. La secuencia *instrumental-comunicativa-derecho* se repite siempre que habla de esto. También en todos los casos, y dado que interpela a la legitimidad presente tras una *re*-construcción hecha desde el presente, se nota el aliento de Hobbes: «Cierto que la crítica marxista del derecho burgués ha podido demostrar que la generalidad de la norma legal sólo está asegurada, en muchos casos, según la letra y la forma, pero no a la vista de las consecuencias reales. Pero incluso esta crítica presupone la pretensión que va unida al derecho abstracto. Explicitar esta pretensión y pretender legitimar en relación con ella el derecho moderno como base racional de la organización del Estado y de la sociedad, tal ha sido el mérito histórico del derecho natural racional desde Hobbes hasta Hegel». J. Habermas, “Reflexiones sobre la posición...”, en *id.*, *La reconstrucción...*, ed. cit., p. 238. Como decíamos en 1.3.1, tal vez no quepa ver aquí una falacia naturalista, pero sí el corto alcance democrático de la propuesta.

<sup>542</sup> *Op. cit.*, p. 141.

(instrumentales y sociales) se apropian de la naturaleza exterior (por medio de procesos de producción) y de la naturaleza interior (por medio de procesos de socialización)». Y añade: «[...] si la separamos de los sistemas de la personalidad, la sociedad no evoluciona por sí sola. Son estos dos complementos (sistema social y sistema de la personalidad) *tomados en conjunto* los que constituyen un sistema susceptible de evolución. No es posible atribuir a uno solo de los dos sistemas los procesos evolutivos de aprendizaje»<sup>543</sup>. «Por lo demás –remacha–, el análisis de las lógicas evolutivas únicamente puede evitar la falacia naturalista no cuando recoge de modo inductivo el modelo estructural jerárquicamente ordenado, sino cuando justifica sistemáticamente que cada uno de los niveles más altos de aprendizaje es superior al anterior»<sup>544</sup>. Sobre esto, en 2.1.1 indicábamos con Jiménez Redondo lo falaz de los presuntos procesos de aprendizaje, por lo que su pretensión de universalidad es problemática. De otro modo: para justificar el «nivel más alto de aprendizaje» hay que estar ya ubicado en ese nivel y *reconocerlo superior*; lo que se requiere para ser superior (una razón comunicativa) sólo aparece cuando se es superior. De nuevo: el criterio para determinar cuando se es superior surge cuando *se ha dado ya* un salto evolutivo, salto que a su vez “se da” cuando “una sociedad” hace uso de *lo que se requiere para ser superior* (razón comunicativa). Que el capitalismo sea la culminación (y el modelo *tecno-científico* a seguir<sup>545</sup>) de una tal *filosofía de la historia* no se opone (más bien ocurre lo contrario) a la tesis habermasiana de que sólo tras dicho proceso de *racionalización* ha podido *inferirse* la *estructura* escindida de la acción (comunicativa y estratégico-instrumental).

Como se entenderá mejor ahora que vamos a referirnos de nuevo a Weber, el capitalismo aparece en la historia como el elemento novedoso de un sistema productivo sin historia; y al mismo tiempo acaba con ella: «Para Habermas –dice Romero– la diferenciación de los sistemas es un proceso histórico, pero los sistemas ya no lo son,

---

<sup>543</sup> J. Habermas, “La comparación de teorías...”, en *ibid.*, p. 120.

<sup>544</sup> J. Habermas, “Historia y evolución”, en *ibid.*, p. 230. Otros lugares donde se cubre anticipándose a la atribución de dicha falacia: J. Habermas, “La comparación de teorías...”, en *ibid.*, p. 119; y, maniobrando kantianamente contra la *mutabilidad histórica*: «Este punto tiene una connotación naturalista, al igual que la llamada de Kant al “hecho de la razón”, pero no supone una falacia naturalista. Puesto que Kant, al igual que los teóricos de la ética discursiva, se apoya en un tipo de argumentos con los que en una posición reflexiva –y no en la posición empírica de un observador objetivante– llama la atención sobre el carácter inexcusable de aquellos presupuestos universales que *condicionan siempre* nuestra práctica comunicativa cotidiana y que no podemos “elegir”». Íd., *Conciencia moral y acción...*, ed. cit., p. 154.

<sup>545</sup> De ello da cuenta Manuel Sacristán en la *Antología* preparada por S. L. Arnal para la web citada.

pues aparecen ahora como la nueva naturaleza, ya no historizable, de la modernidad»<sup>546</sup>. Sólo un matiz: por diferenciación hay que entender el proceso por el cual un sistema de trabajo *superior* tiene asimismo detrás una inteligencia *superior* que lo reconduce jurídico-institucionalmente; la *reconducción o readaptación* es el único momento (o «acontecimiento») que Habermas concede a *la historia* (que ciertamente acaba en el socio-capitalismo), pero *el sistema de trabajo*, como tal, no ha tenido nunca historia, ni consideración propiamente *social*, ni, por lo tanto, libertad de elección en su seno:

«[U]na teoría prometedora de la evolución tendrá que combinar los dos modelos racionales que hemos considerado bajo las denominaciones de “sistema-medio ambiente” y “construcción posterior”. Entonces será posible entender la evolución social como un comportamiento de solución de problemas de macrosistemas organizado en dos etapas»<sup>547</sup>.

Añade:

«Contamos con estructuras antropológicas generales y profundas que se han constituido en la fase de hominización y que determinan la situación de salida de la evolución social [...]. Estas estructuras fundamentales describen el ámbito lógico en el que se pueden realizar las construcciones estructurales más amplias. La cuestión de *si* se producen construcciones estructurales nuevas y *cuándo* puede ser ello, depende de circunstancias *contingentes*»<sup>548</sup>.

Más bien, y a juzgar por la referida *estructura homínida*, depende de la *irrupción* de un «excedente» *milagrosamente* no imbuido del efecto *cosificador* de semejante tipo de estructural-funcionalismo. Desarrollaremos esto en 2.2<sup>549</sup>; digamos ahora simplemente

---

<sup>546</sup> J. M. Romero Cuevas, “J. Habermas y las paradojas...”, en *id.*, *Crítica e historicidad*, ed. cit., p. 161.

<sup>547</sup> J. Habermas, “Historia y evolución”, en *id.*, *La reconstrucción...*, ed. cit., pp. 215.

<sup>548</sup> *Ibid.*, p. 229.

<sup>549</sup> De los presupuestos teóricos de Habermas se deriva el hecho de que el *egoísmo* de la acción estratégico-instrumental no es una elección, sino un *dato onto-biológico*. Pero además del egoísmo, en esta *estructura de acción* de tipo funcionalista cabe, como sabemos, la categoría de trabajo o fuerzas productivas; *la economía* como sistema diferenciado y autorregulado. Luego también ésta recibe un tratamiento ontológico donde no hay espacio para la *libre elección*. Como puede comprenderse, esto sólo tendrá sentido si, como hiciera Rawls con mayor transparencia, se les concede a los *propietarios capitalistas* el don de la *libre iniciativa* para poder seguir *estimulando* el crecimiento económico. Pero entonces tendrá que admitirse que tal cosa responde ya, por parte de Habermas, y mucho más acá del método, a una determinada apuesta *política y económica*.



que, como es natural en este tipo de planteamientos, su *lógica evolutiva* se interesa más por la ontología que por la cronología, pero eso desemboca en un *objetivismo* indeseado (incapaz, v. gr., de distinguir analíticamente entre *propietarios y no propietarios*) cuando el objeto de estudio es la *historia social*. Es justamente en esos momentos en que confluyen la *dinámica evolutiva* con lo expuesto por la *lógica del desarrollo (interdependencia)* que soluciona problemas y da cuerpo jurídico a un nuevo principio de organización; por ejemplo, los Estados liberal y social) cuando más claramente se ve el carácter *ontológico* de la escisión entre sistema y mundo vital, cuando más obvio es el procedimiento *ad hoc* de la *instrumentación* salvífica de una acción comunicativa *inferida* para la ocasión (y cuando, por cierto, parece más difícil resolver la disputa entre la “crítica ideológica” de Habermas y Apel y la hermenéutica ontológica de Gadamer)<sup>550</sup>. Para tratar de esclarecer el enigma de una teoría que viene a explicar (circularmente) la solución a un problema estipulado por ella –*conservar el sistema del excedente permanente*– hay que pensar otra vez en términos de un *consenso* concebido como renovación constante de un *orden* (“integración”, dice con Durkheim) *social*:

«La implantación de un principio nuevo de organización social significa el establecimiento de un nuevo nivel de *integración social*. Este, a su vez, permite la aplicación de conocimientos técnico-organizativos ya existentes (o la producción

---

<sup>550</sup> «Contamos, por cierto, con estructuras generales de carácter antropológico muy profundo, que se han formado en la fase de hominización y que determinan el resultado de la evolución social [...]. Estas estructuras fundamentales describen el ámbito lógico en el que pueden realizarse construcciones estructurales más amplias. Posteriormente, la cuestión de cómo y cuándo se producen estructuras nuevas depende de condiciones marginales *contingentes*, así como de procesos de aprendizaje que son observables empíricamente». J. Habermas, “La reconstrucción...”, en *id.*, *La reconstrucción...*, ed. cit., pp. 141 y s. Las maniobras de Habermas para no dar ni con Escilas ni con Caribdis son asombrosas, pero nos parece que nuestro filósofo no logra lo que se propone: «Para el discurso filosófico de la modernidad sigue siendo determinante la *referencia de la historia a la razón* –lo mismo para bien que para mal. Quien participa en este discurso –y en esto no ha cambiado nada hasta la fecha– hace un determinado uso de las expresiones “razón” o “racionalidad”. [...] La reproducción de las formas de vida y las biografías individuales dejan en el medio blando de la historia impresiones, que bajo la esforzada mirada del buscador de huellas, se condensan en signos o estructuras. Esta mirada específicamente moderna viene dirigida por el interés que la modernidad tiene en cerciorarse de sí: de las configuraciones y estructuras que, aunque continuamente soliviantada por el peligro de engaños y autoengaños, esa mirada, pese a todo, atrapa, infiere procesos subjetivos de formación en los que los procesos de aprendizaje se entrecruzan con los de desaprendizaje. Y así, el discurso de la modernidad pone bajo las determinaciones de verdad y error la esfera del no ser y de lo mudable: introduce la razón en un ámbito que tanto la ontología griega como la moderna filosofía del sujeto consideraron absolutamente carente de sentido y no susceptible de teoría. Esta arriesgada empresa, al dejarse guiar inicialmente por modelos teóricos inadecuados se vio atrapada en el dogmatismo de la filosofía de la historia, lo cual provocó la reacción que fue el historicismo. Mas quien tome *en serio* el discurso filosófico de la modernidad sabe muy bien que ha de maniobrar entre Escilas y Caribdis». J. Habermas, *El discurso filosófico de la modernidad*, ed. cit., p 67n.

de otros nuevos), es decir, una intensificación de las fuerzas productivas y una ampliación de la complejidad sistémica»<sup>551</sup>.

La tecnocratización (o *integración sistémica*) de la cultura y hasta de la propia democracia existirá siempre (en acto o en potencia, por decirlo con la ontología de Aristóteles), pero *a cambio el ciudadano libre e igual* (y con él, el teórico social) podrá expresar su opinión en la esfera pública para tratar de “influir” como trataba de influir Kant con su “libertad de pluma”. Como dijimos en el comentario a Rawls, no es que sea poco, es que no es algo «ambicioso»: *para el trabajo*, y en relación con los ciudadanos no-propietarios (clientes), no cabe hablar de contingencia histórica, esto es, de elección; *para la interacción*, la “libertad comunicativa de todos” será poco más que la pluma (la herramienta de consenso) con la que Kant legitimaba un sistema de trabajo jurídicamente (re)instituido. Por lo demás, y de nuevo como en el caso de Rawls, la exigencia normativa de su teoría se vestirá con la prudencia de quien no quiere molestar a las elites: «Esas intervenciones correctoras en la distribución de las compensaciones sociales sólo dejarán, por lo general, de producir reacciones por parte de los grupos privilegiados si pueden ser sufragadas con los incrementos del producto social sin necesidad de tocar a los estamentos acaudalados [...]»<sup>552</sup>. Si advertimos aún que su epistemología tiene mucho que ver con un racionalismo clásico para el que no hay saber de “lo mudable”, y si además valoramos su querencia por el trascendentalismo, veremos en él a un científico social en pos de «objetos de conocimiento» in-alterables (*a-conflictivos*): si ha podido llegar a plantear una teoría de la *acción*, que remite *la verdad* a verificaciones intersubjetivas consensuadas en el mundo de la vida, ha sido porque, en pureza, estamos ante un neo-kantismo llamado a *re-construir estructuras* donde queden confinados los distintos tipos (*sólo en parte hegelianos*) de “acción”. No en vano (no es fortuito) habla, tanto para el mundo de la vida como para los subsistemas, de (lo veíamos arriba) *estructuras de acción* antes que de *narraciones o elecciones* “desde la perspectiva del” participante<sup>553</sup>: «[...] el análisis estructural de los mundos

---

<sup>551</sup> J. Habermas, “La reconstrucción del materialismo...”, en id., *La reconstrucción...*, ed. cit., p. 163.

<sup>552</sup> J. Habermas, *Teoría de la acción comunicativa, II...*, ed. cit., p. 492. Las páginas subsiguientes de esta obra *teórica* son un canto keynesiano que encumbra los «indudables éxitos en lo económico y en lo político-social», logrados por acumulación irrefrenable tras la segunda posguerra mundial.

<sup>553</sup> Sólo así puede entenderse la paradoja que recogíamos con Romero (visible en J. Habermas, *Teoría de la acción comunicativa, II...*, ed. cit., p. 265): habla *por referencia a estructuras* (que se readaptan tras impulsos) cuando parece referirse a *lo que acontece* en el mundo vital.

vitales según la teoría de la comunicación es ventajoso si uno no pretende simplemente imponer sobre la realidad material los intereses económicos extraños o las luchas por el poder político. De otro modo, uno navega por un mar de contingencias históricas»<sup>554</sup>.

«Las sociedades modernas –escribía tras la caída del Muro de Berlín– sacian su necesidad de regulación en tres fuentes: el dinero, el poder y la solidaridad. El reformismo radical ya no se caracteriza por las exigencias clave que pueda plantear, sino por centrarse en el progreso social y exigir una redistribución del poder [...] a través de una amplia gama de foros e instituciones democráticos. [...] Hoy las cosas han cambiado. El Estado del bienestar ha institucionalizado el debate sobre la distribución de la riqueza, de modo que la gran mayoría de los trabajadores se enfrentan a una minoría de grupos marginales que forman una masa heterogénea y carecen de la posibilidad de amenazar con un embargo. Cuando no renuncian y se sumergen voluntariamente en la autodestrucción cayendo enfermos, ejerciendo la delincuencia o fomentando revueltas a ciegas para soportar su suerte, lo único que pueden hacer los marginados y los desfavorecidos es dar a conocer sus intereses emitiendo un voto de protesta. Sin el apoyo en las elecciones de una mayoría de ciudadanos que se pregunten, y a los que se pregunte [...], los problemas de este tipo ni siquiera se convertirán en tópicos de un debate amplio y eficaz. No podemos realizar auto-correcciones dinámicas sin introducir a la moral en el debate, sin universalizar los intereses desde un punto de vista normativo»<sup>555</sup>.

En este párrafo se funden su teoría evolutiva, político-jurídica y lingüístico-moral tal y como las hemos visto hasta aquí: hablamos de cambio histórico-evolutivo *cuando* las crisis motivadas por el excedente (o potencial) técnico se han solventado (pacificado) con una readaptación *inteligente*; cuando la *interdependencia entre causalidades*, de naturaleza y destino, de trabajo e interacción, es reconducida por la segunda hacia una transformación del núcleo jurídico vinculada a su legitimación de tipo *comunicativo*: en la *descripción* habermasiana del sistema productivo anterior y posterior a ese *evento* no cuentan *ni la historia ni la historiografía*<sup>556</sup>; como su reverso, la *posibilidad histórica* del sistema productivo se *reconstruye* restándole todo sentido material: «Es posible representar la historia técnica—escribe ahora en 1976— sobre el trasfondo de las etapas

---

<sup>554</sup> J. Habermas, “Dialéctica de la racionalización”, en *id.*, *Ensayos políticos*, ed. cit., p. 160.

<sup>555</sup> J. Habermas, “¿Qué significa el socialismo hoy?...” en *NLR...*, cit., pp. 105 y s.

<sup>556</sup> Cfr. J. Habermas, “Historia y evolución”, en *id.*, *La reconstrucción...*, ed. cit., pp. 214 y s.

del desarrollo cognoscitivo analizadas ontogenéticamente, de modo que resulte visible la lógica de la expansión de las fuerzas productivas». En consonancia con lo anterior, “desarrollo” y “expansión” adoptan un sentido *culturalista*: «la dialéctica de las fuerzas productivas y de las relaciones de producción se realiza a través de las ideologías»<sup>557</sup>.

«Ciertamente que lo mismo antes que ahora –reconocía en el texto homónimo de *Ciencia y técnica como «ideología»*- son los intereses sociales los que determinan la dirección, las funciones y la velocidad del progreso técnico. *Pero* estos intereses definen al sistema social tan como un todo, que vienen a coincidir con el interés por el mantenimiento del sistema. La forma privada de la revalorización del capital y la clave de distribución de las compensaciones sociales que aseguran el asentimiento de la población, permanecen como *tales* sustraídas a la discusión. Como variable independiente aparece entonces un progreso cuasi-autónomo de la ciencia y de la técnica, del que de hecho depende la otra variable más importante del sistema, es decir, el progreso económico»<sup>558</sup> [cursiva añadida].

Vamos a dejar de lado aquella consideración habermasiana de la ciencia como elemento que, supuestamente, vino a sustituir el consenso socio-político pretendido por todo Estado. Tratemos de recapitular: las *innovaciones técnicas* se movilizan en el interior de las estructuras de acción finalista (estratégica, instrumental «o una combinación de ambas»<sup>559</sup>), pero eso sólo se traduce en una ampliación de capacidades cuando *alguien* (hablar, como él, de “población que asiente” por razón de “intereses sociales” es sustraernos de la distinción analítica entre propietarios y no propietarios *de los medios de producción*) es capaz de proceder a la *re-institucionalización* de una “acción” que asume el compromiso de *preservar el orden socio-cultural*, re-adaptarlo y perpetuarlo sin (hasta nuevo aviso) *problemas de legitimación*. Cuando el problema se soluciona merced a la aparición de un nuevo *principio organizativo*, lo llama, con Luhmann, *inclusión*: «Inclusión significa que todos los contextos funcionales son accesibles a todos los participantes de la vida social: [...] *Todos* son sujetos de derechos [...]. *Todos* tienen acceso a los cargos políticos y al sufragio [...]. *Todos* pueden adquirir y enajenar

---

<sup>557</sup> J. Habermas, “La reconstrucción del materialismo histórico”, en *id.*, *La reconstrucción...*, ed. cit., pp. 171 y 172 respectivamente.

<sup>558</sup> J. Habermas, “Ciencia y técnica como ‘ideología’”, en *id.*, *Ciencia y técnica...*, ed. cit., pp. 87 y s.

<sup>559</sup> Cfr. J. Habermas, “Ciencia y técnica como ‘ideología’”, en *id.*, *Ciencia y técnica...*, ed. cit., p. 68.

propiedad. En principio, todos pueden saberlo todo, y los criterios de verdad/falsedad se vinculan a una verificación intersubjetiva»<sup>560</sup>. Que su posterior teoría de la acción comunicativa se haya cimentado sobre lo que denomina “pragmática universal” debería considerarse no sólo una expresión obvia de lo (cuasi) transcendental; esto es, de un “kantismo débil” con el que se enfrenta al mismo dilema (naturaleza-determinismo *versus* historia-libertad) que el autor de las tres *Críticas*, sino, además, como el hecho de que en ese esquema conceptual la libertad efectiva *de todos* sigue siendo un problema: «Todo sistema social determinado en la medida en que se puede comprender y analizar en su estructura interna y en sus relaciones de intercambio con el medio ambiente plantea grandes cantidades de problemas de dirección que no tienen solución»<sup>561</sup>. Por “problemas de dirección” cabe entender, en el mapa conceptual del funcionalismo, la eventualidad de ver interrumpida (o alterada) la reproducción social (económica) en virtud del carácter imprevisible de la *acción individual*. Según la propuesta de Habermas, el hecho de que *el aprendizaje* de unos (su ampliación universalista, cuasi-transcendental) marque la pauta del desarrollo evolutivo al resto (a su marco de libertades) viene a salvar esa carencia explicativa (también normativa) del funcionalista:

«La base de la teoría es la suposición de que los procesos ontogénicos de aprendizaje se adelantan a los avances sociales evolutivos, de forma que, en cuanto la capacidad de dirección estructuralmente limitada de los sistemas sociales se ve superada por problemas inevitables, ésta puede recurrir, en ciertas circunstancias, a capacidades de aprendizaje individuales excedentes (o a las colectivas que sean accesibles por medio de una imagen común del mundo), a fin de aprovecharse de ellas para conseguir la institucionalización de nuevos niveles de aprendizaje»<sup>562</sup>.

---

<sup>560</sup> La cita es de un manuscrito de N. Luhmann sobre “historia y evolución”, citado en J. Habermas, “Historia y evolución”, en *íd.*, *La reconstrucción...*, ed. cit., p. 217. Si tenemos presente lo que decíamos en los dos primeros puntos de este apartado, veremos cómo ha de afectar a la “ambiciosa idea de la democracia” un tipo de *inclusión-participación* que para Habermas es de hecho insuficiente con referirlo a las *funciones integradoras*, y por eso hablará, nada menos, de *estructuras* internas y procesos de *racionalización*; en realidad, como sujeto *no propietario (y no occidental)*, el *otro incluido* quedará relegado al papel de legitimante ajeno a la dirección del sistema pero imprescindible para su desarrollo *evolutivo*: «El material histórico aparece, más bien, *bajo las determinaciones de la evolución social*. No se trata de un macroproceso que se realice en un sujeto genérico. La evolución puede *deducirse* a partir de un modelo racional *reconstruible* de una jerarquía de estructuras cada vez más extensas». *Ibid.*, p. 229. Todo intérprete de la “democracia deliberativa” de Habermas debe tener presentes este tipo de cuestiones.

<sup>561</sup> J. Habermas, “La comparación de teorías...”, en *ibid.*, p. 121.

<sup>562</sup> *Ibid.*, p. 123.

O más explícitamente:

«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. [...] En el caso de las sociedades, también podemos hablar de un proceso de aprendizaje evolutivo, en la medida en que [las *estructuras* de aprendizaje] resuelven problemas sistémicos que suponen desafíos evolutivos. Estos son problemas que *sobrepasan las capacidades de dirección accesibles* a una sociedad determinada. Las sociedades pueden aprender de un modo evolutivo siempre que utilicen el potencial cognoscitivo contenido en las imágenes del mundo a fin de transformar los sistemas de acción. [...] En lo relativo a la evolución social, por tanto, los procesos de aprendizaje cumplen *una función de adelantado* en el ámbito de la conciencia práctico-moral»<sup>563</sup> [cursivas añadidas].

Eso es lo que, por decirlo de una vez, lograron los *protestantes y capitalistas* de Weber (en general, los propietarios capitalistas que pudieron abrir brecha en las instituciones feudales europeas, cuyo relato es el único que Habermas parece estar consignando); eso es lo que lograron *quienes aprovecharon inteligentemente* el “impulso” de la técnica, ampliando *para sí* la estructura mundo-vital; quienes, en fin, trajeron otra ética (legitimidad trascendental) al curso de una *historia social* concebida como (digámoslo provisionalmente así) *sucesión hegeliana de trascendentales a su vez reconstruida (cuasi)trascendentalmente*<sup>564</sup>. Esto, que bebe del kantismo del primer Heidegger, da con el *fin de la historia*; y de paso querría dar con el fin de la historia de la crítica marxiana:

«Ciertamente, si los pronósticos económicos fallan, fallan también lo supuestos de los que aquellos se derivan. Una crítica inmanente, sin embargo, no inferiría ya de ello el derecho a analizar la teoría sólo en términos “filosóficos”, es decir, según aspectos que pueden tener mayor o menor interés histórico, pero que resultan indiferentes desde el punto de vista sistemático. Una crítica inmanente del

---

<sup>563</sup> J. Habermas, “La reconstrucción del materialismo histórico”, en *ibid.*, pp. 162 y s.

<sup>564</sup> El propósito de su *crítica* (kantiana, no marxiana) es hallar unas condiciones de posibilidad que permitan al *teórico* juzgar si se ha “colonizado” o no el ámbito de la “libertad” comunicativa; el “proyecto crítico” del joven Habermas tomó *siempre* lo histórico *en sentido lógico-evolutivo*. Sobre estas cuestiones, y planteando la inconsistencia del “trascendentalismo débil” de Habermas, Apel criticó que éste hablara de *necesidades* que sin embargo pueden conocer la *contingencia* cuando sea que se dé un salto evolutivo. Cfr. J. Recas Bayón, *Hacia una hermenéutica crítica*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2006, p. 202.

marxismo procederá de otra forma. Podría, a modo de ejemplo [...] recurrir a consideraciones relativas al hecho de que Marx, en sus pronósticos científicos [...] no ha reflexionado suficientemente sobre las consecuencias de su formulación, no ha previsto las autoimplicaciones de su propia teoría. Del lado de la “clase dominante”, una economía orientada a fines de gestión ha desarrollado métodos altamente diferenciados de tratamiento y prevención de crisis, técnicas eficazmente aplicadas en la política económica. La teoría marxiana de la crisis [la suya, recuérdese, se alimentaba del “optimismo” keynesiano], en cambio, revelando también en este aspecto su objetivismo, ni siquiera considera la posibilidad de que sus pronósticos pudieran mover no sólo a los proletarios en su resolución revolucionaria, sino también a los capitalistas en su resolución antirrevolucionaria, llevándoles a dirigir el proceso económico cada vez más con voluntad y conciencia, y a introducir con ello en el propio capitalismo, a fin de conservarlo, elementos de una racionalización que Marx creía reservados a la organización socialista de la sociedad»<sup>565</sup>.

Todo intérprete de Habermas debe advertir que desde 1957 repite que «hoy» no hay razones para «constatar una conciencia de clase» ni, *en consecuencia* (considérese que la inferencia es suya), para exigir el regreso a la teoría de lo que en 1990 llamó el «significado doctrinal» de «los argumentos en torno a las formas de la propiedad». Una crítica *inmanente* de su teoría comunicativa puede mostrar, por cierto y en su mismo sentido, que esa imperecedera fe en la *libertad comunicativa*, en la *compensación redistributiva* que deja intactos los cimientos jurídicos de la *libertad subjetiva de la “clase dominante”*, no sólo no ha encontrado un “destinatario” (como dicen en general los frankfurtianos respecto del “marxismo”) para su utopía anti-colonización del mundo de la vida, sino que entre sus «autoimplicaciones» cabe hallar la misma tecnocracia o colonización funcionalista<sup>566</sup>: la rápida implementación hegemónica del neoliberalismo puede leerse como la *necesaria consecuencia estructural* de unas socialdemocracias de tercera vía estériles frente a la *gestión del sistema del trabajo* (también frente a su auto-

---

<sup>565</sup> J. Habermas, “Apéndice. Reseña bibliográfica. La discusión filosófica en torno a Marx y el marxismo (1957)”, en *íd.*, *Teoría y praxis. Estudios de filosofía social*, Madrid, Tecnos, 1987 [1963], pp. 426 y s.

<sup>566</sup> «La utopía habermasiana apuntaría así a una modernidad basada en una autonomización de la economía capitalista que no implique colonización del mundo de la vida. Por mi parte, no soy capaz de representarme una evolución social orientada a la diferenciación de la economía capitalista en forma de sistema autónomo fuera de un contexto de sociedad de clases y de conflicto de clases, que es lo que, precisamente, provocaría para Habermas la aplicación del patrón selectivo de modernización causante de la colonización». J. M. Romero Cuevas, “J. Habermas...”, en *íd.*, *Crítica e historicidad*, ed. cit., p. 151.

justificación) e incapaces de inculcar (por decirlo con el texto de 2011 visto al inicio) «la disposición a la acción colectiva y, sobre todo, la conciencia de que los ciudadanos unidos pueden configurar su destino social a través de la acción solidaria»<sup>567</sup>.

## **2.2. La pretensión universalista de la teoría de la sociedad de Habermas.**

### **2.2.1. «Lo que se debe hacer pretende ser igualmente bueno para todos (o para todos los destinatarios)».**

#### **2.2.1.1. Promesas de reconciliación en una filosofía de la historia.**

En 1988, en una entrevista para el periódico francés *Libération*, interpellaron así a Habermas: «[...] ¿no supone su teoría, de forma un tanto ingenua, que los discursos se enderezan al “entendimiento”, cuando en la mayoría de los casos representan puras estrategias que tienen por meta dominar, superar al prójimo en astucia, la “rentabilidad” y el poder?»; a lo que éste respondió:

«Siempre me dejan pasmado tales preguntas. Piense usted que, por así decir, provengo de la tradición hegeliano-marxista y que ha sido el tipo de crítica ideológica desarrollado en esa tradición el que ha suministrado el modelo para la “hermenéutica de la sospecha”. Por eso he partido siempre del hecho de la vigencia estructural de relaciones de poder y relaciones de alienación, y también de la singular barbarie que caracteriza a nuestro siglo [...]. Tales hechos están a la vista de todos. Sin ese impulso no se entendería en absoluto a qué vienen mis desesperados esfuerzos por encontrar en la práctica comunicativa cotidiana, y, en última instancia, en la estructura dialógica del lenguaje cotidiano una persistente chispa de razón»<sup>568</sup>.

---

<sup>567</sup> Más lúcido y riguroso que Habermas a este respecto, Capella sostuvo en 1993 que «desde el punto de vista del movimiento emancipatorio, ha de ponerse seriamente en cuestión cualquier perspectiva política cuyo horizonte se limite al “Estado del Bienestar”, cuyo ámbito político-económico se circunscriba a *más* o *menos* keynesianismo. La apoteosis de “ayuda del Estado” en que consistió el “Estado del Bienestar” paralizó político-socialmente a grandes masas de trabajadores. Tras la crisis, ello ha dejado a las poblaciones nord-occidentales en posiciones de aprovechamiento objetivo del expolio capitalista del mundo de la pobreza y su carrera hacia una serie de catástrofes ecológicas». J.-R. Capella, *Los ciudadanos siervos*, ed. cit., p. 98. Véanse de ahí también las pp. 89 y ss. y todo su capítulo 5.

<sup>568</sup> J. Habermas, “Entrevista con R. Maggiori”, en *La necesidad de revisión de la izquierda*, ed. cit., p. 50.



A la luz del apartado anterior, la pregunta de Maggiori no resulta banal: si de verdad Habermas permanece atento a las distintas expresiones de barbarie, su “dramatismo” (aquí habla de «desesperados esfuerzos») es, en efecto, ingenuo. Otra cosa es que el filósofo alemán no enfrente el capitalismo (entendido como *principio organizativo*) con categorías de “tradición hegeliano-marxista”, sino en tanto que *estructura* (kantiana) de relaciones políticas y económicas que, veremos aún, no va a criticar como opresora (si entendemos por *crítica* algo más que *análisis kantiano* de unas condiciones de posibilidad); antes bien (lo hemos tratado ya), viene a soldarla *socio-ontológicamente*.

«En los años cincuenta –sigue Habermas–, cuando gradualmente fuimos saliendo del horizonte del fascismo y del estalinismo, bastaba con desplazar un tanto esa perspectiva [la de los fundadores del *Institut* de Frankfurt] para que surgiese el problema que me ha ocupado después: en modo alguno cabría desenmascarar a la sociedad como totalidad negativa (Adorno) o como nihilismo convertido en estructural (Heidegger), o como un contingente vaivén de opacos discursos de poder y saber (Foucault), si en lo más íntimo de ella, junto con la violencia distorsionadora, no se produjese y reprodujese constantemente también la *promesa* de un acuerdo sin coacciones. Pues de otro modo *la crítica se quedaría sin lugar*, no tendría ya nada de lo que partir, faltarían la íntima memoria y la fuerza impulsora de que la crítica misma ha de nutrirse»<sup>569</sup> [cursivas añadidas].

Esta suerte de “promesa de reconciliación” a que alude Habermas (y que es lo normativo de la hermenéutica ontológica de Gadamer, como diremos más tarde) pone pie en una arquitectura “cuasi”-trascendental donde el profesor de la Goethe Universität ha asentado *el lugar de su crítica*: no es en la *historia* de las relaciones de poder y de alienación donde hay que buscar u observar el material para la eventual contestación, sino en la *estructura* de la «práctica comunicativa cotidiana». Copiemos de nuevo, de un texto que ya hemos anexado en nota, un fragmento que en buena medida ilustrará los términos de la discusión que queremos abrir aquí y en 2.2.2:

«La reproducción de las formas de vida y las biografías individuales dejan en el medio blando de la historia impresiones, que bajo la esforzada mirada del buscador

---

<sup>569</sup> *Ibid.*, p. 51.

de huellas, se condensan en signos o estructuras. Esta mirada específicamente moderna viene dirigida por el interés que la modernidad tiene en cerciorarse de sí: de las configuraciones y estructuras que, aunque continuamente soliviantada por el peligro de engaños y autoengaños, esa mirada, pese a todo, atrapa, infiere procesos subjetivos de formación en los que los procesos de aprendizaje se entrecruzan con los de desaprendizaje. Y así, el discurso de la modernidad pone bajo las determinaciones de verdad y error la esfera del no ser y de lo mutable: introduce la razón en un ámbito que tanto la ontología griega como la moderna filosofía del sujeto consideraron absolutamente carente de sentido y no susceptible de teoría. Esta arriesgada empresa, al dejarse guiar inicialmente por modelos teóricos inadecuados se vio atrapada en el dogmatismo de la filosofía de la historia [Hegel], lo cual provocó la reacción que fue el historicismo. Mas quien tome *en serio* el discurso filosófico de la modernidad sabe muy bien que ha de maniobrar entre Escilas y Caribdis»<sup>570</sup>.

Entre razón e historia, no queda claro cuál de las dos deba ser Escila y cuál, Caribdis. Sí parece fuera de duda, en cualquier caso, que tanto una como otra han asumido con Habermas la entidad “cuasi”-trascendental de lo *estructural*; es decir, la estructura de la práctica comunicativa cotidiana es (por estructural) lo racional y es (por serlo de la “práctica cotidiana”) el *lugar de la razón-crítica*. Encarado, pues, con la dinámica empírico-evolutiva (o *historia*), el «buscador de huellas moderno» pone la razón (o *lógica del desarrollo*) donde antes no la hubo, pero, por reacción al historicismo, acaba interesándose menos por las biografías y lo que las perturba y más por las “estructuras subyacentes”; en el caso de Habermas, remitiendo a un *lugar teórico* que quisiera meter en vereda el acontecer histórico pero (paradojas del “cuasi”-trascendentalismo *uropeo*) sirviendo normativamente de ejemplo a quienes *han de pasar* de lo particular de *su eticidad* a lo universal de *la moralidad*: «La historia nos enseña –escribió tras la caída del Muro de Berlín- que ya habríamos hecho bastante si lográramos preservar el equilibrio que conduce a una existencia tolerable para unos pocos afortunados, sobre todo si pudiéramos lograr algo similar en otros continentes totalmente asolados»<sup>571</sup>.

---

<sup>570</sup> J. Habermas, *El discurso filosófico de la modernidad*, ed. cit., p. 67n.

<sup>571</sup> J. Habermas, “¿Qué significa el socialismo hoy?...”, en *New Left Review*, cit., p. 107.

Hay algo cuando menos inquietante en lo último que acabamos de leer de ese texto “político” (dicho sea muy entrecomilladamente) del pensador alemán. Diremos luego cómo la *actitud* del teórico hacia su «objeto de estudio» está empañada (como también ocurría en el caso de Rawls) por un *sustancialismo* que es doble (occidentalismo y liberalismo) y que, coherente asimismo con la larga trayectoria iniciada en Locke, sustrae de la deliberación pública la eventual valoración del clasismo que se instituiría con ese modelo democrático, tratando así de ofrecer garantías de estabilidad política gracias, en fin, a una concepción restringida y conservadora de “la razón” y de su “uso público” (también ello vinculado, claro está, a su *actitud* en cuanto *teórico* de un determinado *objeto de estudio*; singularmente, de *la democracia como histórica*)<sup>572</sup>. Entraremos poco a poco en materia, pero valga ahora esta primera aproximación de Perry Anderson al modo en que tanto Habermas como Rawls («a quienes», dice, «se había reprochado a menudo cierta falta de preocupación por las cuestiones globales») alteraron (en tal sentido) en los años 90 su «objeto de atención» teórico-político:

«Como trasfondo de las nuevas preocupaciones de los tres pensadores [ahí se incluye a Norberto Bobbio] se podía vislumbrar el inesperado giro de la historia mundial, ya que el final de la Guerra Fría no supuso la pacificación de las relaciones entre los Estados, sino enfrentamientos militares, con una frecuencia insólita desde la década de 1960, en el golfo Pérsico, en los Balcanes, en el Hindu Kush y en Mesopotamia. Los tres filósofos pretendían ofrecer respuestas adecuadas a esa situación. [...] Rawls explica al principio de *The Law of Peoples* que la finalidad básica de su obra era ofrecer una versión contemporánea de *Hacia la paz perpetua. Un proyecto filosófico* de Immanuel Kant (1795). Habermas, a partir de esa misma inspiración, pretendía más explícitamente poner al día a Kant, revisando la suerte póstuma de su plan con ocasión del bicentenario de éste y ajustándolo, allí donde fuera necesario, a las condiciones actuales. [...] La época actual se debería entender como un periodo de transición entre el derecho internacional del tipo

---

<sup>572</sup> «Cuando se interpreta correctamente a Marx –le dice Habermas a Honneth en su entrevista de 1981- puede verse que en las instituciones del Estado burgués están incorporadas ideas que pertenecen a una tradición que merece la pena preservar en una sociedad socialista. [...] en un extremo se encuentran los teóricos de la continuidad, de la Segunda Internacional; con éstos se entiende el progreso en un sentido evolutivo que yo no suscribiría; en el otro lado se encuentran Benjamin, Bloch, algunos anarquistas y los teóricos de la discontinuidad total. Aunque tengo reparos frente a la virtud aristotélica del equilibrio y del camino del medio, en una cuestión como ésta me siento forzado a instalarme en el centro». J. Habermas, “Dialéctica de la racionalización”, en *íd., Ensayos políticos*, ed. cit., pp. 146 y s. Téngase en cuenta que ahí el tema de la discusión con Honneth es la condición, *formal o no*, de la democracia como institución.

tradicional, que regula las relaciones entre Estados, y un derecho cosmopolita que confiera a los individuos derechos universalmente reconocidos y exigibles»<sup>573</sup>.

Luego desarrollamos una exposición a partir de esto de Anderson, pero vale la pena recoger ahora las razones de su crítica a Rawls y Habermas como “filósofos militares”:

«Las repuestas de los dos filósofos [léase Rawls por Bobbio] a las guerras emprendidas por Occidente tras el colapso del bloque soviético muestran [...] una pauta coherente. En primer lugar, la acción militar de Washington y sus aliados se justifica por razones normativas, invocando el derecho internacional (el Golfo), los derechos humanos (Kosovo, Afganistán), o la liberación de la tiranía (Iraq); luego se expresan dudas y reparos, con un gesto formal humanitario, por la forma real en que la parte justiciera descarga su violencia (el Golfo, Kosovo, Afganistán, Iraq); y finalmente también eso se ve minimizado u olvidado invocando el *fait accompli*»<sup>574</sup>.

Ésa es, por parte del teórico moderno que pretende cerciorarse de sí y de su historia, una manera muy particular (particularista) de *buscar las huellas* de lo que se tiene ante los ojos. Tanto, que recuerda al “dogmatismo (normativo) de la filosofía de la historia”:

«En la Alemania de posguerra –escribe todavía Anderson-, la reacción contra el culto de la nación era más fuerte entre los jóvenes de su generación [de Habermas], que recordaban personalmente el Tercer Reich, que en ningún otro lugar de Occidente, y la división del país durante la Guerra Fría complicó aún más ese asunto. En Alemania había pues pocas posibilidades de tomar el Estado-nación como dato tácito de reflexión política. Para Habermas, la pregunta a hacerse era

---

<sup>573</sup> P. Anderson, “Armas y derechos. Rawls, Habermas y Bobbio en la era de la guerra”, en *NLR*, nº 31 (enero-febrero, 2005), p. 5.

<sup>574</sup> *Loc. cit.*, p. 29. Rawls, que reconocía no apartarse «en ningún aspecto esencial» del Walzer de *Guerras justas e injustas*, no tuvo tantos escrúpulos: «Conforme al precepto divino de no hacer daño al inocente, esta doctrina [la guerra justa] dice que nunca se debe atacar al enemigo con la intención de destruir su población civil. El liberalismo político permite la exención de la emergencia suprema; la doctrina católica la rechaza con el argumento de que debemos tener fe y acatar el mandamiento divino. La doctrina es comprensible, pero se opone a los deberes del estadista según el liberalismo político. El estadista [...] es una figura central en la definición de la conducta durante la guerra y debe estar preparado para librar una guerra justa [además del *tomismo*, esto incluye el asesinato en masa] en defensa de los regímenes democráticos liberales. Así lo esperan los ciudadanos de quienes aspiran al cargo de presidente o Primer ministro, y negarse a ello por motivos religiosos, filosóficos o morales constituiría la violación de un acuerdo político fundamental, a menos que hubiere una inequívoca declaración pública anterior a las elecciones». J. Rawls, *El derecho de gentes...*, ed. cit., p. 123.

más bien la contraria: ¿qué *lugar* se podía acordar a la nación como comunidad *contingente*, con fronteras delimitadas por armas y accidentes, dentro de la *estructura necesaria* de la democracia liberal? [...] Por un lado, la globalización de los mercados financieros y de artículos de consumo está socavando la capacidad del Estado para impulsar la vida socioeconómica [...]. Por otro, la creciente inmigración y el ascenso del multiculturalismo están disolviendo la homogeneidad étnica de la nación. [...] La Unión Europea ofrecía el modelo de lo que podría ser tal constelación posnacional, en la que los poderes y protecciones de diferentes Estados-nación se transmitían hacia arriba a una soberanía supranacional [...] que derivaba su legitimidad únicamente de normas políticas universalistas y de la oferta de servicios sociales. La combinación de unas y otra define un conjunto de valores europeos, aprendidos de la dolorosa experiencia histórica, que pueden ofrecer una *brújula moral* a la Unión. [...] [La UE] debería a su vez asumir su lugar en el seno de una comunidad mundial de riesgo compartido, ya que “la gran dinámica, históricamente crucial, de la abstracción de lo local a lo dinástico, lo nacional y por fin a la conciencia democrática” puede dar hoy un nuevo paso adelante. El gobierno mundial sigue siendo imposible, pero una política doméstica mundial no. [...] Su “marco normativo” debe consistir simplemente en la protección de los derechos humanos, esto es, “normas legales con un contenido exclusivamente moral”»<sup>575</sup> [cursivas añadidas].

#### **2.2.1.2. La filosofía como vigilante (*del orden moderno-capitalista*).**

Más adelante buscaremos qué hay detrás de la habermasiana *estructura necesaria de los derechos humanos*. Quisiéramos arriesgar nuestra argumentación ahora comentando alguno de esos *prejuicios* que Habermas incorpora en su quehacer intelectual, por lo que también la cuestión estrictamente teórica de su método continuamos aplazándola (hasta 2.2.2). Es necesario, sin embargo, indicar en este momento que las operaciones formales y abstractas son, como tales, propias de *toda* aproximación teórica; también de la que (por decirlo con la conocida fórmula de Husserl) se dirige “a las cosas mismas”. Luego no tiene nada de extraordinario que el pensador de lo político y lo justo pretenda una *teoría de la sociedad* elaborando *categorías* de tipo relacional. Distinto asunto es que se

---

<sup>575</sup> P. Anderson, “Armas y derechos”, *cit.*, pp. 13-15.

guíe o no por un método adecuado, que quepa calificar de “crítica” su *actitud* o incluso que tenga sentido hablar, en general, de “teoría crítica de la sociedad”. Sabemos que la teoría de Habermas persigue estructuras inamovibles pero a la par tan dinámicas como para presumir de “dar voz a los ciudadanos” en el marco de un consenso ya delimitado (que aquéllos legitiman luego). Tal “cuasi-trascendentalismo” está en efecto llevando la sociología a un tipo de fundamentación decidida ya por el teórico social (o *filósofo*<sup>576</sup>), quien, con mayor o menor dramatismo, invoca siempre, como epicentro de la “promesa de reconciliación”, un tipo de “práctica comunicativa” que, mediante el recurso a la *validez formal* (con la que se sustenta esa posición liberal según la cual los intereses deben ser generalizables, consensuales, *para evitar el conflicto*), rechaza introducir en el análisis formal de la *estructura* de la acción comunicativa todo lo que tenga que ver con la *condición* económico-social de los dialogantes (propietarios o no):

«El motivo intelectual –explicaba Habermas en 1981- es la reconciliación de una Modernidad que se halla dividida, la idea, en realidad, de que sea posible encontrar formas de convivencia en las que se dé una relación satisfactoria entre autonomía y dependencia [entre propietario y no propietario] y ello sin prescindir de las diferenciaciones que han hecho posible la Modernidad tanto en el ámbito cultural como en el social y en el económico; la idea de que es posible una vida digna en una comunidad que no plantea el carácter dudoso de comunidades sustanciales vueltas hacia el pasado. Esta intuición se origina en la esfera de las relaciones con otros; se refiere a las experiencias de una intersubjetividad íntegra, más frágil que todo lo que ha dado de sí la historia en materia de estructuras de comunicación: una red cada vez más tupida, con una malla más fina, de relaciones intersubjetivas que, al mismo tiempo, posibilita una relación entre libertad y dependencia [de nuevo, propietarios y no propietarios] como la que puede comprenderse dentro de modelos interactivos. [...] *Esta* alegría [el hallazgo del *buscador*] no excluye el conflicto.

---

<sup>576</sup> Decía Habermas en una entrevista de 1989: «En un libro anterior, en *Conocimiento e interés* (1968) me incliné, efectivamente, por disolver en teoría de la sociedad la sustancia del pensamiento filosófico. Pero ésta no era ya mi posición en *Teoría de la acción comunicativa*». J. Habermas, “Entrevista con Barbara Freitag”, en *id.*, *La necesidad de revisión de la izquierda*, ed. cit., pp. 156 y s. Y sin embargo, como vimos en 2.1.1, en la introducción de esa última obra hubo de reconocer que «el estudio de la “comunidad societal” y de la cultura no puede desconectarse tan fácilmente de los problemas de fundamentos de las ciencias sociales como en el estudio del subsistema económico o del subsistema político. Esto explica la tenaz conexión de Sociología y teoría de la sociedad». El *filósofo* asume el papel de *vigilar la fundamentación* de lo que sea que acontece en «el mundo de la vida». Volveremos a esto.

Hace referencia a las formas humanas mediante las cuales sobrevivimos a los conflictos»<sup>577</sup>.

Resulta sugerente leer lo anterior con algunos fragmentos de la entrevista de Gadamer con Ger Groot acerca del arte<sup>578</sup>: si aquí Habermas asume una *división/diferenciación* moderna que sin embargo puede ser *reconciliada* merced a la promesa de una «intersubjetividad íntegra», allí Gadamer defendía que «a través del arte aquello que es fragmentario y desordenado se convierte en el representante de un mundo íntegro».

«Cuando digo “mundo íntegro” –según el discípulo de Heidegger- no me refiero a que el mundo *es* íntegro, sino a que en el arte *aparece* como íntegro. [...] diría que lo que antes se pensaba de una forma religiosa, hoy lo experimentamos en gran medida en el arte: como algo que en relación con la realidad es tan trascendente como antes lo era la religión. [...] Yo no diría que eso *es* religioso, sino que, al parecer, algo de lo que transmite la religión ha encontrado su réplica en lo que expresa el arte. Por así decirlo, tanto la religión como el arte son promesas de lo “íntegro”»<sup>579</sup>.

Por decirlo con Habermas, los *motivos intelectuales* son distintos, y no procederemos aquí a una comparación entre autores que, por lo menos en cuanto a los conceptos de “tradición” y “reflexión crítica” dentro de una tradición, tiene más sentido plantear en los próximos puntos. Pero de todos modos digamos que en ambos se da, en forma de promesa tras aquella *pérdida de apoyo ontoteológico* a que ya se ha referido Habermas

---

<sup>577</sup> J. Habermas, “Dialéctica de la racionalización”, en *íd.*, *Ensayos políticos*, ed. cit., p. 170. En Rawls, la *proyección de una promesa* para soportar la «frustración» y la «ira» hacia el presente remitía, como se vio al inicio de 1.2, al papel de la filosofía como *reconciliadora* (en sentido hegeliano: más que una resignación, una *fe* en el futuro del propio proyecto) con la sociedad. Anderson señala la «aguda tensión enterrada bajo la serena superficie de la teoría de la justicia de Rawls», tensión entre sus usuales fórmulas aclamatorias de EEUU y ese hablar de “frustración” o “ira” que la filosofía debía «tratar de calmar». Pero Anderson también se encarga de poner en claro cómo en realidad la necesidad de tal “reconciliación” en ningún caso ha venido motivada por el cuestionamiento de lo que nunca dejó de ser el «núcleo inefable de su teoría»: «el velo de ignorancia que ocultaba la fortuna de cada individuo en el orden social a elegir, pero no la conciencia colectiva de sus instituciones típicas», cosa, esta última, que vale asimismo como férrea defensa de las *estructuras* liberales del Occidente político. Cfr. P. Anderson, *loc. cit.*, p. 12 y p. 36.

<sup>578</sup> G. Groot, “Las promesas del arte. Conversación con H.-G. Gadamer”, en *Letras libres*, nº118 (2008), pp. 58-61 [<http://www.letraslibres.com/mexico/las-promesas-del-arte-conversacion-hans-georg-gadamer>].

<sup>579</sup> *Loc. cit.*

(véase 2.1.1), una «anticipación de la perfección»<sup>580</sup>; en el caso de nuestro autor viene significada por la «situación ideal de habla» (o, como acabamos de leer del *Libération*, en la «promesa de un acuerdo sin coacciones») y *posibilita* (dicho sea en sentido cuasi-trascendental kantiano, o sea, como estructura habilitante y a la vez re-ajustable) una relación *legítima* de igualdad entre quienes son *efectivamente* desiguales.

Es patente que Habermas se empeña en invocar una suerte de reconciliación *à la Hegel* afirmando al mismo tiempo y con incansable énfasis la ruptura *en dos momentos* de la modernidad: que la solidaridad (o, digámoslo así, la *fe* que tienen que poner en el consenso los ciudadanos “menos aventajados”) está detrás de esto que ha llamado «intersubjetividad íntegra» es tan *axiomático* como que el *código derecho* tutela, validándola, la misma escisión ontológica entre *trabajo* e *interacción* que no permite impugnar lo económico desde el mundo social de la vida. Ése uno de los puntos críticos de la división de tareas, entre filósofo y sociólogo, que dice imponerse Habermas:

«Cuando, adoptando la actitud realizativa de un teórico moral (o también de un participante en la argumentación) [o, en fin, de un *filósofo*] distingo entre moralidad y eticidad, tengo a la vista un asunto distinto que cuando en el papel de sociólogo comparo las ideas morales de los individuos observados o el contenido moral de sus principios jurídicos con las prácticas establecidas en esa sociedad, con las formas de manifestación de la eticidad concreta. Pero incluso desde esta perspectiva sociológica las cosas no se presentan como si, por así decir, toda la sustancia normativa se encerrase en las cabezas de quienes juzgan moralmente (o en la letra de los textos jurídicos), es decir, quedase absorbida y consumida por la moral universalista. Naturalmente, también la praxis ética en que fácticamente se ha crecido y a la que fácticamente se está habituado, por mucho que pueda desviarse de la moral vigente, participa de esa sustancia normativa»<sup>581</sup>.

El papel que, según desarrollaremos enseguida, otorga a la *filosofía como vigilante* explica, más bien, algunas de las restricciones con las que ha tenido que manejarse en

---

<sup>580</sup> Cfr. H.-G. Gadamer, *Verdad y método*, vol. I, Salamanca, Sígueme, 2007, pp. 360-365; e id., “Sobre el círculo de la comprensión”, en id., *Verdad y método*, vol. II, Salamanca, Sígueme, 1994, pp. 67 y ss.

<sup>581</sup> J. Habermas, “Entrevista con T. H. Nielsen”, en id., *La necesidad de revisión...*, ed. cit., p. 202.



tanto que sociólogo (por no mencionar la legitimación del *statu quo*<sup>582</sup> que resulta de plantear, o *inyectar, condiciones* bajo las cuales pueda hablarse de un comportamiento *racional*). Y según hemos mostrado en el apartado anterior, el profesor de la Goethe Universität se ha llevado lo formal al terreno del *orden* (consensual), no al de la relación social *lograda* (o, como insinúa cuando atribuye a Benjamin una “observación estética de la historia”, «vida digna en comunidad»<sup>583</sup>):

«Creo que la tarea de la filosofía –sigue- es aclarar las condiciones bajo las que, así las cuestiones morales, como las cuestiones éticas pueden ser respondidas racionalmente por los propios implicados. Al punto de vista moral, que nos permite ver en común los intereses susceptibles de universalización, responde una decisión ética por un modo de vida consciente, que es la que empieza dando a una persona o a un grupo la actitud correcta para, a la luz de un proyecto de vida auténtico, asumir críticamente su propia biografía o las tradiciones configuradoras de la identidad grupal. Pero en la respuesta concreta a las cuestiones sustanciales de justicia o de una vida auténtica, de una vida no fallida, la filosofía no puede sustituir a los participantes. Puede ayudar a evitar confusiones; puede urgir a que no se confundan las cuestiones morales con las cuestiones éticas, y a que no se las responda desde una perspectiva inadecuada. Pero cuando la filosofía hace aportaciones materiales a una teoría de la justicia –como es el caso de Rawls en algunas partes de su libro- o cuando participa y se compromete en proyectos normativos de una sociedad emancipada –como E. Bloch o Agnes Heller-, entonces el autor queda en segundo plano como filósofo, para presentarse en el papel de un experto que desde la perspectiva de un ciudadano implicado somete sus propuestas a los demás»<sup>584</sup>.

Pese a que diga que él no excluye teóricamente el conflicto, el “punto de vista moral” pretende, *siendo además universal-inmanentista*, su domesticación (recuérdese el carácter presunto, *como si*, de la participación de no-propietarios, o *clientes*, en la

---

<sup>582</sup> Si Lukács cargó las tintas contra Adorno por *apología indirecta del capitalismo* (G. Lukács, *El asalto a la razón*, México DF, FCE, 1959, p. 247), Sacristán dijo esto del “compromiso histórico” de Habermas con el capitalismo: «El final apologético está muy facilitado -como tantas veces- por la construcción especulativa de una esfera del bien puro, la de la comunicación simbólica». *Antología de textos...*, loc. cit.

<sup>583</sup> Cfr. J. Habermas, “Dialéctica de la racionalización”, en *íd.*, *Ensayos políticos*, ed. cit., p. 161.

<sup>584</sup> J. Habermas, “Entrevista con T. H. Nielsen”, en *íd.*, *La necesidad de revisión...*, ed. cit., pp. 208 y s.

deliberación). Si es echando mano de una legitimación (formalista) a *posteriori* como esperaba evitar la «doble carga de la prueba» que, según vimos al inicio del capítulo, atribuyó a la *abstracta* «posición original» de Rawls, por nuestra parte ahora podemos señalar que estamos más cerca de comprender el alcance del reproche que le devolvía éste; a saber, que Habermas practica «una doctrina lógica en el amplio sentido hegeliano de la palabra: un análisis filosófico de los presupuestos del discurso racional que incluye todos los elementos sustanciales aparentes de las doctrinas religiosas y metafísicas»<sup>585</sup>. Todavía explicitaremos qué elementos de la crítica hegeliana a Kant no se ha “tomado en serio” Habermas en la conformación de su *ética discursiva* (y hasta tiene cierta gracia comprobar cómo las amonestaciones cruzadas entre Habermas y Rawls confluyen en una posición teórico-política que es alérgica a la crítica *sustantiva* del capitalismo). Pero antes, esta (segunda) reivindicación de legado nos allanará el camino:

«Usted sabe –dice en otra entrevista de finales de los 80- que yo he crecido en la tradición del “marxismo occidental”; en todo caso así llamó en una ocasión Merleau-Ponty a las corrientes hegeliano-marxistas provenientes de Gramsci, Lukács, Korsch, Horkheimer y otros. Bien es verdad que he tratado de liberarme a toda costa de la imagen teleológica del mundo que, a mi juicio, venía todavía contenida en los supuestos criptonormativos de la filosofía materialista de la historia que ellos sostuvieron. En lugar de en la razón de las fuerzas productivas, y, en última instancia, pues, en la de las ciencias de la naturaleza y la técnica, yo confío en la fuerza productiva [!] de la comunicación, que es en las luchas y movimientos sociales de liberación donde con más claridad se manifiesta [*como huella*]. Esta razón comunicativa fue la que se hizo valer también en los movimientos burgueses de emancipación, en las luchas por la soberanía popular y los derechos fundamentales. Se sedimentó en las instituciones del Estado democrático de derecho y en las instituciones de la opinión pública burguesa»<sup>586</sup>.

Precisamente a esta entrevista con Hans Peter Krüger remitía Habermas en el “Prefacio a la nueva edición alemana de 1990” de su obra *Historia y crítica de la opinión pública* (cuyo subtítulo en castellano, “la *transformación estructural* de la vida pública”, se acerca más, según advertía ya Domènech al traducirlo, al planteamiento original de este

---

<sup>585</sup> J. Rawls, “Réplica a Habermas”, en J. Habermas y J. Rawls, *op. cit.*, pp. 85 y s.

<sup>586</sup> J. Habermas, “Entrevista con H. P. Krüger”, en *íd.*, *La necesidad de revisión...*, ed. cit., p. 122.

libro de 1962). En el paso de esa remisión, el autor dejó dichas algunas cosas (también equiparó *solidaridad a fuerza productiva de la comunicación*) que interesa recoger aquí:

«El objetivo [o léase: la *promesa*] ya no es sencillamente la “superación” de un sistema económico capitalista independizado y de un sistema de dominación burocrático independizado, sino la contención democrática de los *abusos* colonizadores de los imperativos sistémicos sobre los ámbitos del mundo de la vida. De este modo se da la despedida a la representación que la filosofía de la praxis ha hecho de la alienación y de la apropiación de las fuerzas esenciales objetivadas. Un cambio radical-democrático del proceso de legitimación tiende a un nuevo equilibrio entre los poderes de la integración social, de manera que la fuerza de integración social que es la Solidaridad –la “fuerza productiva de la comunicación”- pueda imponerse frente a los “poderes” de las otras dos reservas de regulación que son el Dinero y el Poder administrativo, y, de este modo, pueda hacer valer las exigencias del mundo de la vida orientadas a los valores de uso»<sup>587</sup>.

Aun obviando lo impostado de la jerga izquierdista o netamente marxiana, Habermas no sólo dice ahí mismo (elevando por cierto a estructural-normativo lo que es una realidad histórica muy concreta: la de la RFA) que «la representación holista de una totalidad social [...] rebota contra la realidad de un sistema económico regulado por el mercado y de un sistema administrativo regulado por el poder», sino que, como sabemos, había “dado la despedida” a la crítica marxista de las relaciones de poder y de alienación mucho antes de «la bancarrota del socialismo estatal» (al menos desde 1957). No es fácil sostener que su *pragmática universal* responda “con desespero” a la explotación y la opresión, como vino a decirle a Maggiori. Más bien apunta a la estabilidad pretendida merced a *presuposiciones contrafácticas*, que es en lo que consiste para los dialogantes (no-propietarios) la “promesa de reconciliación” o de “lo íntegro”<sup>588</sup>. Como de hecho ya vimos en 2.1.3, el problema de la aproximación de Habermas a la *realidad social* no es tanto que dependa de una *estructura comunicativa* –necesariamente abstracta-, sino que

---

<sup>587</sup> J. Habermas, “Prefacio a la nueva edición alemana de 1990”, en id. *Historia y crítica...*, ed. cit., p. 24.

<sup>588</sup> Recuérdese (véase nuestra nota 215) que la *promesa democrática de inclusión*, o de participación de *todo* ciudadano en el proceso político, era fórmula de herencia antes luhmanniana que rousseauiana. Que la hermenéutica se concilie en Habermas con un funcionalismo *à la Luhmann* tal vez se entienda mejor, después de todo, echando mano de las reflexiones sobre «la reconstrucción [Schleiermacher] y la integración [Hegel] como tareas hermenéuticas», en H.-G. Gadamer, *Verdad y método*, vol. I, ed. cit., pp. 217 y ss. En todo caso, luego exploramos con Romero las «dos actitudes epistemológicas» de Habermas.

en tal estructura, que se dice intersubjetiva y por lo tanto relacional-social, el teórico *decide* (y es, diremos aún, una *decisión ética*) que *no vale hablar* de economía; campo de la vida fáctica que, con el político, se acomete con *estructuras* estratégico-instrumentales también problemáticas (*radical*-abstractas) que coartan la discusión:

«[...] mi tarea es comprobar que una sociedad diferenciada funcionalmente se sustrae a los conceptos holistas de sociedad. La bancarrota del socialismo estatal que hoy contemplamos ha confirmado una vez más que un sistema económico moderno, dirigido por el mercado, *no puede ser desviado a discreción desde un mecanismo monetario hasta el poder administrativo y la formación democrática de la voluntad, sin que ello ponga en peligro su capacidad de rendimiento*»<sup>589</sup>  
[cursivas añadidas].

Como es natural, es en estas ocasiones en que la defensa ontológica de la *necesidad estructural* del capitalismo roza los argumentos (*anti*-) históricos cuando mejor se ve la magnitud de la adscripción *ética* (eticista, particularista) de Habermas al proyecto liberal europeo, y cuando, por lo demás, con mayor claridad debería observarse lo que tiene de falaz su discurso: el filósofo alemán hace de la categoría de consenso un engranaje de la *aceptación aquí y ahora* de algo que es relacional-social, histórico, conflictivo; ni su pragmatismo respeta las voluntades individuales o colectivas (lo histórico-dinámico queda encorsetado en un marco ontológico-social hiperestructurado) ni puede pretender ser universal porque, así como criticara de Rawls, también su ética discursiva presupone un consenso *histórico* ya logrado: en Habermas, “vigilar la fundamentación” es hacer de la categoría de consenso un marco de imposición, que mata, *ahistóricamente*, lo que antes fue dinámico. Por cierto que la tarea de la crítica “hegeliano-marxista” apuntaría, más bien, a des-velar dicha categoría como un resorte clave de la filosofía política liberal, que contribuye a la construcción de hegemonía. Pero al exigirle a la teoría que se ocupe del análisis de las estructuras que permiten la supervivencia (*o reconciliación de la Modernidad*), el conflicto, que «está a la vista de todos», se convierte con Habermas en un concepto desplazado y sin órbita, fagocitado por la racionalidad de unas relaciones comunicativas inyectadas en la mente de los

---

<sup>589</sup> J. Habermas, “Prefacio...”, en *id.*, *Historia y crítica de la opinión pública*, ed. cit., p. 16. Dussel ya reprochó a Apel que usara la URSS y su colapso como síntoma de algo que pudiera tener que ver con la validez del pensamiento crítico marxiano. Cfr. K.-O. Apel y E. Dussel, *op. cit.*, pp. 128 y ss., y 217 y ss.

dialogantes, quienes no pueden poner sobre la mesa nada que resulte *sustancialmente* conflictivo; el filósofo-vigilante *traerá a la conciencia* de los miembros de una sociedad «el conjunto de condiciones» según el cual sus *pretensiones* podrán pasar por *válidas*:

«En el concepto de Kant de una razón formal y diferenciada en sí misma, se encuentra una teoría de la modernidad. Ésta se caracteriza, por un lado, por la renuncia a la racionalidad sustantiva de las interpretaciones religiosas y metafísicas del mundo recibidas de la tradición y, por otro lado, por la confianza en una racionalidad procedimental de la que obtienen su pretendida validez nuestras concepciones, ya sean justificadas en el campo del conocimiento objetivo, de la reflexión moral o del juicio estético [esto es, los campos de estudio respectivos de las *tres críticas* kantianas]. Cabe preguntarse ahora: ¿acaso este concepto de la modernidad u otro análogo han de consolidarse o hundirse verdaderamente con las exigencias fundamentalistas de la teoría del conocimiento?»<sup>590</sup>.

### 2.2.1.3. Y otra teoría de la justicia: *como si la obediencia fuera legítima*.

La «promesa de reconciliación social» encarnada en la teoría habermasiana de la acción comunicativa se ocupa, así, básicamente del campo de la reflexión moral (o de la *razón práctica*), es decir, de la re-introducción de la moral en las re-consideraciones (jurídicas) del Estado moderno: la promesa de un presunto universalismo moral tiene que ver con la pérdida de “integridad” de lo ético o cultural-*concreto* (de lo particular, *de lo estatal-nacional*); reconciliar al “mundo de la vida” consigo mismo merced al principio “U” es hacer de lo ético (de un mundo de la vida que debe re-integrarse para seguir existiendo; o simplemente, del derecho *estatal*) algo plausible, aceptable<sup>591</sup>. Tal es la lectura que resta acerca de qué sea una *ciencia reconstructiva*; tal, el enfoque que Habermas pone sobre la mesa para defender a Rawls de la crítica *posmoderna* de Rorty:

---

<sup>590</sup> J. Habermas, “La filosofía como vigilante e intérprete (1981)”, en *Conciencia moral...*, ed. cit., p. 14.

<sup>591</sup> Si el principio de universalización no resulta operativo no podrá haber *re-adaptación inteligente* del capitalismo democrático. Pero tal principio es un acto de fe (en el consenso): si decae, entra en escena la violencia estatal (*legítima*). Pese a que, como veremos, podrá decirse lo mismo de cierto cosmopolitismo, ni el *posnacionalismo* de Habermas ni el *liberalismo ampliado* de Rawls son “cosmopolitas”: antes bien, el carácter “universalista” de sus filosofías políticas encierra la promesa de una perdurabilidad de las tradiciones nacional-culturales consideradas como propias (cabría añadir: *inteligentemente re-adaptadas*).

«Rawls reconstruye por cierto hoy como ayer un estrato básico de ideas intuitivas ancladas en la cultura política de una sociedad contemporánea y en sus tradiciones democráticas. En la medida, sin embargo, que experiencias asociadas con una institucionalización incipientemente exitosa de los principios de la justicia ya se han sedimentado en la cultura política existente, como por ejemplo en la norteamericana, la apropiación reconstructiva puede dar más de sí que el mero cercioramiento hermenéutico de una tradición contingente»<sup>592</sup>.

Como desde entonces Habermas ha sido más o menos consciente de la circularidad del argumento (o como dice en ese párrafo de *Conciencia moral y acción comunicativa* al que remitíamos en el apartado anterior: «tiene una connotación naturalista [...] pero no supone una falacia naturalista»), a la “fundamentación de ‘U’” o principio de universalización (piedra de toque de toda *re-construcción*) no le quedará sino vincularse a la lógica de la *realpolitik* y del *fait accompli*. Esto es, a la *aceptación de lo existente*:

«[...] las ofertas que representan los actos de habla alcanzan un efecto coordinador de la acción porque del posicionamiento afirmativo del destinatario frente a una oferta seria resultan obligaciones relevantes para la secuencia de interacción. [...] como pretensiones apuntan por encima de todo contexto, a la vez, han de entablarse, así como aceptarse, aquí y ahora, si es que han de ser portadoras de un acuerdo efectivo en lo tocante a la coordinación de la acción. Pues para este propósito no existe ningún contexto cero. La universalidad de la aceptabilidad racional afirmada salta por encima de todo contexto, pero sólo su aceptación vinculante aquí y ahora convierte a las pretensiones de validez en carriles por los que puede deslizarse una práctica cotidiana siempre ligada al contexto»<sup>593</sup>.

Si la exigencia formal-universalista de no introducir en el diálogo (en la “práctica cotidiana”) temáticas de índole económico-política se justificaba por el bien de la «aceptabilidad racional» (*epistémica*), entendida como condición estructural y garantía (o promesa) de *consenso*, en la «secuencia de interacción» (“lugar” mundo-vital donde la libertad subjetiva ha tenido que dejar paso a la libertad comunicativa) asistimos a una segunda *neutralización del conflicto* que va más allá de la negativa a plantear según qué

---

<sup>592</sup> J. Habermas, “Reconciliación mediante el uso público de la razón”, en J. Habermas y J. Rawls, *op. cit.*, pp. 55 y s.

<sup>593</sup> J. Habermas, *Facticidad y validez...*, ed. cit., pp. 80 y ss.

cuestiones y que consiste, en fin, en la *aceptación empírica* del orden resultante de dicho pseudo-diálogo (lo que acaba con el *ejercicio* de las dos “libertades” citadas). Aunque aún habremos de seguir con ello, tal vez ya esté claro que el pensador alemán practica una “dialéctica” del tipo siguiente: si bien (1) parece *dejar* que sean los miembros de una eticidad (o comunidad jurídica, o mundo-vital) quienes, como decía antes, den una «respuesta concreta a las cuestiones sustanciales de justicia o de una vida auténtica», el teórico de la sociedad (2) *dispone* de los participantes, primero exhortando como filósofo del orden al «descentramiento» (moral-universalista, *generalizable*) de las propias posiciones, segundo instándoles, como sociólogo, a (3) *aceptar* (bajo promesa de reconciliación) el derivado (y demediado en su formulación) *statu quo*<sup>594</sup>:

«[...] los dos componentes de la validez jurídica, es decir, coerción y libertad, dejan a discreción de los destinatarios la perspectiva que hayan de adoptar como actores. Para una consideración de tipo empírico, la validez del derecho positivo empieza quedando definida por la siguiente tautología: vale como derecho lo que conforme a procedimientos jurídicamente válidos queda establecido como derecho, es decir, cobra fuerza jurídica, y, pese a la posibilidad jurídicamente dada de quedar derogado en algún momento, mantiene mientras ello no ocurra dicha fuerza o vigor. Pero el sentido de esta validez jurídica sólo se explica por la simultánea referencia a ambos polos, es decir, a la validez social o fáctica, es decir, a la vigencia, por un lado, y a la legitimidad o validez, por otro. [...] La legitimidad de las reglas se mide por la desempeñabilidad o resolubilidad discursiva de su pretensión de validez normativa, y en última instancia atendiendo a si han sido producidas en un procedimiento legislativo que quepa considerar racional [formal, *generalizable*], o a si por lo menos hubieran podido ser justificadas desde puntos de vista pragmáticos, éticos y morales. [Por lo que] la validez social y el seguimiento

---

<sup>594</sup> A la requerida *coordinación de la acción* de Habermas le pasa como a los “miembros plenamente cooperantes de una sociedad” estudiados por Rawls, es decir, que al final corresponde a los “implicados sometidos a la presión de actuar” ceder ante la necesidad de preservar el «bien de la unión social»: «[...] en la práctica, ¿hasta qué punto la adhesión a un principio de justicia política depende realmente del conocimiento de que se deriva de una doctrina comprensiva o de la creencia en ello, y no de que parezca en sí misma razonable o de que se entienda como parte de una doctrina pluralista? [...] En la vida cotidiana, no acostumbramos a decir cuál es el caso, ni siquiera a prestarle mucha atención. *Tomar una decisión plantea cuestiones muy complicadas; y no está claro que necesitemos decidir.* [...] A los ciudadanos les resulta perfectamente posible empezar apreciando la bondad de esos principios para sí mismos y para sus allegados, así como para el grueso de la sociedad, y acabar afirmándolos sobre esa base. Si luego llegara a reconocerse una incompatibilidad entre los principios de justicia y sus doctrinas más englobantes, *bien podrían entonces ajustar o revisar esas doctrinas antes que rechazar aquellos principios*». J. Rawls, *El liberalismo político*, ed. cit., pp. 192 y s. [cursivas añadidas].

fáctico de las normas varía con la fe en su legitimidad por parte de los miembros de una comunidad jurídica, y esa fe se apoya a su vez en la suposición de legitimidad, es decir, de la fundamentabilidad de las normas de que se trate»<sup>595</sup>.

En términos político-jurídicos, esa «fundamentabilidad de las normas» (o *lo legítimo*) sólo puede hacer al caso, por definición, en una democracia como la que Habermas, en su labor intelectual de “clarificación” (y tras disputar con Weber *el grado de sustantividad* de su condición formal), ha tipificado como deliberativa<sup>596</sup>. En ese escenario “evolutivo”, y a juzgar por el qué y el cómo de las *transformaciones estructurales* que, tras los Estados liberal y social, han conducido hasta un planteamiento como ése, cabe *esperar* del ciudadano no-propietario-pero-razonable que acepte (por las malas, o *como si* fuera por las buenas) lo que se le dice que es aceptable. Como se indicó, Habermas no suele ser tan transparente como Rawls, pero, como en el caso de éste, es obvio que un diseño teórico tal sólo puede estar pensando en *ganar el consenso* del lado de los “menos favorecidos”: así como, por decirlo ahora con Romero Cuevas, resulta completamente irreal (irrealizable) suponer que un sistema económico capitalista autonomizado y clasista *podrá algún día* no implicar la “colonización del mundo de la vida” (o su reverso, el *egoísmo insolidario*), tampoco tiene mucho sentido especular con una eventual voluntad de *reconciliación* por parte de quienes gozan ya de una efectiva posición de propietarios (a menos que también eso les resulte beneficioso *en un contexto histórico determinado y sólo mientras* ello perdure<sup>597</sup>). Para lograr, pues, lo que sí es factible, se comprende que sea a todas luces insuficiente con quedarse

---

<sup>595</sup> J. Habermas, *Facticidad y validez*, ed. cit., p. 92.

<sup>596</sup> «Marx –escribe tras colapsar la URSS- califica despectivamente a esta forma de gobierno [democracia constitucional], encarnada en la Tercera República, de “democracia vulgar”. En su opinión, las repúblicas democráticas eran la última forma de Estado de las sociedades burguesas y sería en este terreno donde se libraría la lucha de clases final. Sin embargo, nunca consideró a sus instituciones más que desde un punto de vista puramente instrumental. En la *Crítica al programa de Gotha* se aprecia claramente que, para Marx, la única forma aceptable de democracia era una sociedad comunista. De este texto, al igual que de su crítica a la teoría del Estado de Hegel, se desprende que la libertad consiste únicamente en “hacer de un órgano [el Estado] que está por encima de la sociedad algo subordinado a ella”. No dice nada, sin embargo, sobre cómo institucionalizar la libertad y parece ser incapaz de imaginar formas institucionales que vayan más allá de una dictadura del proletariado que, en su opinión, sería necesaria durante la “fase de transición”. La ilusión saint-simoniana de una “administración de las cosas” reduce la necesidad de un foro democrático para la resolución de conflictos, en la medida en que parece bastar con la autoorganización espontánea del pueblo descrita por Rousseau». J. Habermas, “¿Qué significa el socialismo hoy?...”, en *loc. cit.*, p. 97. Luego volvemos a esto.

<sup>597</sup> Véanse, en este sentido, las reflexiones de Ferran Izquierdo recogidas al paso de nuestra breve discusión con el liberalismo de Locke, al inicio de 1.3.2.: “La propiedad privada no entiende de límites”.



enredado en la *persistente promesa*<sup>598</sup> de una «comunicación libre de coacciones», por lo que Habermas (ciertamente además de hacer tal cosa) sí ha tenido en cuenta la necesidad de rellenar desde la filosofía del derecho un vacío argumentativo evidente en la obra de Rawls<sup>599</sup>: «Las teorías morales de tipo kantiano, también la ética del discurso, se tornan abstractas en el mal sentido del término, y se exponen a todas las objeciones que los hegelianos y neoaristotélicos presentan contra ellas, si se olvidan dos cosas». En realidad sabemos ya a qué dos cosas remite. Uno, a la *aplicación aquí y ahora* de las normas, y *no a su fundamentación*: «La adecuación, no la universalización, resulta ser aquí el punto de vista rector mediante el que a sí misma *se hace valer la razón práctica*». Y dos, a la fe que tienen que poner quienes cumplen la norma en la reciprocidad de «todas las demás personas» (pero «bien sabe Dios que tal caso», etc.)<sup>600</sup>. El ciudadano-que-acepta logra hacer valer su condición (*estructural-comunicativa*) de ciudadano; más, si la aceptación es *virtuosa*, esto es, si *se ha dejado convencer* en tanto ha supuesto que todos entran en el diálogo honestamente, o en la medida en que él

---

<sup>598</sup> Romero anota: la “situación ideal de habla” «no tiene en cuenta (o mejor: no *puede* tener en cuenta) las condiciones históricas reales en las que los sujetos tienen que poner en juego tal concepto normativo y que son esenciales para su efectividad histórica» J. M. Romero Cuevas, *El lugar de la crítica...*, ed. cit., p. 41. El autor sugiere ahí, con Hegel, que sólo el recurso a la *obediencia debida* (algo más que “coacción trascendental”) podría enlazar la voluntad de los “miembros” con semejante idea regulativa.

<sup>599</sup> La ausencia de un análisis sobre lo jurídico en el caso de Rawls, más que evidente, tal vez sea *indiferente* si tenemos en cuenta lo que diremos de su realismo político cuando volvamos a hablar de *El derecho de gentes*. Por su parte, el “universalismo moral” con el que Habermas da contorno a su pragmatismo epistemológico tampoco sale mejor parado si entendemos el modo en que ha sido rebautizado en las claves de su filosofía política. Lo que parece *universal*, abierto y abarcante queda inmediatamente acotado en los márgenes de lo existente-conocido, de lo particular que viene expresado en términos de, nada menos, *patriotismo* constitucional: «La materialización política del sistema de derechos es una praxis que se lleva a cabo según los criterios y por las vías del sistema de derechos ya existente. Ligados a la dinámica de un proceso constituyente institucionalizado mediante la misma Constitución, las finalidades últimas de una praxis que aspira a la “realización de la razón” dejan de vagar en un vacío jurídico-moral (a diferencia de lo que ocurre con la acción revolucionaria). La teleología de la realización del Estado constitucional, en su forma reformistamente moderada, se halla ella misma internalizada y, con ello, *subordinada* a la normatividad de la Constitución» J. Habermas, “Progresos en la legalidad”, en *id.*, *Verdad y justificación*, ed. cit., pp. 60 y s. La maniobra, ya vista en otros lugares, es muy del gusto de la filosofía política liberal, y tiene un sentido preciso: «Es parte común de la tradición liberal el deber de ser cautos frente a los intentos de cambiar la historia, prefiriendo un comportamiento moral a las grandes ilusiones de transformación revolucionaria, cuando los dos entran en conflicto. Vogel denomina a esta postura *argumento anti-Robespierre*». C. Sevilla, “Marx (ismos) y las teorías de la justicia”, en *Foro Interno. Anuario de Teoría Política*, vol. 6 (2006), p. 122.

<sup>600</sup> Las anteriores citas pertenecen a su entrevista con Freitag, en J. Habermas, *La necesidad de revisión...*, ed. cit., pp. 160 y s. En un texto (resultado de una conferencia de 1985) donde responde expresamente a las críticas del hegelianismo, ha escrito: «[...] el discurso práctico puede contemplarse como un proceso de entendimiento que, por su propia forma, obliga a *todos* los participantes *simultáneamente* a una asunción ideal de rol. La asunción ideal de rol que en Mead practica cada uno de forma *particular* y *privadamente*, queda convertida así en algo *público*, practicado intersubjetivamente por todos». J. Habermas, “¿Afectan las objeciones de Hegel a Kant también a la ética del discurso?”, en *id.*, *Escritos sobre moralidad y eticidad*, ed. cit., p. 104. Enseguida reseñamos las contra-objeciones de Habermas.

*mismo* ha entrado honestamente en el diálogo porque de lo contrario estaría faltando a su condición ciudadana (*no prescindible*) de *ser-ya-comunicación*

«El punto de vista moral está ya implícito en la constitución ontológico-social de la praxis argumentativa pública, esto es, en aquellas complejas relaciones de reconocimiento que tienen que admitir (en el sentido de una necesidad trascendental débil) los participantes en la formación discursiva de la opinión y la voluntad acerca de las cuestiones prácticas. Rawls opina que solamente con tales métodos procedimentales no se puede “estructurar suficientemente” una teoría de la justicia. Puesto que yo soy partidario de una división del trabajo entre la teoría de la moral y la teoría de la acción, no considero graves estas dudas. La estructuración conceptual de los contextos de acción a los que se refieren las cuestiones de justicia política no es asunto de una teoría normativa. [...] cuando queremos dar al concepto de razón práctica una forma procedimental, a la que apunta Rawls mismo con su concepto de uso público de la razón, podemos precisamente decir que son válidos aquellos principios que pueden ser objeto de un libre reconocimiento intersubjetivo en condiciones de discurso. Es entonces una cuestión ulterior, y por cierto a responder empíricamente, la de si y cuándo los principios válidos aseguran también la estabilidad política en condiciones del moderno pluralismo de las concepciones del mundo»<sup>601</sup>.

De nuevo, la “división del trabajo intelectual” por la que aboga Habermas genera algunas dificultades que ya nos son conocidas: en realidad, tanto las relaciones interpersonales “de reconocimiento” como el propio concepto de persona (ciudadano-participante) han sido largamente tratadas desde la reflexión moral (normativa), en la medida en que vienen talladas por el marco de validez de (nada menos) una *ontología social* en cuyo seno una *ética discursiva* ha tenido a bien inyectar ese *punto de vista* que tiene por función principal, según hemos visto repetidamente, *coordinar la acción* por el bien de la pervivencia del “lazo social”. Dado que es la “estabilidad política” (o sea, un consenso *político-formal*), y no la “estabilidad económica” (o *justicia social-productiva*), lo que ocupa a Habermas, resulta poco menos que ocioso (como si alguien decidiera hacerse trampas al solitario) valorar ahora la eventualidad del conflicto entre distintas “concepciones” del mundo, cuando es el caso que *nada eventualmente*

---

<sup>601</sup> J. Habermas, “Reconciliación mediante el uso...”, en J. Habermas y J. Rawls, *op. cit.*, pp. 65 y s.

*conflictivo* ha disfrutado de espacio ni tiempo en la deliberación pública: claramente, la *acción* (estratégico-instrumental) vinculada al *sistema* económico o no es tal (determinismo biológico-funcionalista) o no va a afectar en nada a la marcha de ese ahistórico sistema *del trabajo*, con su invariable estructura antropomórfica. Por lo que se comprende que su filosofía moral sí se interponga, pese a lo que diga el autor, en «los contextos de acción a los que se refieren las cuestiones de justicia política», el único ámbito en que, por lo demás y según él, sí podría generarse un conflicto (y se interpone, huelga decirlo, para impedir que éste se exprese). Precisamente por ello, y al margen de si la interpretación de Rawls hubiera dado o no en el blanco, es asimismo comprensible que la filosofía del derecho de Habermas desaconseje hablar de «valores o *bienes*»:

«A la luz de las normas se puede decidir lo que *estamos obligados a hacer*; en el horizonte de valores podemos decidir qué comportamiento es más recomendable. Normas reconocidas obligan *sin excepción e igualmente*, mientras que los valores expresan las preferencias acerca de los bienes que en una determinada comunidad son considerados como deseables. En tanto que las normas se siguen en el sentido de una satisfacción de expectativas de comportamiento generalizadas, los valores o bienes sólo se realizan o logran mediante acciones dirigidas a un fin. Es más, las normas se nos presentan con una pretensión de validez binaria y son o bien válidas o no lo son. [...] Por el contrario, los valores fijan relaciones de preferencia que significan que ciertos bienes son más atractivos que otros. [...] *La fuerza obligatoria de las normas tiene el sentido absoluto de un deber incondicional y universal*: lo que se debe hacer pretende ser igualmente bueno para todos (o para todos los destinatarios). [...] las diferentes normas no pueden contradecirse mutuamente, si es que pretenden valer para el mismo círculo de destinatarios. Tienen que estar en una relación coherente, esto es, formar un sistema. Por el contrario, diferentes valores se disputan la preeminencia»<sup>602</sup> [cursivas añadidas].

Habermas hace lo posible por diseñar las condiciones de posibilidad de una sociedad pacificada; hay ahí una carga *sustantiva* (aceptación de todo lo que corra por fuera de los parámetros de lo consensual) y una *pretensión de obediencia* que, del mismo modo, *tiene que ser* generalizada. Ello explica el permanente ir y venir de nuestro autor por entre las distintas disciplinas que tratan de la vida en común: «Una teoría de la justicia

---

<sup>602</sup> *Ibid.*, pp. 48 y s.

puede dar cuenta de esta circunstancia de modo más adecuado si diferencia lo “político” bajo otro aspecto al que Rawls sólo alude de pasada: el de la regulación jurídica. Es finalmente el medio del derecho positivo y obligatorio lo que regula legítimamente la convivencia de una comunidad política»<sup>603</sup>. Todo en este abrumador círculo (derecho, ética, acción) remite, en fin, a la obediencia debida *como si* fuera legítima. Es ésta una manera muy poco prometedora de *salvar el kantismo* (su universalismo moral) tratando de disolver al mismo tiempo la crítica inspirada en Hegel<sup>604</sup>; el kantismo, diremos aún, pasado por una hermenéutica trascendental que hunde sus raíces en el primer Heidegger, lo cual, pese a todos los niveles de sofisticación que haya conocido su *ética discursiva*, se da otra vez de bruces con el dilema del liberalismo según Macpherson.

---

<sup>603</sup> *Ibid.*, p. 69.

<sup>604</sup> Tal propósito, que es materia de discusión en su diálogo de mediados de los 90 con Rawls, ya venía perfilado como programa filosófico-jurídico en este texto de principios de los 70: «Los intentos, hoy tan de moda, de “derivar” las “formas” jurídicas y políticas del Estado capitalista de la forma de la circulación económica y, en último término, de la forma de la mercancía me parecen erróneos. En lugar de esto, parto de las determinaciones formales del tipo de acción estratégica que queda liberado e institucionalizado de modo más o menos puro, con la diferenciación de un sistema económico capitalista en el interior de una sociedad; muestro, asimismo, que el derecho moderno se ajusta estructuralmente a este tipo de acción, e investigo, por último, cuáles son las estructuras de la conciencia moral que posibilitan esta forma del derecho moderno, esto es: que se encuentran incorporadas en él de forma institucional. El modo de producción capitalista es decisivo, por supuesto, para la *dinámica del desarrollo*, que explica los contenidos y funciones del derecho burgués; no lo es, en cambio, para la *lógica del desarrollo*, que es la única que explica la forma y las estructuras de racionalidad del derecho burgués». J. Habermas, “Reflexiones sobre la posición evolutiva del derecho moderno”, en *íd.*, *La reconstrucción del materialismo histórico*, ed. cit., p. 238n.

## **INTERLUDIO. El teórico y el lugar de su método.**

### **2.2.2. Cuestiones de método (y algo más).**

#### **2.2.2.1. Historia, historicidad y deber.**

Ahora volvemos sobre estos pasos para señalar lo que tiene de *sustantivo* (y contextual) en la obra de Habermas ese *olvido metodológico* que, como en el caso de Rawls, consiste en pretender (rechazando a tal efecto «los supuestos individualistas posesivos» que vienen estimulados por las estructuras culturales, políticas y económicas de toda sociedad capitalista) «una teoría de la obligación» que valga *para todos*, pero omitiendo en su diseño el hecho de que aquellos «supuestos individualistas posesivos» son, *por necesidad sistémica*, esencialmente alentados en quienes gozan de la propiedad privada *sobre los medios de producción*: considerar, como hace Habermas, «insuficientemente abstracto» el concepto de modo de producción y querer «dar cuenta *de los universales* del nivel social de desarrollo» mediante un concepto de «principio de organización» con el que puedan delimitarse «los ámbitos de posibilidades» de una sociedad, esto es, los usos sociales de «las capacidades productivas presentes», no será un problema de *abstracción y formalismo metodológico* en sí, cuanto una cuestión de *mala abstracción* (o *exceso de celo abstractivo*) e imprecisión analítica por parte de una teoría que quiere desconocer las consecuencias de una diferenciación socio-económica conflictiva entre agentes (propietarios y no propietarios) de un *todo* jurídico<sup>605</sup>.

---

<sup>605</sup> Por cierto que, cuando la fundación de La Liga de los Comunistas vino a reestructurar la Liga de los Justos, en lugar del lema “*todos los hombres son hermanos*” de esta última, hubo de hacer fortuna este otro: “*proletarios de todos los países, uníos*”; también voluntarioso, aunque bastante menos, y en cualquier caso mucho más preciso desde el punto de vista analítico de una teoría de la sociedad, en la medida en que acierta a poner el foco en una realidad social cuya fragmentación económico-política es empíricamente comprobable. Por lo general, cuando Habermas disputa estos planteamientos del materialismo histórico o del propio Marx, suele salir al paso con una crítica a los postulados «criptonormativos» de una filosofía de la historia que se encarnaría en un sujeto presuntamente llamado a hacer la revolución. Pero nada de eso guarda relación con el hecho analizado por la teoría, con cuyo diagnóstico acerca de una segmentación social un «pasmado» Habermas, que trae el asunto a colación toda vez que es interrogado por ello, forzosamente ha de concordar (si bien su desarrollo se va por derroteros kantianos). Por lo que la cuestión del “sujeto histórico” es de distinto tipo: aunque se haga depender del análisis, cae del lado de la (buena o mala) prognosis, es decir, de un proyecto político (que en el mejor de los casos es) más o menos voluntarioso. ¿Será necesario recordar aquí que *el motivo intelectual* que lleva a Habermas a una teoría *radicalmente abstracta* tiene que ver con la *reconciliación* de las escisiones practicadas por la *(celebrada) modernidad capitalista*? ¿No tiene eso que ver con el compromiso *político* de una *teoría de la obligación*? En todo caso véase, para la anterior referencia al movimiento obrero alemán, F. Engels, “Contribución a la historia de la Liga de los Comunistas”, en K. Marx y F. Engels, *Obras escogidas*, Granada, Ed. Comares, 2012.

Postular una «intersubjetividad íntegra» es asimismo indicar la función que ha de cumplir la estructura “cuasi-trascendental” de un pragmatismo fundado en la comunicación: pacificar. Semejante estructuralismo no pone el foco en la interpelación de las eventuales víctimas de un consenso dado, sino en el mantenimiento de la propia estructura: o no ve a la víctima, o sus demandas son una amenaza para la propia concepción de estabilidad política. Lo racional es, así, lo que contribuye al consenso, al orden. Habermas aún querrá protestar ante tal re-presentación de su pensamiento:

«[...] yo no tengo esa actitud de desconfianza frente al medio –dijo en su discusión con Honneth y otros- y tampoco la posición de quienes pretenden imponer al caos un orden satisfactorio. Prácticamente no hay nada frente a lo que no sea ambivalente, a excepción de muy contadas situaciones. Por ello, mi relación ingenua con las circunstancias sociales no es verdaderamente ingenua, sino profundamente ambivalente. Ello tuvo que ver con experiencias personales sobre las que no puedo hablar y también con momentos críticos, por ejemplo la coincidencia en mi caso de los acontecimientos históricos y la pubertad en 1945. También soy ambivalente porque tengo la impresión de que hay algo fallido en lo profundo de la sociedad racional en la que he crecido y en la que vivo. Por lo demás, he conservado algo de aquella experiencia de 1945 y de lo que vino después, que fue algo mejor. Verdaderamente, ha sido algo mejor. Esto debe servir también de apoyo al razonamiento; por ello busco una prehistoria que no pueda desecharse fácilmente con la expresión de “ilustración”»<sup>606</sup>.

Habermas confía en una nueva re-adaptación “inteligente”, que en rigor no es más que la *fe* que tienen que poner los *clientes* de un Estado en la capacidad de una *avanzada privilegiada de propietarios* para generar nuevo orden (*legítimo*)<sup>607</sup>. La fórmula se

---

<sup>606</sup> J. Habermas, “Dialéctica de la racionalización”, en *íd.*, *Ensayos políticos*, ed. cit., pp. 171 y s.

<sup>607</sup> «Considerada normativamente, [la *calidad* de esa fuerza productivo-comunicativa o *solidaridad*] funda o establece una medida de la legitimidad de la influencia que las opiniones públicas ejercen sobre el sistema político. Ciertamente, el influjo fáctico y el influjo legítimo están tan lejos de coincidir como la fe en la legitimidad y la legitimidad. [...] La “influencia” se nutre del recurso que es el entendimiento, pero se basa en una especie de anticipo, es decir, en la confianza que se pone en posibilidades de convicción actualmente no comprobadas. [...] Ahora bien [!], el *influjo* político de tipo publicístico, es decir, apoyado por convicciones de tipo público, sólo se transforma en *poder* político, es decir, en un potencial para tomar decisiones vinculantes, cuando opera sobre las convicciones de los miembros *autorizados* del sistema político y determina el comportamiento de electores, parlamentarios, funcionarios, etc. El influjo publicístico-político, al igual que el poder social, sólo puede transformarse en poder político a través de procedimientos institucionalizados». J. Habermas, *Facticidad y validez*, ed. cit., p. 443.

repite, incluyendo el conservadurismo de limitar la promesa reconciliadora al consuelo de *no vivir tan mal como antes*, en su entrevista con Maggiori para *Libération*:

«El que esas últimas chispas de una razón casi apagada las busque yo en la solidaridad de una práctica cotidiana que, en último término, depende también de los esfuerzos por entendernos, puede que venga inspirado por las mencionadas experiencias biográficas: por el universal quebranto, abatimiento y humillación que los nazis infligieron a todo lo que lleva rostro humano, pero también por la experiencia de que tras todo ello, sobre el mismo suelo, a saber, en la República Federal, también han ido algo *mejor* las cosas. No cabe ninguna duda de que las instituciones del Estado de derecho y de la democracia representan sólo una realización muy imperfecta del universalismo moral; pero por más que éste haya podido convertirse en nuestra cultura política en una simple confesión de boquilla, incluso como simple confesión de boquilla constituye un *factum* con importantes consecuencias. El reconocimiento de principios que inspiran un trato ilustrado de unos con otros, el libre juego del arte moderno, la creciente individualización de estilos de vida representan, respecto del régimen nazi, la diferencia que va de lo blanco a lo negro»<sup>608</sup>.

Comentar lo anterior es realmente una experiencia embarazosa (también, por cierto, irritante). Por un lado, es perfectamente comprensible que el trauma generado por el mal *histórico* del nacional-socialismo empuje a Habermas en sus reflexiones teórico-políticas; también en aquellas con que pretende guiarnos hacia lo que en los últimos años ha caracterizado como “posnacionalismo”. Por otro lado, resulta cuando menos frívolo que, *para justificar como toma de referencia de su presunto universalismo* un democratismo que es sustancialmente equivalente al desarrollado por la filosofía política desde Locke hasta Rawls pasando por Kant y Stuart Mill, acuda Habermas a la experiencia biográfica del «universal quebranto» infligido por los nazis. Insistamos en nuestro subrayado porque, como decimos, el comentario es efectivamente ingrato: deslizarse por un terreno incluso más psicológico que biográfico para elucidar las pretensiones teóricas del autor no es el tipo de tarea *hermenéutica* (dicho sea en el sentido convencional y amplio de *interpretación*) que nos gustaría desarrollar, pero llama poderosamente la atención que, cuando en sendas entrevistas (de principios y

---

<sup>608</sup> J. Habermas, “Entrevista con R. Maggiori”, en *íd.*, *La necesidad de revisión...*, ed. cit. pp. 51 y s.

finales de los ochenta respectivamente) se refiere a los cimientos últimos de su teoría de la acción comunicativa, esto es, a la *pretensión universalista* de un estructuralismo que *busca* las huellas últimas del entendimiento mutuo (literalmente, nuestro filósofo dice *buscar* bien *una pre-historia*, bien *las últimas chispas de la razón*), Habermas se vuelva hacia el III Reich. En primer lugar y por poner muy pocos ejemplos *históricos*, ¿por qué no volver la mirada al reparto colonial de África en vísperas de la Primera Guerra Mundial (incluyendo el exterminio británico y francés de poblaciones indígenas o, sin ir más lejos, el genocidio alemán en Namibia) o al holocausto americano; dos continentes «totalmente asolados» pero por los que, según le hemos visto decir más arriba, apenas sí valdría la pena arriesgar «el equilibrio» *histórico* «que conduce a una existencia tolerable para unos pocos afortunados»? En segundo lugar, nos parece hartamente polémico elevar a testimonio de una teoría como la suya (*apoyo al razonamiento*, dice) un hecho que a la postre conduce al pensador de *la justicia como validez* hacia una tautología de orden ético-político: todo régimen “imperfectamente” democrático es preferible a un Estado abiertamente genocida. No se ve qué puede aportar *a la fundamentación teórica* de una tal “pragmática universal” el hecho de que orientarse al consenso *sea mejor que*, sigamos puestos en el caso, practicar pogromos sistemáticos o puro genocidio. Semejante obviedad (que no puede darse por virtuosa sólo echando mano de la *falacia realizativa* en la que, según tanto él como Apel, cae el escéptico que *acepta* dialogar<sup>609</sup>) bien puede servir de consuelo frente al «abatimiento y humillación que los nazis infligieron a todo lo que lleva rostro humano», pero (aún) no justifica a la “democracia deliberativa” como asidero *formal* de ningún proyecto universalista<sup>610</sup>.

Tendremos que repetir una vez más que somos conscientes del peligro de que nuestra argumentación tropiece con una falacia *ad hominem*; no deseamos proceder de ese modo. Pero si queremos saber de qué estamos hablando cuando discutimos tanto la *metodología* como las implicaciones políticas de una teoría *que alberga pretensiones universalistas*, tiene sentido aclarar cuál es la *ubicación ético-política* del autor, o, por decirlo con los pensadores de la decolonialidad, en qué *geopolítica del conocimiento*

---

<sup>609</sup> Cfr. K.-O. Apel, *La transformación de la filosofía II. El a priori de la comunidad de comunicación*, Madrid, Taurus, 1985 [1972], p. 313.

<sup>610</sup> Como dice Enrique Dussel: «Es ingenuo pensar que hoy el filósofo crítico europeo pueda situarse en su vida cotidiana postconvencionalmente, no advirtiendo que sus “reacciones” concretas siguen siendo las de un miembro de la cultura occidental». K.-O. Apel y E. Dussel, *Op. cit.*, p. 298.



cabe *situarlo*<sup>611</sup>. Como hemos visto, Perry Anderson ha sugerido una lectura más que plausible respecto del énfasis que ha ido poniendo el filósofo alemán a lo largo de los años en la importancia que ha de tener para Berlín acercarse político-culturalmente a eso que seguimos llamando *Occidente* (y cuyo concepto luego intentamos desarrollar):

«Dado que las violaciones del derecho internacional no habían preocupado hasta entonces a Habermas –cuando Turquía invadió Chipre, o Indonesia se anexionó Timor oriental, o Israel se apoderó de Jerusalén este y ocupó Cisjordania, no se le oyó decir nada- parece claro que la presión principal para el apoyo de Habermas a la operación Tormenta del Desierto eran sentimientos políticos más que argumentos legales. Por un lado estaba su declarada postura desde antiguo de lealtad a Occidente. Durante cuarenta años había mantenido que Alemania sólo se podía purgar de su maligno pasado, y dejar atrás todas las ideas sospechosas de *Sonderweg*, mediante una “orientación incondicional” hacia Occidente. Ése había sido el gran logro de Adenauer, que de joven no había conseguido entender, y que debe seguir siendo la estrella polar de la República Federal alemana. Después de 1945 fue esa orientación la que había dado a los alemanes “una postura honrada”. Pero también contaba, tras la Solución Final, y decisivamente, la responsabilidad especial de Alemania hacia Israel, una democracia vulnerable “obligada a actuar como puesto avanzado del mundo occidental” en Oriente Próximo. Desde la fundación de la República Federal –señalaba aprobadoramente Habermas-, la “solidaridad con Israel ha sido una ley no escrita de la política exterior alemana”; sólo los antisemitas podían cuestionarla. En la mezcla de motivaciones para el apoyo de Habermas a la guerra del Golfo, ésta era probablemente la más poderosa»<sup>612</sup>.

El concepto de *Sonderweg* (“trayectoria especial”, “otro camino”) remite al presunto *particularismo histórico* de Alemania, según el cual dicha *nación* llegaría a la

---

<sup>611</sup> Más adelante recogeremos el testigo de estos autores, entre los que destacan algunos de los participantes en la obra compilada por Walter Mignolo, *Capitalismo y geopolítica del conocimiento. El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*, Bs. As., Ed. del Signo, 2001. Decía Habermas respecto del trabajo teórico y las *experiencias biográficas* de Heidegger: «En mi introducción a la edición alemana del libro de [Víctor] Farías [*Heidegger y el nazismo*] he tratado de mostrar que la historia del nacimiento de su filosofía última no puede en absoluto explicarse sin considerar las incesantes adaptaciones de Heidegger a los acontecimientos de su tiempo, así como su reacción a ellos. Esto en nada afecta a la importancia pionera de *Ser y tiempo*, que yo jamás he puesto en duda». J. Habermas, “Entrevista con Barbara Freitag”, en *íd.*, *La necesidad de revisión de la izquierda*, ed. cit., p. 149.

<sup>612</sup> P. Anderson, “Armas y derechos...”, *loc. cit.*, p. 23.

modernidad, tras la Revolución Francesa, por una senda singular y diferenciada del resto de *naciones* europeas. El determinismo nacional-socialista añadió más leña al fuego de esa polémica tesis, que efectivamente Habermas ha combatido en el sentido indicado por Anderson: «La integración [de la RFA] en Occidente sella la renuncia a toda idea de gran potencia e incluso de soberanía. En la República Federal hemos aprendido que los alemanes sólo podemos actuar ya como fermento en un contexto más amplio, supranacional. Todo esto lo tengo por racional. Por primera vez nos hemos convertido en un ingrediente casi normal de la comunidad de Estados occidentales»<sup>613</sup>.

Hemos lanzado la idea de que en las anteriores consideraciones de Habermas se daba una tautología “de orden ético-político” (que, aunque muy relacionadas, no es lo mismo que las falacias circular y naturalista de quien, como hace el autor en *Conocimiento e interés*, elabora una *antropología trascendental* universal pero, coherente tanto con su posicionamiento político como con sus otros desarrollos intelectuales, impone normativamente restricciones particularistas, culturales o directamente arbitrarias al vínculo que pueda generarse de forma *válida* entre lo comunicativo y lo instrumental). Una perspectiva teórica que quisiera establecer fundadamente ese juicio debería armarse con principios y criterios capaces de justificar verosímilmente algo así como una *toma de partido por la vida y por su desarrollo*. A ese camino conduce la arquitectónica de una *política de liberación* como la que propone Dussel, cuyo concepto de *verdad material* no sólo le parece *válido* como plataforma para una crítica más comprometida contra injusticias *estructuralmente vigentes* en las relaciones sociales; también le proporciona la base para enfrentar contingencialismos posmodernos *à la* Richard Rorty o Ernesto Laclau<sup>614</sup>. Frente a esto último, Habermas ha preferido edificar una ética discursiva sobre los cimientos de una teoría de la acción comunicativa según la cual, *desde* la modernidad capitalista euro-occidental, y *en virtud* de los logros de *ese* proceso

---

<sup>613</sup> J. Habermas, “Entrevista con Barbara Freitag”, en *íd.*, *La necesidad de revisión...*, ed. cit., p. 142.

<sup>614</sup> Como ejemplo de lo segundo, valga ahora este simple pasaje de una entrevista con Israel Covarrubias: «Me acuerdo haberlo discutido con Laclau y me decía: “no, no hay principios de la política”, pero él estaba pensando en un principio puramente estratégico, es decir, que pudiese saber *a priori* quién es el antagonista –y en realidad no lo puedo saber-; le dije a Laclau en público: “es muy fácil, ¿y si yo mato al antagonista, qué pasa? Se acabó la política”; entonces dice: “no hay que matar al antagonista”. Eso ya es un principio universal y sin el cual no hay política. Se acabó Laclau». E. Dussel, “La democracia no se justifica si no asegura la vida”, en *Metapolítica*, n° 71 (2010), p. 29. Las dos virtualidades que hemos mencionado en el texto no están exentas de polémica: en un caso intercede también una *promesa*; en el otro, una “hermenéutica trans-ontológica” *demasiado* metafísica.

*histórico*, al pensador cuasi-trascendental de lo político y lo justo *le está permitido esperar* el acuerdo entre hablantes; por razón, precisamente, del *hecho del lenguaje*:

«La ética discursiva se sirve de argumentos trascendentales que demuestran que ciertas condiciones no son prescindibles. Con su ayuda puede demostrarse a un oponente que en su realización recurre a algo que está por superar y, con ello, está incurriendo en una realización contradictoria. En la fundamentación de “U” se trata, esencialmente, de la identificación de presupuestos pragmáticos, sin los cuales no puede funcionar el proceso de argumentación. Todo aquel que participa en la praxis de la argumentación tiene que haber aceptado ya estas condiciones de contenido normativo para las que no existe alternativa alguna. Por el hecho de intervenir en la argumentación, los participantes están obligados a reconocer este hecho. La *prueba* pragmático-trascendental también sirve para traernos a la conciencia el conjunto de condiciones en el que siempre nos encontramos de antemano en la praxis de la argumentación sin que exista la posibilidad de *recurrir a las alternativas*. La falta de recambios significa que aquellas condiciones son inexcusables de hecho para nosotros. Este hecho de la razón no se puede *fundamentar* deductivamente, pero sí puede *aclararse* en un paso posterior en la medida en que entendemos el discurso argumentativo como una derivación especial y exclusiva de la acción que busca el entendimiento. Únicamente cuando regresamos a la esfera de la teoría de la acción y comprendemos el discurso como una prosecución de la acción comunicativa con otros medios, entendemos el sentido concreto de la ética discursiva<sup>615</sup>.

Si hemos entendido bien, Habermas es perfectamente consciente de que la acción comunicativa no se produce en un vacío social o contexto cero, por lo que sería razonable esperar que la acción que se dirige al entendimiento (y que, según ha quedado estipulado, implica ya la aceptación de sus presupuestos por parte del interlocutor o portador de pretensiones válidas) no *se realizara* sin considerar lo que la atraviesa, esto es, las condiciones sociales que dan lugar a las acciones de tipo instrumental o estratégica en el contexto (*moderno-capitalista*) de que se trate. Lo que no está tan claro, y por ello exige del análisis una dilucidación como la que aquí ensayamos, es que deba detenerse en la proyección de un *punto de vista* moral que *generaliza* intereses:

---

<sup>615</sup> J. Habermas, *Conciencia moral y acción comunicativa*, ed. cit., p. 153 [cursivas del autor].

*identificar presupuestos pragmáticos*, o lo que es lo mismo, determinaciones o formas de toda verificación intersubjetiva, de toda acción de comunicar, es un legítimo procedimiento abstractivo por parte del teórico social ocupado en tales tareas, pero si la abstracción se hace al precio de ignorar lo que de hecho se está dando toda vez que hay un acto comunicativo, entonces está generándose una *ley* (en el sentido de *agrupación*, de generalidad o regularidad) que ni echa ni puede echar raíces en el mismo proceso social que a la sazón la justifica. Es decir, no se trata sólo de que nunca pueda hallarse un caso puro de una *ley* (tampoco nos interesa ahora el hecho de que Habermas acabe remitiendo, esta vez en un sentido ya estrictamente jurídico, a su aplicación «aquí y ahora»), sino de que el principio de universalización o “U” construye arbitrariamente determinaciones, formas o *presupuestos* sobre las cabezas de los hablantes, sobre una promesa-postulado, sobre algo que, en puridad, *no tiene lugar*: una comunicación libre de coacciones<sup>616</sup>. Hegel criticó el universalismo formal y abstracto de Kant de un modo que resulta oportuno recuperar en este paso del apartado (y es oportuno porque de lo universal-abstracto y formal se ha pretendido derivar una noción vinculante de deber):

«Despliegan en su terreno gran cantidad de materiales, todo lo que ya se conoce y se ha ordenado y, al ocuparse preferentemente de cosas extrañas y curiosas, aparentan tanto más poseer el resto, aquello que ya domina el saber a su manera, y con ello lo que aún no se halla ordenado, y someterlo así todo a la idea absoluta, que de este modo parece reconocerse en todo y prosperar en forma de ciencia

---

<sup>616</sup> Este texto de Marx arroja luz sobre nuestra crítica en curso a Habermas: «Se dijo y se puede volver a decir que la belleza y la grandeza de este sistema residen precisamente en este metabolismo material y espiritual, en esta conexión que se crea naturalmente, en forma independiente del saber y de la voluntad de los individuos, y que presupone precisamente su indiferencia y su independencia recíprocas. Y seguramente esta independencia material es preferible a la ausencia de relaciones o a nexos locales basados en los vínculos naturales de consanguinidad, o en las [relaciones] de señoría y servidumbre. Es igualmente cierto que los individuos no pueden dominar sus propias relaciones sociales antes de haberlas creado. Pero es también absurdo concebir ese *nexo puramente material* [el dinero, como *medio ontológico* de intercambio] como creado naturalmente, inseparable de la naturaleza de la individualidad e inmanente a ella (a diferencia del saber y de la voluntad reflexivas). El nexo es un producto de los individuos. Es un producto histórico. Pertenece a una determinada fase del desarrollo de la individualidad. La ajenidad y la autonomía con que ese nexo existe frente a los individuos demuestra solamente que éstos aún están en vías de crear las condiciones de su vida social en lugar de haberla iniciado a partir de dichas condiciones. [...] En estadios de desarrollo precedentes, el individuo se presenta con mayor plenitud precisamente porque no ha elaborado aún la plenitud de sus relaciones y no las ha puesto frente a él como potencias y relaciones sociales autónomas. Es tan ridículo sentir nostalgia de aquella plenitud primitiva como creer que es preciso detenerse en este vaciamiento completo. La visión burguesa jamás se ha elevado por encima de la oposición a dicha visión romántica, y es por ello que ésta lo acompañará como una oposición legítima hasta su muerte piadosa». K. Marx, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política. Borrador 1857-58* [Grundrisse]. Vol. I, México D.F., Siglo XXI (20ª edición), 2007, pp. 89 y s. Para un desarrollo escrupuloso del concepto de ley a partir de la lectura de Hegel, véase H. G. Gadamer, *La dialéctica de Hegel. Cinco ensayos hermenéuticos*, Madrid, Cátedra, 2000, pp. 58 y ss.

desplegada. Pero, si nos paramos a examinar de cerca este despliegue, se ve que no se produce por el hecho de que uno y lo mismo se configura por sí mismo de diferentes modos, sino que [la regularidad o ley que de ahí pretende extraerse] es la informe repetición de lo uno y lo mismo, que no hace más que aplicarse exteriormente a diferentes materiales, adquiriendo la tediosa apariencia de la diversidad. Cuando el desarrollo consiste simplemente en esta repetición de la misma fórmula, la idea de por sí indudablemente verdadera sigue manteniéndose realmente en su comienzo. Si el sujeto del saber se limita a hacer que dé vueltas en torno a lo dado una forma inmóvil, haciendo que el material se sumerja desde fuera en este elemento quieto, esto, ni más ni menos que cualesquiera ocurrencias arbitrarias en torno al contenido, no puede considerarse como el cumplimiento de lo que se había exigido, a saber: la riqueza que brota de sí misma y la diferencia de figuras que por sí misma se determina. Se trata más bien de un monótono formalismo, que si logra establecer diferencias en cuanto al material es, sencillamente, porque éste estaba ya presto y era conocido»<sup>617</sup>.

Lo que ahí exige Hegel a la filosofía es el rigor de un nuevo método que no opere con formas extrañas a lo que sea que deba ser comprendido. «Se trata», anota Romero Cuevas, «de la crítica inmanente, que toma la forma de un “rebasar *inmanente*, en el cual se expone la unilateralidad y limitación de las determinaciones” positivizadas con las que el entendimiento pretende pensar lo real»<sup>618</sup>. También según Gadamer, Hegel caracteriza el movimiento especulativo como «plástico-inmanente, queriendo decir con ello que se configura a sí mismo a base de sí mismo».

«Lo contrario de esto –prosigue el discípulo de Heidegger- es la “ocurrencia”, es decir, la aportación de representaciones que no son inherentes a una determinación [o forma, o, por decirlo otra vez con Habermas, *presupuesto pragmático-universal*], sino que más bien se nos “ocurren” con ella, y justamente por ocurrírse nos perturban la marcha inmanente de esta continua autoconfiguración de los conceptos. [...] toda ocurrencia es una transición, que carece de conexión, de

---

<sup>617</sup> G. W. F. Hegel, “Prólogo” a la *Fenomenología del espíritu*, Barcelona, RBA, 2004 [de la traducción de Wenceslao Roces para Fondo de Cultura Económica, 1966], p. 14.

<sup>618</sup> J. M. Romero Cuevas, *Hacia una hermenéutica dialéctica. W. Benjamin, Th. W. Adorno y F. Jameson*, Madrid, Síntesis, 2005, pp. 14 y s.

necesidad y de visión, hacia algo distinto. Pero el filosofar debe ser, de acuerdo con Hegel, el necesario, evidente y homogéneo progreso del concepto mismo»<sup>619</sup>.

Lo que resulta ajeno al concepto de acción comunicativa en el examen de Habermas es la supresión de los intereses particulares, o dicho en los términos de un campo cuyas implicaciones teórico-prácticas tienen un mayor recorrido crítico-conflictivo, la supresión, *por disfuncionales*, de los intereses materiales en la puesta en común entre los hablantes de una sociedad concreta. Tal cosa no deriva del *hecho* del lenguaje, ni siquiera de la *voluntad de entendimiento* que Habermas cree poder adscribir a ese tipo de acción que, según él, «complementa» lo que sea que deba valer como concepto de «mundo de la vida». Más bien, con aquella “ocurrencia” o supresión arbitraria, los intentos de Habermas golpean una y otra vez contra el muro del “dilema del liberalismo” explicitado por Macpherson: la teoría de la acción comunicativa es incapaz de dar razón del *movimiento histórico* (conflictivo y cambiante) del mundo del trabajo, y no puede armarse tampoco con una teoría de la obligación política que a su vez *aclare* el salto evolutivo de un *consenso* a otro<sup>620</sup>. A este respecto, Fernández Buey señaló que,

---

<sup>619</sup> H. G. Gadamer, *La dialéctica de Hegel...*, ed. cit., p. 30.

<sup>620</sup> Aunque ya hemos llamado la atención sobre ello, no deja de ser curioso que en un caso (público-político) Habermas deje la puerta abierta a hablar de libertad pero no así en el otro (económico). Sobre esta suerte de antropología dual, Sacristán apuntó que «el angelismo [de Habermas] es ya ridículo cuando se afirma que “al comienzo de la historia” los hombres tratan con la Naturaleza para dominarla, pero con los demás hombres para entenderse santa y mutuamente». M. Sacristán, *Antología de textos...*, loc. cit. Como veremos, la maniobra (voluntariosa en lo político, *ad hoc* en lo teórico) seguramente responda, del lado del método, a su pretensión de evadir el implacable círculo hermenéutico con que Gadamer había obturado toda posibilidad de criticar reflexivamente una tradición. En todo caso, esto de Schmidt nos sirve para insistir en el carácter polémico de la escisión habermasiana entre técnica y libertad o historia: «Cuando Marx dice que la naturaleza general de la producción de valores de uso no cambia por el hecho de que se ponga al servicio del capitalista, y considera por ello al proceso laboral “independientemente de toda forma *social determinada*”, como un proceso “en el cual el hombre media, regula y controla su intercambio orgánico con la naturaleza mediante su propia acción”, eso no significa ni con mucho que para Marx “las estructuras generalísimas del hombre y del trabajo sean suprahistóricas, atemporales”, como pretende al interpretar este pasaje el tomista Marcel Reding, que entiende el materialismo dialéctico como ontología. [...] Marx insiste en la *Crítica de la economía política* en que toda elaboración de la naturaleza sólo se desarrolla “dentro de y *mediante* una determinada forma social”. El pensar fija por cierto determinaciones generales que son comunes a todas las formaciones económicas, “pero las así llamadas condiciones generales de toda producción [y esto es lenguaje kantiano] no son nada más que estos momentos abstractos con los cuales no se comprende ningún estadio real e histórico de producción”. [...] Cuando Marcel Reding afirma que Marx explica la “estructura del trabajo y del hombre trabajador” como invariante, pierde con eso el momento igualmente importante de lo histórico, sin el cual la afirmación de Marx resultaría pobre y vacía. En un ejemplo muy conmovedor se muestra cuán seriamente toma Marx la dialéctica histórica de la identidad y la no identidad de la naturaleza humana. La historia penetra incluso en la estructura fisiológica del hombre: “El hambre es el hambre, pero el hambre que se satisface con carne cocida, comida con cuchillo y tenedor, es distinta de la que devora carne cruda con ayuda de las manos, uñas y dientes. Por lo tanto, la producción no produce sólo el objeto del consumo sino también la manera en que éste ocurre, produce no sólo objetiva sino también subjetivamente”». A. Schmidt, *El concepto de naturaleza en Marx*, ed. cit., p. 91 y s.

«[e]n la comprensión de lo social, el análisis puramente formal tiende a ser estático y, por consiguiente, ahistórico. La crítica del formalismo [...] concluye en la necesidad de situar los resultados de los análisis formales en el marco más amplio, que es la historia de las relaciones entre los hombres»<sup>621</sup>. Categorizar *la capacidad de habla* de quien se «individualiza por socialización» negándole la *posibilidad* de discutir sobre temas que señaladamente condicionan su propia socialización es, cuando menos, algo ajeno al *habla* mismo; categorizarla imponiéndole el gravamen ontológico de una realidad económica no criticable, *no conversacional*, es una «ocurrencia» que acaso sólo quede cabalmente explicada si atendemos a la *adhesión político-keynesiana* del autor<sup>622</sup>.

«En la medida en que expresan las inevitables preferencias del investigador –dice otra vez Fernández Buey-, las afirmaciones valorativas o la elección de valores condiciona necesariamente sus construcciones teóricas; pero, en cambio, lo que de verdad es ajeno al ámbito de las ciencias empíricas y al lenguaje de la teoría *son los imperativos*, esto es, la generalización de determinados presupuestos valorativos o la prescripción de los mismos como reglas de comportamiento individual o social»<sup>623</sup>.

Habermas, entretanto, ha llegado al *deontológico* «sentido concreto de la ética discursiva» (ese *lugar* desde el que querría *dissolver* el dilema liberal entre la *obediencia política* y lo que tiene de *conflictivo* el interés material) por un camino que recuerda al proceso de *historización* de las categorías trascendentales emprendido, no tanto por Hegel, como por Heidegger. El primero había reprochado eminentemente a Kant que adoptara un concepto puro de *comprensión* sin antes haberlo fundado históricamente, de tal modo que Habermas puede decir que, con ese fin, la *Fenomenología del Espíritu* elaboraba una «reflexión genética» del *hecho* del conocimiento:

«En el sujeto, que se hace consciente de sí mismo y en el cual se rompe una forma de la conciencia tras *otra*, es donde se realiza la experiencia de que, lo que se le presenta en un principio como un ser-en-sí, sólo puede convertirse en contenido

---

<sup>621</sup> F. F. Buey, *La ilusión del método. Ideas para un racionalismo bien temperado*, Barcelona, Crítica, 2004, p. 236.

<sup>622</sup> Cfr. J. Habermas, “¿Qué significa el socialismo hoy?...”, en *loc. cit.*, p. 107.

<sup>623</sup> *Ibid.*, p. 241.

bajo las formas que previamente ha conferido al objeto. La experiencia del filósofo trascendental se repite de modo natural en el devenir-para-ello del en-sí. Hegel llama dialéctica a la reconstrucción de la elaboración de esta experiencia repetida de la que surgen de continuo estructuras cada vez más complejas y, por último surge también, no sólo *la* forma de la conciencia que Kant investigó, sino lo que se ha convertido en autónomo, incluso el saber absoluto, que permite al fenomenólogo Hegel participar en la génesis de aquellas estructuras de conciencia que Kant había encontrado hechas»<sup>624</sup>.

Se diría, no obstante, que Hegel no presentó la dialéctica en términos de una «reconstrucción» teórica, y sí a la manera de un *automovimiento* del pensar: en lugar de un ir-confiriendo-trascendentalmente-formas o determinaciones a un objeto de conocimiento, es propiamente la «experiencia» progresiva de un *pensar-que-está-descubriéndose* lo que define su modo de entenderla. Sobre esto, Gadamer dio una lectura menos sesgada cuando sostuvo que «lo que determina el desarrollo dialéctico no son las relaciones conceptuales en cuanto tales, sino más bien el hecho de que en cada una de estas determinaciones del pensamiento se piensa a sí el “sí mismo” de la autoconciencia»<sup>625</sup>. Pero aún cabría matizar que «la dialéctica hegeliana querrá ser “objetiva” y no una mera dialéctica de nuestro pensar, sino de lo pensado, del concepto mismo. Y como tal dialéctica del concepto, tendrá que completar la evolución hasta desarrollarse en concepto del concepto, en concepto del espíritu mismo»<sup>626</sup>. Con esto quiere decirse que, para Hegel, el conocimiento de algo (su categorización, su vinculación conceptual con otros conceptos) se alcanza cuando se ha comprendido *su historia completa*, esto es, tanto su propio devenir como su resultado: «lo verdadero [...] sólo es real por medio de su desarrollo y de su fin»<sup>627</sup>. O también: «la cosa no se reduce a su *fin*, sino que se halla en su *desarrollo*, ni el *resultado* es el todo *real*, sino que lo es en unión con su devenir»<sup>628</sup>. Éste es el sentido de la controvertida fórmula de

---

<sup>624</sup> J. Habermas, *Conciencia moral y acción comunicativa*, ed. cit., pp. 14 y s.

<sup>625</sup> H. G. Gadamer, *La dialéctica de Hegel*, ed. cit., p. 19.

<sup>626</sup> *Ibid.*, p. 17. Gadamer advierte asimismo de que tal proceder no consiste en una mera «mecánica subjetiva del pensar» ni tampoco trata de «concebir la totalidad del mundo en un sistema de categorías».

<sup>627</sup> G. W. F. Hegel, “Prólogo” a la *Fenomenología del espíritu*, ed. cit., p. 16.

<sup>628</sup> *Ibid.*, p. 8. Por ello dice Hegel que la filosofía tiene que dejar de ser un *amor al saber* para convertirse en un *saber real*; y es asimismo la razón por la que podrá plantear Marx la *mundanización* de la filosofía.



Hegel según la cual «lo verdadero es el todo», fórmula que se acompaña de lo siguiente: «Pero el todo es solamente la esencia que se completa *mediante* su desarrollo»<sup>629</sup>.

Como en diversas ocasiones ha indicado Sacristán<sup>630</sup>, la crítica al kantismo no sólo pone en juego la noción de *desarrollo* o *despliegue* con el evidente objetivo de historizar (*de imprimir movimiento a*) las categorías fijas, estáticas, del pensamiento trascendental, sino que, además, conduce a Hegel al extremo de «explicar racionalmente hasta el último detalle, que uno pensaría que es puramente accidental», como, a título de ejemplo, «por qué había una necesidad racional de que apareciera la química del flogisto en tal año en vez de en tal otro»<sup>631</sup>. De ese modo cree el autor de la *Fenomenología* poder armonizar y reconciliar lo que, de un lado, había quedado escindido con Kant en *noúmeno* y *fenómeno* (o, como lo expresa Hegel, en una *universalidad abstracta* que prescinde del *para sí* «y, con ello, del automovimiento de la forma en general»<sup>632</sup>) y lo que, del otro, se presentaba como una sociedad desgarrada por luchas de clases; acaso con la «convicción de que el ascenso de la cultura burguesa

---

<sup>629</sup> *Ídem* [cursiva añadida].

<sup>630</sup> Véase, por ejemplo, M. Sacristán, “El trabajo científico de Marx y su noción de ciencia”, en *Mientras Tanto*, nº 2 (enero-febrero de 1980), pp. 61-96; y la transcripción de su conferencia de 1973 en la Facultad de Derecho de la Universidad Autónoma de Barcelona, bajo el epígrafe “De la dialéctica”, en M. Sacristán, *Sobre dialéctica* [ed. Salvador López Arnal], Barcelona, El Viejo Topo, 2009, esp. pp. 113 y ss.

<sup>631</sup> *Ídem*. Ejemplos de aquellos *desarrollos* hegelianos lo son, paradigmáticamente, el trabajo y el lenguaje, pero en ellos, tal despliegue es mucho más rico que la representación formal o trascendental-repetida que, según hemos visto, ha ofrecido Habermas al respecto. Y así, escribe Hegel: «La posesión no existe de modo alguno en la primera potencia del sentimiento práctico, como tampoco existe la toma de posesión meramente como momento; antes bien, ni la posesión ni la toma de posesión son reales, no están diferenciadas ni fijadas. [...] La toma de posesión representa lo ideal de este subsumir que nos ocupa, o el momento estático del mismo; el trabajo es la realidad o el movimiento, la intrusión del sujeto subsumiente en la realidad del objeto; lo tercero, la síntesis, constituye la posesión, la conservación y la economización del objeto». G. W. F. Hegel, *El sistema de la eticidad* [trad. de Dalmacio Negro Pavón y Luis González-Hontoria], Madrid, Ed. Nacional, 1983, p. 115. Y el crítico de Kant añadía: «El hombre es potencia, universalidad concreta para el otro, pero al otro le sucede lo mismo, y así hace su realidad, su ser específico, al actuar en él mismo en orden a una incorporación a la indiferencia, siendo él ahora lo universal concreto frente al primero; y la educación (*Bildung*) es esta absoluta alternancia dentro del concepto absoluto, donde cada sujeto, a la vez que lo universal, transforma su particularidad de un modo inmediato en universalidad concreta, estableciéndose precisamente como algo general en la oscilación, en el establecimiento momentáneo en cuanto potencia; y, con ello, tiene en contra suya este ser-potencia y la universalidad concreta directamente en ella misma, convirtiéndose así él mismo en algo particular». *Ibid.*, pp. 118 y s. A diferencia de la lectura que dio Habermas hace cinco décadas, aquí Hegel atribuye movimiento (*luego conflictividad y mutabilidad*), tanto al habla *como al trabajo*. Si bien, todavía desde un punto de vista idealista, cosa que Marx tratará de *invertir*, como ahora reseñaremos. Cfr. lo que dice sobre el trabajo en Hegel A. Sánchez Vázquez, en *Filosofía de la praxis*, Barcelona, Crítica, 1980, p. 74.

<sup>632</sup> G. W. F. Hegel, “Prólogo” a la *Fenomenología del espíritu*, ed. cit., p. 16.

ha determinado una escisión tanto de la consciencia como de la realidad social»<sup>633</sup>. De ese modo, en fin, cree poder re-descubrir Hegel *la Razón en la Historia*, suponiendo que tanto la realidad como sus manifestaciones son *racionales, ideales, espirituales*.

«[...] vale la pena observar –advierte Sacristán– que, como lo que Hegel intenta reconstruir sobre la base de ese supuesto idealista de que la realidad es Espíritu es toda la realidad que él conoce, sus textos son unas asombrosas obras de arte en las cuales, sobre la base de la ficción de que todo es ideal, de que todo es racional, de que todo es espiritual, se recomponen sin embargo montañas de datos empíricos, de hechos reales, en una oscilación constante entre una supuesta espiritualidad racional del desarrollo de esos hechos y su documentación empírica»<sup>634</sup>.

Tras sancionar los hechos particulares como dignos objetos de la ciencia<sup>635</sup>, en su crítica al kantismo Hegel puede entender la dialéctica como la expresión de un *desarrollo* que va de lo abstracto de las *formas-inmóviles* a lo concreto de lo *material-real*:

«El comienzo de la formación y del remontarse desde la inmediatez de la vida sustancial tiene que proceder siempre mediante la adquisición de conocimientos de principios y puntos de vista *universales*, en elevarse trabajosamente hasta el *pensamiento* de la cosa en *general* [en *abstracto*], apoyándola o refutándola por medio de fundamentos, aprehendiendo la rica y concreta plenitud con arreglo a sus determinabilidades, sabiendo bien a qué atenerse y formándose un juicio serio acerca de ella. Pero este inicio de la formación tendrá que dejar paso, en seguida, a la seriedad de la vida pletórica, la cual se adentra en la experiencia de la cosa misma»<sup>636</sup>.

Digamos, para seguir tensando (sólo un poco más) nuestro propio hilo narrativo, que el vuelco que Hegel practica sobre la dialéctica clásica griega, y que en su caso consiste en

---

<sup>633</sup> Sacristán atribuye esa doble interpretación de la *voluntad de reconciliación* en Hegel a Nicolaus Merker y los hegelianos, en el primer caso, a Lukács, en el segundo. Cfr. M. Sacristán, “De la dialéctica”, en *íd.*, *Sobre dialéctica*, ed. cit., pp. 110 y s.

<sup>634</sup> *Ibid.*, p. 112.

<sup>635</sup> Aparte de los lugares recientemente citados donde Sacristán habla de ello, véase, sobre la relación compleja entre lo particular y lo general como lugar común del “método dialéctico”, J. M. Ripalda, *Los límites de la dialéctica*, Madrid, Trotta, 2005, pp. 42 y ss.

<sup>636</sup> G. W. F. Hegel, “Prólogo” a la *Fenomenología...*, ed. cit., p. 9.

tratar de *re*-establecer la armonía entre lo que se presenta como colectivo *absorbente* e individual *indiferente*, oscilando para ello entre la *Idea* y la *cosa sensible*, entre la *forma* y la *materia*, entre lo *abstracto* y lo *concreto*, ha sido adoptado (y adaptado) con entusiasmo *también* por el Marx maduro<sup>637</sup>: «La mistificación que sufre la dialéctica en manos de Hegel –dice en el célebre epílogo a la segunda edición del libro I de *El Capital*- en modo alguno obsta para que haya sido él quien, por vez primera, expuso de manera amplia y consciente las formas generales del movimiento de aquella. En él la dialéctica está puesta al revés. Es necesario volverla, para descubrir así el núcleo racional que se oculta bajo la envoltura mística»<sup>638</sup>. La noción de dialéctica *como movimiento* enseña que lo *histórico* es fundamental para valorar el éxito o el fracaso de las tentativas teóricas de aproximarse a lo existente. Sin duda volveremos a ello con el objeto de enfrentar la *deontológica* ética discursiva de Habermas, pero digamos todavía que la «inversión» de la dialéctica que a su vez Marx tiene en mente es en realidad, según la lectura de Sacristán, una crítica a Hegel «en dos frentes»:

«No sólo le critica falsear lo real, lo empírico, convirtiéndolo en ideal, sino que le critica que convierta a menudo lo ideal en empírico, porque cuando se dice “La Geometría es griega” [...] se está falseando no sólo la realidad griega sino incluso la idealidad de la geometría. [...] En vez de decir “la cultura griega ha sido fundamentalmente geométrica, espacial”, dice “la Geometría ha sido fundamentalmente griega” [...]. Hegel no tiene más remedio que forzar la idea de Geometría para embutirla en los datos griegos. [...] Aquí hay, pues, las dos críticas: no sólo que Hegel convierta en Idea la materia social sino además la crítica de que Hegel impurifica o falsea la Idea misma al hacerla coincidir literalmente con los hechos. Esto complicaría, en mi opinión, la idea de que la dialéctica marxiana sea una simple inversión de la hegeliana; es, además, necesariamente, una reconstrucción de los dos polos, de lo de arriba y de lo de abajo, de materia e Idea»<sup>639</sup>.

---

<sup>637</sup> Sobre la relación que mantuvo Marx a lo largo de su vida con la obra de Hegel, véase M. Sacristán, “El trabajo científico de Marx y su noción de ciencia”, en *loc. cit.* Asimismo, el coloquio que siguió a la conferencia vertida en ese texto, en M. Sacristán, “Coloquio de la conferencia ‘El trabajo científico de Marx y su noción de ciencia’”, en *íd.*, *Sobre dialéctica*, ed. cit., pp. 147 y ss. (esp. pp. 157 y s.)

<sup>638</sup> K. Marx, *El capital. Crítica de la economía política, I* [ed. P. Scaron], Madrid, Siglo XXI, 2017, p. 57.

<sup>639</sup> M. Sacristán, “De la dialéctica”, en *íd.*, *Sobre dialéctica*, ed. cit., pp. 116 y s.

No sólo falla la aproximación del teórico a lo existente, a lo *concreto* que pretende ser explicado y que la mirada del investigador no ha sabido captar; falla también la teoría, *por idealista*, en sus propios constructos abstractos (constructos que, como la acción orientada al consenso, el teórico social ha insertado furtivamente en los márgenes de un mandato ético-político particular: en el caso de Habermas, en el retorno al reformismo keynesiano). O, como se dirá aún, no sólo falla la *investigación*, falla también la *exposición*: cuando explicamos las vicisitudes de una materia u objeto de estudio cualquiera (por ejemplo, un procedimiento de toma de decisiones), podemos empezar nuestra narración con el concepto más englobante de entre los que se han hallado en la investigación (Habermas –y nuestro capítulo con él- empezaría con la categoría “cuasi-transcendental” de «mundo de la vida»<sup>640</sup>). Dicho concepto, como reconoce Marx<sup>641</sup>, que en esto sigue la pretensión hegeliana de representar adecuadamente *en la exposición* el movimiento de lo estudiado (su vida) parece adquirir la apariencia de una «construcción a priori», en la medida en que, si bien resume lo que la investigación (mejor o peor atenta a los hechos) ha dado de sí hasta entonces, *al lector* le es todavía desconocido y sólo podrá comprenderlo si se deja guiar por el elaborado curso del argumento (que por lo tanto procede, como hubo de quedar registrado desde Hegel, *de lo abstracto simple o aparente a lo concreto complejo o real*; ahora diremos algo más al respecto<sup>642</sup>). Acaso

---

<sup>640</sup> «El primer paso hacia la reconstrucción de las condiciones de la integración social conduce al concepto de *mundo de la vida*». J. Habermas, *Facticidad y validez*, ed. cit., p. 83.

<sup>641</sup> «El modo de exposición debe distinguirse, en lo formal, del modo de investigación. La investigación debe apropiarse pormenorizadamente de su objeto, analizar sus distintas formas de desarrollo y rastrear su nexo interno. Tan solo después de consumada esa labor, puede exponerse adecuadamente el movimiento real. Si esto se logra y se llega a reflejar idealmente la vida de ese objeto, es posible que al observador le parezca estar ante una construcción apriorística». K. Marx, *El capital...*, ed. cit., p. 56.

<sup>642</sup> Si para Sacristán la cuestión metódica que plantea Marx cuando distingue entre *investigación* y *exposición* era una forma de «allanar» las «discrepancias entre los críticos», y si, en su parecer, tal cuestión se aleja de lo propiamente científico para devenir en otro tipo de proyecto (político-revolucionario) si se entiende como algo más que la «común distinción entre métodos heurísticos y métodos didácticos» (cfr. M. Sacristán, *El trabajo científico de Marx y su noción de ciencia*, loc., cit. [esp. el epígrafe “La exposición de 1873”]), para Karel Kosík, entre muchos otros, esa distinción parece tener, más bien, entidad metodológica propia: «En cuanto la ciencia *inicia* su propia exposición estamos ya ante el *resultado* de una investigación y de una asimilación crítico-científica de la materia. El comienzo de la exposición es ya un comienzo mediato, que contiene en germen la estructura de toda la obra. Pero lo que puede y debe ser el *comienzo de la exposición*, o sea, del desarrollo científico (exégesis) de la problemática, no es conocido todavía al *comienzo de la investigación*. El inicio de la exposición y el inicio de la investigación son cosas distintas. El comienzo de la investigación es casual y arbitrario en tanto que el de la exposición es necesario. *El Capital* de Marx se inicia –y esto es ya un lugar común- con el análisis de la mercancía. Pero el hecho de que la mercancía sea una célula de la sociedad capitalista, su comienzo abstracto, cuyo desarrollo reproduce la estructura interna de la sociedad capitalista, tal comienzo de la exposición es resultado de una investigación, el resultado de la asimilación científica de la materia» K. Kosík, *Dialéctica de lo concreto*, México DF, Grijalbo, 1967, pp. 50 y s.

un teórico aún querría *interpretar* (con toda probabilidad: trascendentalmente) la realidad a partir de ese primer y abstracto constructo efectivamente ya  *sintético* (merced al cual  *se legitimaría* el consenso), pero esa no es la aspiración declarada de Marx<sup>643</sup>.

Con la voluntad de imprimir mayor coherencia (una coherencia o consistencia  *materialista*) al enfoque de Hegel, el filósofo de Tréveris habría querido «invertir» los términos de la proposición y lograr que aquel concepto  *antes* abstracto se entendiera  *después y sólo como resultado* de unas relaciones verdaderamente  *históricas*, donde se incardinaran críticamente ( *sin arbitrariedad, y para transformarlas*) las posiciones económico-políticas de los  *productores de solidaridad*<sup>644</sup>. Sin embargo, Marx mantiene la omnicompreensiva apuesta metodológica de Hegel. Es verdad que critica su noción de  *saber como desarrollo y resultado* por dificultar (idealístamente) la comprensión de hechos empíricos, que ya no se conciben como tales sino «como resultado místico», o sea, otra vez como  *meros fenómenos* producidos por un Espíritu (o, en los términos del idealismo absoluto, una  *historicidad*) que, por la misma razón, ha vuelto a quedarse sin contenido empírico,  *real-histórico* (o bien, ha transformado el dinamismo de la historia en un puro deber-ser que acaba por legitimar lo que existe).

Digámoslo de nuevo: Marx argumenta contra el supuesto del idealismo según el cual  *el hecho del pensamiento es tanto como* habérselas con la realidad; para quien parte de la  *conciencia*, dice, relacionar categorías y conceptos  *es tanto como* contemplar «el verdadero acto de producción (el cual, aunque sea molesto reconocerlo, recibe únicamente un impulso desde el exterior) cuyo  *resultado* es el mundo». En este sentido, lamenta que Hegel conciba «lo real como  *resultado* del pensamiento» y entienda, pues, el método «que consiste en elevarse de lo abstracto a lo concreto», o sea, el método dialéctico, como  *el modo* de «apropiarse lo concreto, de reproducirlo como un concreto

---

<sup>643</sup> Pero sí la de Heidegger y, con él, la de Habermas (lo que, confiamos, justificará el dilatado excurso).

<sup>644</sup> Como en las relaciones capitalistas de producción, el hablante de Habermas está  *separado, escindido* del producto (de la decisión); el consenso como categoría-marco del sistema político produce y reproduce hablantes des-personalizados, a-críticos. Por ello, referirse, con Dussel, a una  *comunidad crítica de víctimas* no será hacer uso de un concepto pre-existente y sin fundamento histórico, sino conceptualizar algo que es consecuencia de “relaciones de diálogo opresoras”. Véase E. Dussel,  *Ética de la Liberación en la edad de la globalización y la exclusión*, ed. cit., esp. pp. 372 y ss.; E. Dussel,  *Hacia una filosofía política crítica*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 2001 (esp. pp. 61 y ss.; y pp. 83 y ss.).

espiritual»<sup>645</sup>. Ni el pensamiento como tal concibe (crea) mundo, ni lo concreto se reduce a lo que *diga* de él el pensamiento:

«El todo, tal como aparece en la mente como todo del pensamiento, es un producto de la mente que piensa y que se apropia del mundo del único modo posible, modo que difiere de la apropiación de ese mundo en el arte, la religión, el espíritu práctico. El sujeto real mantiene, antes como después, su autonomía fuera de la mente, por lo menos durante el tiempo en que el cerebro se comporte únicamente de manera especulativa, teórica»<sup>646</sup>.

Pero, como ha planteado Sacristán, si, a fin de cuentas, la *dialéctica* marxiana pretende y ha de ser algo más que una elaboración redundante (en el sentido de una *añadida representación didáctica* de los hechos que ya antes había preparado la *investigación* en su rastreo de los vínculos internos), entonces, si en verdad quiere ser *más que eso*, habrá de reconocerse que tampoco Marx libra a este “método” de una recaída en el idealismo (*en la metafísica*). A esto se refiere Sacristán cuando advierte del permanente volver los pasos de Marx sobre Hegel para cuestiones de dialéctica, así por ejemplo cuando el primero señala (en 1857) que la estructura lógica *da razón* de la dinámica histórica:

«La sociedad burguesa es la más compleja y desarrollada organización histórica de la producción. Las categorías que expresan sus condiciones y la comprensión de su organización permiten al mismo tiempo comprender la organización y las relaciones de producción de todas las formas de sociedad pasadas [...]. La anatomía del hombre es una clave para la anatomía del mono. [...] La así llamada evolución histórica reposa en general en el hecho de que la última forma considera a las pasadas como otras tantas etapas hacia ella misma»<sup>647</sup>.

La última frase, más matizada que todo lo anterior, puede dar a entender que, como en el epílogo de 1873 a la segunda edición del libro I de *El Capital*, Marx ilustra la virtualidad del método: la distinción entre investigación y exposición, donde esta última estaría, en el ejemplo de la cita, al servicio del historiador y de su labor pedagógica. Sin

---

<sup>645</sup> K. Marx, *Elementos fundamentales* [Grundrisse]..., ed. cit., p. 22 [cursiva añadida].

<sup>646</sup> *Ídem*.

<sup>647</sup> K. Marx, *Elementos fundamentales* [Grundrisse]..., ed. cit., pp. 26 y s.

embargo, sólo unas líneas más abajo, todavía en los *Grundrisse*, va a dejar sentado lo que, con Sacristán, bien puede considerarse una suerte de «escatología lógica»:

«En consecuencia, sería impracticable y erróneo alinear las categorías económicas en el orden en que fueron históricamente determinantes. Su orden de sucesión está, en cambio, determinado por las relaciones que existen entre ellas en la moderna sociedad burguesa, y que es exactamente el inverso del que parece ser su orden natural o del que correspondería a su orden de sucesión en el curso del desarrollo histórico»<sup>648</sup>.

Aun cuando esto último provenga de un borrador, es en todo caso un testimonio fiel del legado en que, como es sabido, hubo de quedar enturbiada la cuestión del método entre las corrientes afines al criticismo y *hegelismo* de Marx: la aspiración de desarrollar una *lógica de lo individual*, de lo *histórico-concreto*, que articule historia con estructura (dinámica evolutiva con lógica del desarrollo) tiene connotaciones metafísicas insalvables, como hemos visto ya en discusión con Habermas<sup>649</sup>. Por mucho que unos y otros traten de «darle vuelta» al modo hegeliano de hacer ciencia de lo concreto, la mirada estructurante *del todo o de sus partes* (es decir, la atribución de una *lógica* –a la postre deontológica- al devenir de lo histórico y lo social o al devenir cotidiano de los hablantes) dificulta la comprensión de las dinámicas sociales conflictivas, *cambiantes*. Nada de esto afecta, por sí mismo, a la legitimidad del pensamiento abstractivo, pero sí a la virtualidad crítica de los análisis que se dicen herederos del hegeliano-marxismo.

En primer lugar están los intelectuales agrupados bajo la *Teoría Crítica*, quienes elaboraron un pensamiento (como tal, *abstracto*) con el que creían poder impulsar, no ya *el deber*, sino la revolución (lo cual contiene también claras resonancias ético-deontológicas)<sup>650</sup>. Lo explica Romero Cuevas: «Partiendo de la constatación de que “no hay teoría de la sociedad [...] que no contenga intereses políticos”, sostuvo Horkheimer que “la teoría crítica persigue de forma plenamente consciente, en la formación de sus

---

<sup>648</sup> *Ibid.*, pp. 28 y s. [cursivas añadidas].

<sup>649</sup> Véase de qué ecléctica manera quisiera rehuir esa lacra en J. Habermas, “Historia y evolución”, en *íd.*, *La reconstrucción del materialismo histórico*, ed. cit., p. 214.

<sup>650</sup> Que, huelga decirlo, no son las de Habermas. Cfr. J. Habermas, “¿Afectan las objeciones de Hegel a Kant también a la ética del discurso? (1986)”, en *íd.*, *Escritos sobre moralidad y eticidad...*, ed. cit., p. 126.

categorías y en todas las fases de su desarrollo, el interés en la organización racional de la actividad humana”», interés que se define por referencia a «la supresión de la injusticia social»<sup>651</sup>. Como decía antes Fernández Buey, que cierto perspectivismo subjetivo sea ineludible no implica que, de esa necesidad, *deba hacerse* virtud; por ejemplo la que, como ocurre con esta corriente “crítica”, pretende formular una *teoría* que, por haber sido configurada según la *tendencia* de cada uno de esos autores, se presenta ya «como momento de una praxis que apunta a nuevas formas sociales»<sup>652</sup>.

En el seno de esa pretensión habita el proyecto hegeliano de *ascender a lo concreto*, por lo que, como veremos luego en un breve comentario a Marcuse, el hecho de que tales pensadores se hayan *acercado* efectivamente a lo “concreto” (o dicho de otro modo: el hecho de que hayan des-velado complejidades reales que se ocultaban en relaciones sociales fetichizadas) ya parece haberles otorgado patente de *teórico-críticos*, esto es, *teóricos* con aptitudes para la «incentivación de prácticas de emancipación»<sup>653</sup>. «El teórico», dice Romero en su reproche a Habermas, «hace de su actividad una aportación, un refuerzo, un apoyo, con el instrumental de que dispone, a uno de los sectores enfrentados en el escenario social». Al mismo tiempo, señala que «la crítica sería fundamentalmente un medio de consecución de hegemonía social para determinados parámetros normativos carentes de institucionalización»<sup>654</sup>. Pero, como bien sabe Romero, la aproximación *teórica* a la praxis no es praxis. Con una paráfrasis de Einstein, Sacristán lo ilustra diciendo que no se puede exigir «que el análisis químico de la sopa sepa a sopa»; pese a lo cual, Romero ha observado que el trabajo intelectual de Marx “faltaba” a la praxis justamente *por abstracto*: «[...] este modo de análisis de lo concreto posee asimismo una limitación fundamental, pues no se ocupa de las mercancías concretas sino de la *categoría social* de mercancía. Esto está exigido por el tipo de proyecto teórico de Marx, a saber, la elaboración de una teoría crítica del capitalismo, que debe trabajar necesariamente con constructos teóricos elaborados»<sup>655</sup>.

---

<sup>651</sup> J. M. Romero Cuevas, “Herbert Marcuse y los orígenes de la teoría crítica. Una aproximación”, en *id.*, *H. Marcuse y los orígenes de la teoría crítica*, Madrid, Plaza y Valdés, 2010, p. 11.

<sup>652</sup> M. Horkheimer, *Teoría tradicional y teoría crítica*, Barcelona, Paidós, 2000, p. 51.

<sup>653</sup> J. M. Romero Cuevas, “Herbert Marcuse y los orígenes de la teoría crítica...”, en *loc. cit.*

<sup>654</sup> J. M. Romero Cuevas, *El lugar de la crítica...*, ed. cit., pp. 217 y 234 respectivamente.

<sup>655</sup> J. M. Romero Cuevas, *Hacia una hermenéutica dialéctica...*, ed. cit., p. 9.



### 2.2.2.2. A vueltas con lo concreto.

La sensación de incomodidad que rodea a quien quiere aprehender *este tipo* de cuestiones metodológicas es palpable; Romero, con quien llevamos a cabo una discusión de matiz (no en vano, funda su crítica a Habermas en lo “formal y abstracto” del método), nos allana el camino: «La insatisfacción con el plano de abstracción» que, por ejemplo, «indujo a Heidegger a practicar una radicalización en dirección a lo fáctico»<sup>656</sup> nos vale ahora para encarar la dificultad de nuestro propio argumento. Desde la crítica hegeliana a Kant, la pretensión de reconducir el proceder abstractivo del intelectual hacia lo *concreto* o *real-existente* ha convivido con un inopinado retorno a lo abstracto, a *totalidades* hipostasiadas u ontologizaciones de la historia<sup>657</sup>: el enfoque lukacsiano de la «cosificación»<sup>658</sup>, el «mundo de la pseudoconcreción» de Kosík, la «sociedad del espectáculo» de Debord<sup>659</sup> o el «individuo administrado» de Marcuse<sup>660</sup> son ejemplos de planteamientos *totalizantes* basados en lo que se considera una *caída*

---

<sup>656</sup> *Ibid.*, p. 10.

<sup>657</sup> Esto es paradigmático: «El progreso de lo abstracto a lo concreto como método materialista del conocimiento de la realidad es la dialéctica de la totalidad concreta, en la que se reproduce idealmente la realidad en *todos sus planos y dimensiones*. El proceso del pensamiento no se limita a transformar el todo caótico de la representaciones en el todo diáfano de los conceptos; sino que en este proceso, es diseñado, determinado y comprendido, al mismo tiempo, el todo mismo». K. Kosík, *op. cit.*, p. 49.

<sup>658</sup> «La esencia de la estructura de la mercancía [...] se basa en que una relación entre personas cobra el carácter de una coseidad y, de este modo, una “objetividad fantasmal” que con sus leyes propias rígidas, aparentemente conclusas del todo y racionales, esconde toda huella de su naturaleza esencial, el ser una relación entre hombres» G. Lukács, *Historia y conciencia de clase*, Barcelona, Grijalbo, 1976, p. 124.

<sup>659</sup> En su *tesis 1*: «La vida entera de las sociedades en las que imperan las condiciones de producción modernas se anuncia como una inmensa acumulación de *espectáculos*. Todo lo directamente experimentado se ha convertido en una representación» y *tesis 2*: «Las imágenes desprendidas de cada aspecto de la vida se fusionan en una corriente común en la cual *resulta ya imposible* restablecer la unidad de aquella vida». G. Debord, *La sociedad del espectáculo*, Valencia, Pre-Textos, 1999, p. 37. O también, *tesis 16*: «El espectáculo somete a los seres humanos en la medida en que la economía los ha sometido ya totalmente. No es otra cosa que la economía que se desarrolla por sí sola. Es el reflejo fiel de la producción material y la objetivación infiel de los productores», y *tesis 27*: «No puede haber libertad fuera de la actividad, y en el marco del espectáculo toda actividad está negada, exactamente igual que la actividad real ha sido enteramente absorbida por la obra de edificación global de ese resultado» *Ibid.*, pp. 42 y 48 respectivamente.

<sup>660</sup> «Cuanto más racional, productiva, técnica y total deviene la administración represiva de la sociedad, más inimaginables resultan los medios y modos mediante los que los individuos administrados pueden romper su servidumbre y alcanzar su propia liberación». H. Marcuse, *El hombre unidimensional. Ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada*, Barcelona, Planeta-De Agostini, 1993, p. 37; y esto otro: «[...] ¿cómo pueden los individuos administrados –cuya mutilación está inscrita en sus propias libertades y satisfacciones y así es reproducida en una escala ampliada- liberarse al mismo tiempo de sí mismos y de sus amos? ¿Cómo es posible pensar siquiera que pueda romperse el círculo vicioso?». *Ibid.*, pp. 279 y s.

generalizada, *que el pensador de turno atribuye a* (y sin quererlo contribuye de ese modo a *inocular en*) toda la sociedad. En los casos citados, se presupone la voluntad crítica de cada autor en su aproximación a lo concreto, pero si (por decirlo con Adorno) *todo* es falso, si *todo* ha sido ya cosificado, espectacularizado o administrado, entonces, por definición, no quedan espacios para la transformación, y sólo la esperanza en una irrupción venida de *fuera*, milagrosa<sup>661</sup>, puede permitirles hablar de sujeto(s) con potencial para cambiar la historia. Así lo expresaba Lukács en el prólogo que redactó en 1967 para la primera edición de Grijalbo de *Historia y conciencia de clase* (de 1923):

«Yo tenía presente, al arbitrar esa fórmula [de la *cosificación de todo*, a la eventual revolución], lo que describe Lenin en *¿Qué hacer?*, a saber, que, a diferencia de la conciencia trade-unionista, de nacimiento espontáneo, la conciencia socialista tiene que llevarse a los trabajadores “desde fuera”, “es decir, desde fuera de la lucha económica, desde fuera de las relaciones entre trabajadores y empresarios”. De este modo lo que según mi intención subjetiva y en expresión de Lenin es resultado del auténtico análisis marxista de un movimiento práctico dentro de la totalidad de la sociedad se convirtió en mi exposición en resultado puramente espiritual y, por lo tanto, en algo esencialmente contemplativo. La mutación de la conciencia “atribuida” en práctica revolucionaria resulta en *Historia y Conciencia de Clase*, si se considera objetivamente el texto, un verdadero milagro»<sup>662</sup>.

En ese mismo lugar, el filósofo húngaro explica que su propuesta giraba en torno a la idea hegeliano-marxista de alienación (desgarramiento, escisión del individuo respecto del colectivo, de la *parte* que debiera reconciliarse con el *todo*) como «cuestión central de la crítica revolucionaria del capitalismo», y que dicha *extrañación* había sido «descubierta y reconocida igualmente por pensadores burgueses y proletarios, situados

---

<sup>661</sup> O una consideración antropológica *ad hoc*: «En el mundo de la pseudoconcreción el lado fenoménico de la cosa, en el que ésta se manifiesta y oculta, es considerado como la esencia misma, y la diferencia entre fenómeno y esencia *desaparece*. [...] Tal ocultación no puede ser absoluta: si el hombre, en general, *busca* la estructura de las cosas y quiere escrutar la cosa “misma”, para que pueda descubrir la esencia oculta o la estructura de la realidad, debe ya poseer necesariamente antes de iniciar cualquier indagación cierta conciencia de que existe algo como la estructura de la cosa, su esencia, la “cosa misma”». K. Kosík, *Dialéctica de lo concreto*, ed. cit., pp. 28 y s.

<sup>662</sup> G. Lukács, “Prólogo” a *Historia y conciencia de clase*, ed. cit., p. XX. Algo parecido ocurre con el maridaje que pretende Dussel entre Marx y Lévinas, donde *lo infinito-otro* interpelaría desde su exterioridad a la *totalidad-siempre-igual-a-sí-misma* (típicamente dialéctica). Para esto, véase la introducción de Eduardo Mendieta en E. Dussel, *Hacia una filosofía política crítica*, ed. cit., pp. 19 y s.

político-socialmente a la izquierda o a la derecha, y en todo caso, reconocida como un problema central de la época en que vivimos». Al margen de si, con la posterior publicación de *Ser y tiempo* (1927), Heidegger planteaba o no una réplica conservadora a *Historia y conciencia de clase*, lo cierto es que, según advierte el propio Lukács, fue aquél quien situó el concepto de alienación (como *caída*) «en el centro de las discusiones filosóficas, posición que no ha perdido todavía, sobre todo a causa de la influencia de Sartre y de sus discípulos y contrincantes»<sup>663</sup>. Pero también ahí, Lukács sentencia contra todo ulterior proyecto *re-unificador* basado en una lógica evolutiva que supuestamente deba verterse sobre lo que sea que se considere fatalmente escindido:

«Hoy no es muy difícil advertir que se mueve íntegramente según el espíritu de Hegel. Su fundamento filosófico último, principalmente, es el sujeto-objeto idéntico que se realiza en el proceso histórico. Ciertamente que en el pensamiento de Hegel la génesis del sujeto-objeto idéntico es de naturaleza lógico-filosófica, pues la consecución del supremo estadio del Espíritu absoluto en la filosofía, con la retrocaptación de la extrañación o alienación, con la vuelta de la autoconsciencia a sí misma, es lo que realiza el sujeto-objeto idéntico. En cambio, en *Historia y Consciencia de Clase* este proceso se supone histórico-social, y culmina en el hecho de que el proletariado, convirtiéndose en sujeto-objeto idéntico de la historia, realiza dicho estadio en su consciencia de clase. Con eso parece que se haya puesto efectivamente a Hegel “con los pies en el suelo”; parece como si la construcción lógico-metafísica de la *Fenomenología del Espíritu* hallara una realización ónticamente auténtica en el ser y en la consciencia del proletariado, cosa que, a su vez, parece dar fundamento a la misión histórica del proletariado de producir con su revolución la sociedad sin clases, de concluir la “prehistoria” de la humanidad. Pero ¿es realmente el sujeto-objeto idéntico algo más que una construcción puramente metafísica? [...] Basta con formular la pregunta de un modo preciso para verse obligado a responder negativamente»<sup>664</sup>.

Si toda crítica a Habermas ha de tomar en consideración que su abstractismo es tanto arbitrario como encubridor de desigualdades, y que además pretende derivar de ello una noción vinculante de deber, la crítica propiamente hegeliano-marxista tiene que asumir,

---

<sup>663</sup> G. Lukács, *loc. cit.*, pp. XXIII y s.

<sup>664</sup> *Ibid.*, p. XXIV.

de igual modo, lo que tiene de místico su propio normativismo (revolucionario o no). Por su parte, y siguiendo a conveniencia la estela que dejaron tras de sí estos pensadores, con la noción de «intersubjetividad íntegra» (sustentada en última instancia en una teoría evolutiva que, veremos, no evita la metafísica) Habermas habría querido sortear ambos escollos, el de una racionalidad alienada en sentido totalizante (y su correlato de una razón posmoderna *que vive de* la caída generalizada) y el de una reunificación entendida en términos histórico-deterministas: su «promesa de lo íntegro» (donde existe voluntad de entendimiento y posibilidad de *reconciliación*) podría volver a ser comprendida, pues, y según él mismo pretende, como *idea regulativa*. Pero esa suerte de “comunicación libre de coacciones” se inserta en un marco abstracto-trascendental (ese *lugar sin lugar* que es, en realidad, bastante preciso: un mundo de la vida politizado a la manera del reformismo keynesiano) donde *no es posible no entrar*, y ello, además de encorsetar un diálogo que debiera fluir sin aprioris (o ideas preconcebidas que coarten el ejercicio efectivo de la capacidad comunicativa del hablante, quien podría cuestionar las condiciones estructurales de ese *marco*), tampoco imprime movimiento a las categorías de la metafísica ahistórica de lo trascendental ni da razón de si se cumple o no la presunta idea regulativa (o, en fin, el *consenso*)<sup>665</sup>.

De hecho, meses antes de publicar *Teoría de la acción comunicativa*, en su entrevista con Honneth y otros defendía que «[c]uando se tiene una teoría de la comunicación no se está obligado a actuar exclusivamente desde el punto de vista de la teoría de la acción o a hablar exclusivamente de los actores, de sus destinos, actos y sufrimientos, sino que también se puede hablar de las propiedades de los mundos vitales en los que se mueven los actores y los sujetos individuales o colectivos». Su desarrollo teórico ha puesto el foco en las «propiedades de los mundos vitales», en ese marco “cuasi”-trascendental que ha necesitado de una peculiar teoría evolutiva que a su vez haga plausible una ética discursiva desde la que no será posible atisbar, esta vez *por ontologizados*, los conflictos vinculados a la propiedad capitalista, *vinculados a una forma social histórica*.

«Por supuesto que tengo quebraderos de cabeza con mi posición en materia de teoría de la evolución –proseguía su diálogo con Honneth-. De un lado se me aparece el fantasma de la II Internacional, de otro lado, el de Luhmann y, en tercer

---

<sup>665</sup> Es decir, *falla tanto lo abstracto como lo deontológico*.

lugar, quizás incluso el fantasma de una filosofía de la historia natural. Esto es lo que hay que evitar. Pero [!] también veo lo que cabe esperar de una teoría, esto es, una teoría que trata de elaborar la lógica evolutiva. [...] En lo que se refiere a los supuestos evolucionistas, me limito a algunos puntos de vista interpretativos de la infraestructura de mundos vitales *posibles* generales, genético-estructurales, y diferenciada. Todavía no he llevado a cabo análisis histórico alguno que funcione con tal instrumental teórico-evolutivo [...]. Remitido al presente, esto es más fácil [...], valoramos sobre todo la bendición realista de las mañanas de Hegel, esto es, la lectura de los periódicos.

*-Honneth:* Por el modo en que expone usted su concepción de sistema y mundo vital, el análisis del presente se limita a considerar sólo en sentido horizontal las fricciones del sistema social, esto es, las fricciones entre mundos vitales y sistemas parciales integrados. Frente a ellas, las dimensiones de un análisis vertical resultan ser muy escasas y no tienen por qué ser así necesariamente puesto que me imagino que con las categorías de usted es posible reelaborar la teoría marxista de las clases, que informa más que los periódicos sobre la realidad social.

*-Habermas:* Es posible que sea preciso establecer una combinación de teoría de clases y análisis de subcultura para poder explicar los desplazamientos actuales de situaciones conflictivas y formas de conciencia; pero no es esto lo que he hecho en mi nuevo libro. Y en tanto esto no se produzca, no tendremos el budín para hacer la prueba»<sup>666</sup>.

Ni Habermas parece querer recoger el guante que le lanza ahí Honneth ni hemos tenido nunca «el budín para hacer la prueba». De todos modos, con una *teoría* así, que para configurarse no ha precisado de «análisis histórico alguno», en rigor está haciéndose *algo más* que «exponer la realidad»: «[e]l reparto de productos acabados requiere [...] unas reglas de interacción que se puedan desligar de las situaciones concretas y establecer con carácter duradero como normas reconocidas o como *reglas de la acción comunicativa* en el nivel de la comprensión lingüística»<sup>667</sup>. Esto, como sabemos, vincula la *comunicación* con el *código* que regula las interacciones estratégicas, esto es, con el derecho, de tal suerte que asistimos a la versión jurídico-*normativa* del *abstractismo*

---

<sup>666</sup> J. Habermas, “Dialéctica de la racionalización”, en *id.*, *Ensayos políticos*, ed. cit., pp. 159-162.

<sup>667</sup> J. Habermas, “La reconstrucción...”, en *id.*, *La reconstrucción...*, ed. cit., p. 133 [cursivas del autor].

*radical* de Habermas, a esa teoría democrático-procedimental con la que quisiera haber *superado* la escisión liberal-decimonónica entre Estado y sociedad civil. Pero aquí el pretendido rigor “abstracto-deontológico” va en detrimento de la sensibilidad por el sufrimiento concreto que atraviesa la *forma histórica* del capitalismo y considera, a la vez, que la *re-unificación (geopolítica)* de lo escindido es ya un hecho:

«[...] en los países capitalistas avanzados –escribía en 1960- el nivel de vida [...] ha subido con todo tan lejos, que el interés por la emancipación de la sociedad ya no puede expresarse inmediatamente en términos económicos. La “alienación” ha perdido su forma, económicamente evidente, de miseria. [...] Ciertamente, la masa de la población, juzgada según su posición objetiva en el proceso de producción, es “proletaria”; no tiene ningún poder efectivo de disposición sobre los medios de producción. [...] Pero, por otra parte, la exclusión de la disposición sobre los medios de producción ya no está ligada con la privación de compensaciones sociales (ingresos, seguridad, educación, etc.), de tal forma que esta situación objetiva tuviera también que experimentarse subjetivamente de algún modo como proletaria. [...] Bajo estas circunstancias, cualquier teoría revolucionaria carece de sus destinatarios [...] hoy en día Marx tendría que abandonar su esperanza de que también la teoría se convertiría en fuerza material tan pronto como prendiera en las masas»<sup>668</sup>.

Lo anterior se dota de un cuerpo teórico-evolutivo veinte años después:

«La introducción de nuevas formas de integración social (por ejemplo, la sustitución del sistema de parentesco por el Estado) requiere un conocimiento de carácter práctico-moral, no un conocimiento técnico-valorativo que se pueda realizar en las reglas de la actuación instrumental y estratégica; esta sustitución no precisa de una extensión de nuestra capacidad de control sobre la naturaleza exterior, sino de un conocimiento que se materializa en las estructuras de interacción. En una palabra: una extensión de la autonomía social frente a la naturaleza interior, que nos es propia. Esto puede mostrarse tomando como ejemplo las sociedades industriales desarrolladas. El progreso de las fuerzas productivas ha conducido a un fraccionamiento diferenciado de los procesos de

---

<sup>668</sup> J. Habermas, “Entre ciencia y filosofía. El marxismo como crítica (1960)”, en *id.*, *Teoría y praxis...*, ed. cit., pp. 216 y s. Cfr., asimismo, J. Habermas, “Apéndice. Reseña bibliográfica...”, en *ibíd.*, p. 429.

trabajo y a una diferenciación –interna a la empresa- de la organización laboral; sin embargo, el potencial cognoscitivo que ha aparecido en esta “socialización de la producción” no guarda parecido estructural ninguno con aquella conciencia práctico-moral inherente a los movimientos sociales que aspiran a una revolucionarización de la sociedad burguesa. Por ello, “el progreso de la industria” no establece, “en lugar del aislamiento del trabajador, su unión revolucionaria”, como afirma el *Manifiesto comunista*, sino que sustituye la antigua organización del trabajo por una nueva»<sup>669</sup>.

Como sabemos, la *historia* (y por lo tanto el sentido de una eventual re-conciliación, que es, en fin, *lo que convertirá en metafísica su apuesta por el consenso*) se escribe según Habermas únicamente por relación, no a las fuerzas productivas (o *trabajo*) sino a las relaciones de producción (o capacidad de adaptación inteligente de quienes pueden *interactuar* con efectividad); pero incluso esas *relaciones* han instituido una suerte de *normativismo trascendental* que no permite la entrada de lo material en la deliberación. La tendencia al *concretismo* de los hegeliano-marxistas, aunque equívoca, era al menos capaz de des-velar desigualdades, particularmente las que provienen del modelo productivo; la crítica de Marx a los economistas burgueses vuelve a ser pertinente:

«Frente al individuo aislado, la distribución aparece naturalmente como una ley social que condiciona su posición en el seno de la producción, dentro de la cual él produce, y que precede por lo tanto a la producción. En su origen el individuo no posee ni capital ni propiedad territorial. Desde que nace está destinado al trabajo asalariado en virtud de la distribución social. Pero el hecho mismo de estar destinado es resultado del hecho de que el capital y la propiedad territorial existen como agentes autónomos de la producción. Si se consideran sociedades globales, la distribución parece desde cierto punto de vista preceder y hasta determinar la producción: aparece en cierto modo como un *fact* pre-económico. Un pueblo conquistador divide al país entre los conquistadores e impone así una determinada repartición y forma de propiedad territorial; determina, por consiguiente, la producción. O bien reduce a los conquistados a la esclavitud y convierte así el

---

<sup>669</sup> J. Habermas, “La reconstrucción del materialismo...”, en *id.*, *La reconstrucción...*, ed. cit., pp. 147 y s. Habermas es ahí ya tan consciente de la necesidad de (re)construir una teoría normativa (socialdemócrata) del Estado, que el interlocutor vuelve a ser el marxismo y la crítica de éste a lo que Marx y Engels llamaron «Consejo de administración que rige los intereses colectivos de la clase burguesa». K. Marx y F. Engels, *Manifiesto del partido comunista* [trad. de W. Roces], Madrid, FIM, 2013, p. 53.

trabajo esclavo en la base de la producción. O bien un pueblo, mediante la revolución, fragmenta la gran propiedad territorial y da un carácter nuevo a la producción por medio de esta nueva distribución. [...] En todos estos casos –y todos ellos son históricos- la distribución no parece estar determinada por la producción, sino, por el contrario, es la producción la que parece estar organizada y determinada por la distribución. Según la concepción más superficial, la distribución aparece como distribución de los productos y de tal modo como más alejada de la producción y casi independiente de ella. Pero antes de ser distribución de los productos, ella es: 1) distribución de los instrumentos de producción; 2) distribución de los miembros de la sociedad entre las distintas ramas de la producción [...]. La distribución de los productos es manifiestamente sólo un resultado de esta distribución que se halla incluida en el proceso mismo de producción y determina la organización de la producción. Considerar a la producción prescindiendo de esta distribución que ella encierra es evidentemente una abstracción huera, mientras que, por el contrario, la distribución de los productos ya está dada de por sí junto con esta distribución, que constituye originariamente un momento de la producción. Ricardo, que se ha esforzado por concebir a la producción moderna en su organización social determinada y que es el economista de la producción *par excellence*, declara precisamente por esa razón que *no* es la producción, sino la distribución, el verdadero tema de la economía moderna. Una vez más se evidencia el absurdo de los economistas, que presentan a la producción como una verdad eterna y relegan la historia al campo de la distribución»<sup>670</sup>.

En principio, un concepto de tipo relacional-social es más respetuoso con la *dinámica* histórica, por lo que un enfoque hegeliano-marxista es más apto para captar *intelectualmente* la conflictividad histórico-social, *también en el mundo del trabajo*; salvo cuando enfrenta tales conflictos con una “praxis” logicizada: una *lógica de la revolución* así concebida lo fiará todo a lo concreto, pero es incapaz de *concretarse*. El drama de la *Teoría Crítica* fue, a este respecto, descubrir que, donde antes habían puesto un *dios lógico* (el *sujeto histórico*, el proletariado, en tanto que destinatario-revolucionario de una teoría de lo concreto), no había nada. Sin embargo, el problema fue de quienes pusieron ahí al ídolo y abrigaron una pretensión *práctica* para un *método*

---

<sup>670</sup> K. Marx, “Introducción general...”, en *íd.*, *Elementos fundamentales* [Grundrisse]..., ed. cit., pp. 16 y s.



*teórico*. A Habermas se le pueden criticar, por decirlo con la fórmula marxiana antes vista, las bases de su *investigación y exposición*, también el compromiso político que las contamina; se le puede criticar el hecho de que presente los conceptos que ha ido abstrayendo de las relaciones sociales como objetos reales *ya irrebasables* de ese mundo, pero, desde el punto de vista de la *teoría*, que es el único que practicaría un intelectual *como tal*, no tiene mucho recorrido criticarlo a partir del simple y exclusivo dato de que funda *su método* en lo formal y abstracto. De hecho, según Sacristán, es el *redescubrimiento de Hegel* en la década de 1850 lo que reconcilia a Marx «con la abstracción, con la globalidad y, *por tanto*, le permite ser un científico». Y añade:

«Marx sabe perfectamente que la ciencia no es transformadora en cuanto a conocimiento sino en cuanto a fuerza productiva. Claro que Marx quiere transformar el mundo, pero como científico a quien pone la ciencia al servicio de algo le llama canalla. Literalmente. [...] Marx sabe que la ciencia como conocimiento transforma sólo al sujeto. Así, indirectamente, puede transformar el mundo. *Marx sabe, además, que él no es sólo un científico. Él es la cabeza de un movimiento revolucionario. Esto es lo que no hay que confundir.* Pero, como científico, sabe muy bien que 2 y 2 son 4 aunque eso sirva a la burguesía. [...] De todos modos, lo que sí es un hecho, lo que sí está absolutamente justificado, es aplicar constantemente la crítica a la ciencia existente»<sup>671</sup> [cursivas añadidas].

O lo que es lo mismo, *aplicar constantemente la crítica a la teoría existente*:

«Nosotros no anticipamos dogmáticamente el mundo –decía Marx en 1843–, sino que queremos encontrar el mundo nuevo a partir de la crítica del viejo. Hasta ahora los filósofos habían tenido lista en sus pupitres la solución de todos los enigmas y el estúpido mundo exotérico no tenía más que abrir su morro para que le volasen a la boca las palomas ya guisadas de la Ciencia absoluta. Ahora la filosofía se ha mundanizado. [...] No es cosa nuestra la construcción de futuro o de un resultado definitivo para todos los tiempos; pero tanto más claro está, en mi opinión, lo que nos toca hacer actualmente: criticar sin contemplaciones todo lo existente; sin contemplaciones en el sentido de que la crítica no se asuste ni de sus consecuencias ni de entrar en conflicto con los poderes establecidos. De ahí que no esté a favor de

---

<sup>671</sup> M. Sacristán, “Coloquio de la conferencia ‘El trabajo científico de Marx y su noción de ciencia’”, en *íd.*, *Sobre dialéctica*, ed. cit., pp. 157 y s.

plantar una bandera dogmática; al contrario: tenemos que tratar de ayudar a los dogmáticos para que se den cuenta del sentido de sus tesis»<sup>672</sup>.

Esto último, que según Buey era lo más parecido a una definición de lo que pudiera ser el “marxismo”, está más cerca del Marx que es *cabeza de un movimiento revolucionario* que del Marx científico. Sobre ello ha insistido Sacristán, quien ha argumentado que construir un discurso a partir de la crítica de otros autores no es lo mismo que edificar una teoría: el *joven-hegelismo* habría aportado a Marx la noción de *ciencia como crítica*, pero “crítica” de todo lo que exista *por escrito*; aun cuando Marx y Engels satirizan en *La Sagrada Familia* esa idea joven-hegeliana según la cual hacer ciencia es enfrentarse con la ciencia ya existente y criticarla<sup>673</sup>, no es hasta los años en que Marx prepara los ingentes manuscritos para la redacción de *El capital* cuando éste empieza a distinguir claramente entre un *tratamiento crítico* y un *tratamiento real o positivo* (científico) de un objeto de estudio cualquiera (y ni siquiera entonces se libró de aquella tendencia)<sup>674</sup>. Si existe una pretensión teórica, entonces el autor debe trabajar necesariamente con *constructos abstractos*, como por ejemplo ocurre con la, según ha enfatizado críticamente Romero, *abstracta* categoría de mercancía. Otra cosa es que, como decíamos antes, el aparato conceptual manejado procure captar la dinámica histórica o, al contrario, retenerla en unos márgenes perfilados transcendentamente.

Es cierto: cuando Romero critica lo abstracto lo hace a favor de un tipo de *hermenéutica no transcendental*; reivindica la *historicidad*, el *perspectivismo* y la vinculación a una *tradicón crítica*, para la cual, y siguiendo al Benjamin de las *Tesis sobre la historia*, el crítico-materialista debe darse a la tarea de «cepillar la historia a contrapelo»:

«La manera corriente de exponer la historia le da mucha importancia a la elaboración de una continuidad. Atribuye valor a aquellos elementos de lo que ha sido que ya han pasado a formar parte de su eficacia ulterior. Se le escapan aquellos pasajes en donde lo transmitido se interrumpe, y junto con ellos también sus

---

<sup>672</sup> Carta de 1843 de K. Marx a A. Ruge, citada en F. F. Buey, *Marx a contracorriente* [eds. S.L. Arnal y J. Mir], Vilassar de Dalt, El Viejo Topo, 2018, pp. 124 y s.

<sup>673</sup> Incluso pareciera que para hacer praxis bastara con *la crítica*. Cfr. K. Marx y F. Engels, *La sagrada familia*, Madrid, Akal, 2013, pp. 73 y s.

<sup>674</sup> Véase el texto ya citado de M. Sacristán, “El trabajo científico de Marx y su noción de ciencia”, ed. cit., especialmente los epígrafes “La inspiración joven-hegeliana” y siguientes.

asperezas y picos, que son los que ofrecen un punto de apoyo a aquel que quiere llegar más allá de lo transmitido»<sup>675</sup>.

Con lo anterior quiere decirse que, a diferencia del tratamiento que harán de ella Gadamer y el propio Habermas, la tradición (eticidad) no puede ser vista como algo monolítico y *totalizado*: el *historiador crítico de las ideas* debe asumir como suya la perspectiva de quienes han sido excluidos del relato hegemónico-dominante para, consecuentemente, dar testimonio de una “tradicción de los oprimidos”<sup>676</sup>: si para algo acude el historiador al pasado es para nutrir su crítica al presente con el recuerdo de los esclavizados, explotados, excluidos u oprimidos; en una palabra: de las víctimas. «El sujeto que escribe la historia», dice todavía Benjamin, «es por derecho propio aquella parte de la humanidad cuya solidaridad abarca a todos los oprimidos»<sup>677</sup>. Por ello, para el uso que Romero quiere darle a la hermenéutica de *lo concreto*, lo fundamental será el aprendizaje crítico-transformador que emana de las “creaciones” que pueblan el mundo circundante (*Umwelt*) y que el discurso de la propia época ha querido oscurecer.

«La cuestión no es –aclara Romero– que los productos objeto de interpretación no sean intencionales (evidentemente que lo son: productos industriales, objetos culturales, obras de arte son claramente intencionales), sino que el plano en el que es tematizado y descifrado su sentido (que en estos autores es fundamentalmente *político*) no corresponde al de la intención de su producción. Los objetos de la interpretación son intencionales pero no en relación al sentido que esta hermenéutica pretende descifrar. No deben ser entendidos como textos producidos para transmitir o comunicar tal sentido. [...] El plano de sentido al que apunta y explicita en su trabajo interpretativo no remite [...] sino al plano de lo histórico-epocal real: la signatura problemática de la propia época»<sup>678</sup>.

En su aproximación a “lo concreto”, Romero<sup>679</sup> entiende que las interpretaciones hermenéuticas de tales “creaciones espirituales” son más *operativas* que las

---

<sup>675</sup> W. Benjamin, *Tesis sobre la historia y otros fragmentos* (ed. Bolívar Echeverría), México DF, Ítaca/UACM, 2008, p. 95 [Ms-BA 473].

<sup>676</sup> *Ibid.*, p. 43 [Tesis VIII].

<sup>677</sup> *Ibid.*, p. 76 [Ms-BA 484].

<sup>678</sup> J. M. Romero Cuevas, *Hacia una hermenéutica dialéctica...*, ed. cit., pp. 13 y s.

<sup>679</sup> Agradecemos otra vez su generosa disposición al diálogo, también en la fase avanzada de la tesis.

categorizaciones del propio Marx porque su significado histórico «es tematizado a partir de un interés explícito por impulsar procesos de ilustración práctico-política en una dirección emancipadora. Se trata de un sentido iluminador de la praxis política del colectivo social oprimido, en tanto que inervador de la acción políticamente transformadora o generador de una comprensión crítica de la sociedad existente».<sup>680</sup> Y es verdad que, con ese instrumental, puede llevar a cabo un trabajo *interpretativo* para «tratar de pensar una forma de crítica social capaz de hacerse cargo de su situación de partida y, en virtud de ello, capaz de un cuestionamiento radical del marco social». Sin embargo, tiene que quedar claro que eso no es ya hacer teoría (que ni siquiera una *crítica inmanente* está siendo propiamente teoría); es un pensamiento político que, en el peor de los casos, ha confundido su (por otro lado encomiable y necesario) afán historizador con el deseo (nada provechoso) de descubrir un hilo lógico en el devenir histórico; las *huellas de la razón en la historia*, como hubiera dicho, aunque con otro signo político en mente, el propio Habermas. En el mejor de los casos, estamos ante el programa de intervención público-política de un autor que, como por ejemplo Romero, emplea para tal fin una *hermenéutica de lo concreto* que, si bien ni puede ni pretende convertirse en una ciencia o teoría de lo concreto, sí deberá sostenerse en una teoría del capitalismo que, para el caso, probablemente será otra vez de matriz marxiana<sup>681</sup>.

---

<sup>680</sup> *Ibid.*, p. 14.

<sup>681</sup> «El proceder crítico de Marx se articuló por tanto en un doble nivel. Como crítica de la economía política burguesa que, a partir de sus propios principios teóricos, por un lado, lleva a su acabamiento su pretensión de comprender con rigurosidad la economía capitalista pero, con ello, por otro lado, provoca una transformación teórica a partir de la cual la economía política tradicional aparece como empantanada ideológicamente en las formas de apariencia social necesaria del capitalismo. En un segundo nivel, la crítica de Marx es crítica inmanente del capitalismo mismo, en el sentido de que a partir de su dinámica necesaria propia muestra las contradicciones inherentes a tal sistema y sus tendencias internas a la crisis y a la disfuncionalidad estructural. Es crítica inmanente porque a partir de la dinámica inherente al capitalismo se muestra cómo genera las condiciones históricas para una formación social capaz de cancelar [aufhebung] la explotación y cómo esta generación de condiciones que lo trascienden en una dirección emancipadora constituye a su vez el factor de desequilibrio intrínseco al capitalismo, desencadenante de la crisis». J. M. Romero Cuevas, *El lugar de la crítica...*, ed. cit., pp. 169 y s. Es verdad que el capitalismo *genera* condiciones, pero son condiciones que valen para cualquier cosa; y eso, más que del análisis crítico, depende de la *lucha*, como sugirió Habermas en un pasaje del *apéndice* de 1957 (!) publicado en *Teoría y praxis* y que nosotros citamos al final de 2.1.3: «La teoría marxiana de la crisis, [...] revelando también en este aspecto su objetivismo, ni siquiera considera la posibilidad de que sus pronósticos pudieran mover no sólo a los proletarios en su resolución revolucionaria, sino también a los capitalistas en su resolución antirrevolucionaria, llevándoles a dirigir el proceso económico cada vez más con voluntad y conciencia, y a introducir con ello en el propio capitalismo, a fin de conservarlo, elementos de una racionalización que Marx creía reservados a la organización socialista de la sociedad».

Si el pensador de turno quiere que su teoría «se apodere de las masas», y a menos que uno quiera instalarse en el *anti-racionalismo* (que es, como aún veremos, el *lugar* donde Sacristán ubica a Heidegger), entonces no tiene sentido la *recusación de la abstracción*: a este respecto, política y teoría se juegan en planos distintos. El Marx *crítico* lo decía así en 1843: «[...] la crítica de la filosofía especulativa del derecho no se agota en sí misma, sino en tareas para cuya solución sólo existe un medio, la práctica»<sup>682</sup>. Y más enfáticamente: «la fuerza material debe ser abatida por la fuerza material»<sup>683</sup>. El problema surge cuando el teórico que, más o menos confesadamente, quiere ver transformado su pensamiento «en fuerza material» que «se apodera de las masas» entiende que, *por el sólo hecho de interesarse por la revolución política*, lo suyo se ha convertido ya en esa suerte de *teoría-práctica* que ha dado en llamarse *teoría-crítica*. Eso es, justamente, lo que para Lukács era un “milagro”, una re-unificación o identificación hegeliana de *sujeto de conocimiento y objeto de conocimiento*. «¿Serán las necesidades teóricas –escribía todavía Marx- directamente necesidades prácticas?», a lo que respondía aludiendo primero a la condición de que el pensamiento deje de ser pura especulación (como lo era paradigmáticamente la filosofía alemana de su tiempo) y se ocupe *conceptualmente, categorialmente* de las relaciones sociales reales; y, en segundo lugar, apelando a la voluntad política de romper con lo que eventualmente tengan de opresoras dichas relaciones. Que ambas vertientes (*teoría y crítica-política*) deban o no *re-unificarse* (filosofía *suprimida y realizada* a un tiempo, por decirlo con el joven Marx) será cuestión metafísica que en efecto empantañará la dialéctica futura, pero eso no tiene nada que ver con el hecho de que, como teórico, *aproximarse a la realidad* quiere decir *aproximarse abstractamente*. El actor político querrá legítimamente transformar la realidad; pero, sin lo abstracto, *se aleja* del pensamiento.

### 2.2.2.3. Hermenéutica para romper con Hegel y volver a Kant.

El caso de Habermas es otro y tiene más que ver tanto con una *mala abstracción* como con un *compromiso político* que perpetúa las desigualdades. La deriva que tomó la

---

<sup>682</sup> K. Marx, *Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel* [Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie], Bs. As., Ediciones Nuevas, 1965, p. 29.

<sup>683</sup> *Ibid.*, p. 30.

crítica de Hegel a Kant hubiera debido servir para *re-pensar* la comprensión que se forma el teórico respecto de lo histórico, de lo social-conflictivo y de la eventualidad del cambio económico-político. Sin embargo, como venimos sugiriendo hace rato, en esa tarea Habermas se ha apoyado en la hermenéutica procedente de Heidegger, lo que a la postre ha de traer al filósofo de regreso a Kant<sup>684</sup>. Buena parte de lo que llevamos dicho puede ilustrarse ahora acudiendo al joven Marcuse, quien maduró sus primeros textos de filosofía “concreta” (o filosofía que se quiere atenta a los hechos que se desarrollan en la historia, y a sus condicionantes) a la sombra de lo que por entonces, y de acuerdo con la narración autobiográfica de Lukács, Heidegger puso sobre la mesa:

«La forma específica de tesis, antítesis y síntesis tiene –quizá ya en Hegel, pero seguro en Marx- el sentido de hacer justicia ya en la metodología a la necesidad inmanente del movimiento histórico. Esta necesidad inmanente de la historia, que pertenece al carácter fundamental de la historicidad, encuentra su expresión más clara en que las causas del movimiento histórico desde lo existente hacia lo venidero residen ya completamente en lo existente mismo y sólo se desarrollan desde él. Sólo así queda descartado por principio todo impulso e intervención trascendentes, supra o extrahistóricos. Pero en tanto que este desarrollo sólo se cumple a través de la acción (histórica) del ser humano, lo venidero se vuelve siempre “negación de lo existente”. Recordemos cómo Heidegger muestra que la

---

<sup>684</sup> La “hermenéutica de la facticidad” de Heidegger arranca en oposición a una fenomenología con pretensiones objetivadoras que no ha sabido quitarse el ropaje de lo trascendental. Discípulo de Husserl, Heidegger quiso guiar su investigación con mayor coherencia que aquél, quien se acercaba a “las cosas mismas” por mediación de una conciencia intencional revestida aún de transcendentalidad. Acudió al diseño de una estructura ontológica (los *existenciaríos*) para elucidar la *pre-comprensión* de la existencia, es decir, la situación hermenéutica constitutiva de todo ser ubicado (de todo *ente*). El modo en que Heidegger «aclara» lo anterior pasa por asumir que «la constitución fundamental del ser de los entes» es su *historicidad*: lo esencial de todo ente ubicado *en la historia* es, justamente, su ineludible historicidad. Pero eso compromete a la hermenéutica con un *fundamento ontológico*, de modo que, aunque hablemos de «temporalidad», estamos de vuelta a las categorías trascendentales y no a un verdadero *movimiento de lo fáctico real*; es la voz de Kant alzándose contra la dialéctica de inspiración hegeliana: «[No] es, por ejemplo, lo primario filosóficamente una teoría de la formación de los conceptos en la historiografía, ni la teoría del conocimiento historiográfico, pero tampoco la teoría de la historia como objeto de la historiografía, sino la exegesis del ente peculiarmente histórico [el *Dasein*], en punto justamente a su historicidad. Así, estriba también el aporte positivo de la *Crítica de la Razón Pura* en haber acometido el poner de manifiesto lo que es inherente a una naturaleza en general, y no en una “teoría” del conocimiento. Su lógica trascendental es lógica material apriorística del dominio del ser llamado naturaleza». M. Heidegger, *Ser y tiempo*, [trad. de José Gaos], Barcelona, RBA Coleccionables [de la edición de FCE], 2004, § 3, p. 48. Ahora volvemos a esto.

resolución, consciente del destino, hacia la existencia propia sólo es posible como “revocación” del pasado, cuyo dominio se le opone como estado de caída»<sup>685</sup>.

El concepto de *historicidad* de Heidegger será importante para la lectura de Marcuse de lo que, por entonces, considera un marxismo desvirtuado «que evita tomar decisiones»:

«Para la mirada dirigida a la totalidad del *Dasein* histórico se trata en la misma medida de los fundamentos de la existencia como de su situación concreta, en la que la dialéctica encuentra su aplicación como praxis revolucionaria. Todo desgarramiento de esta totalidad en teoría y praxis, en tanto que modos de comportamiento basados en diferentes fundamentos ontológicos, contradice la estructura esencial de la historicidad»<sup>686</sup>.

Merced al instrumental que le brinda la *analítica existencial*, cree hallarse ante un «nuevo comienzo filosófico desde el cual va a poder reinterpretarse el estatuto del materialismo histórico, de manera que éste quede sustentado filosóficamente y sea regenerada su capacidad de impulsar una práctica revolucionaria»<sup>687</sup>. El joven Marcuse entendió que para explicar *dialécticamente* la mutabilidad de las relaciones sociales tenía que partir de aquel «estado de caída» *históricamente necesario* para, posteriormente y *desde ese lugar concreto*, motivar una “acción necesariamente revolucionaria” que, en terminología heideggeriana, permitiera, en tanto que «negación de lo existente», el tránsito de la existencia humana «impropia» a la existencia «propia»:

«El método dialéctico tiene como único a priori a la historia, que capta en cuanto ser de la existencia [*Dasein*] humana misma. El ser social con sus formas y configuraciones es para él un objeto esencialmente histórico, cuya realidad es constituida a través de la totalidad del acontecer en cuanto realidad viva. La diferencia esencial entre el método trascendental y dialéctico reside en que aquél se dirige a posibilidades y este a realidades; aquél, a un análisis del conocer y este, a

---

<sup>685</sup> H. Marcuse, “Contribuciones a una fenomenología del materialismo histórico (1928)”, en J. M. Romero Cuevas, *H. Marcuse y los orígenes de la teoría crítica*, ed. cit., p. 107.

<sup>686</sup> *Ibid.*, p. 108.

<sup>687</sup> J. M. Romero Cuevas, “Herbert Marcuse y los orígenes de la teoría crítica...”, en *ibid.*, p. 22.

un análisis de la realidad; en que aquél apunta a una fundamentación teórica de la realidad y este, a una transformación práctica de la realidad»<sup>688</sup>.

Lo que todavía no ha advertido ahí Marcuse es que la *dialéctica concreta* a la que se refiere<sup>689</sup> sólo echa a andar *dentro* de un marco de referencia transcendental, de un *juego* cuyas reglas ni tienen historia ni admiten cambios. Atendiendo a la «dimensión de la historia humana», el joven *crítico* no sólo cree haber identificado el motivo *real-social* que subyace a la vinculación del productor con su producto y que hubiera podido servir a la desarticulación del fetichismo de la mercancía<sup>690</sup>; también ha *ontologizado* el trabajo como «ser de la realidad humana misma» y ha elevado, con ello, el grado de abstracción de los procesos descritos: «Solamente en el trabajo se hace realidad el hombre como ser histórico, logra su nivel determinado en el acontecer histórico»<sup>691</sup>.

«Esta situación del trabajo dada previamente (y solamente ella) coloca al individuo –sigue Marcuse- de una vez para todas en una “posición” a partir de la cual le está dada la posibilidad de existencia, de aceptación o de alteración de su situación. Antes y fuera del trabajo –es decir, antes y fuera de la praxis al servicio de la producción y reproducción-, la existencia humana puede tener muchas posibilidades y no realizar ninguna; por el trabajo se sitúa el hombre dentro de un determinado círculo de posibilidades: su existencia ha recibido una “posicionalidad” histórica»<sup>692</sup>.

---

<sup>688</sup> H. Marcuse, “¿Un marxismo transcendental? (1930)”, en J. M. Romero Cuevas, *Herbert Marcuse. Entre hermenéutica y teoría crítica: artículos 1929-1931*, ed. cit., p. 81.

<sup>689</sup> «Si la dialéctica se funda en la historicidad y solo es propiamente histórica la existencia [*Dasein*] humana, de manera que ésta existe solo como histórico-concreta [...], entonces la dialéctica solo puede encontrar su pleno sentido en la historia concreta de la existencia [*Dasein*] humana (historia en el sentido propio de la palabra). Se convierte en dialéctica concreta». H. Marcuse, “Sobre el problema de la dialéctica, I (1930)”, en *ibid.*, p. 102.

<sup>690</sup> «Lo que sucede con los objetos trabajados, elaborados, no tiene lugar ya en la dimensión de la “naturaleza”, de la materialidad, etc., sino en la dimensión de la historia humana; y, sin embargo, este acontecer objetivo es distinto, es otro que el de la existencia humana misma. Lo que sucede con la mercancía producida, con la fábrica puesta en funcionamiento, con las tierras urbanizadas, sucede en el espacio y el tiempo de una vida histórica, en un acontecer histórico». H. Marcuse, “Acerca de los fundamentos filosóficos del concepto científico-económico del trabajo (1933)”, en *id.*, *Ética de la revolución*, Madrid, Taurus, 1969, p. 37.

<sup>691</sup> *Ibid.*, p. 38.

<sup>692</sup> *Ibid.*, p. 39.



Tal *modo* de imprimir movimiento a la historia es, no sólo abstracto, sino *transcendentalmente* abstracto. Y es también *místicamente* revolucionario, en tanto que, como ocurrirá con Heidegger, el teórico cree posible dilucidar *cuándo* se está ante una “situación verdadera o propia” y *cuándo*, ante una “situación falsa o impropia”<sup>693</sup>. Digamos, pues, así sea con algo de brocha gorda, que hemos pasado de la crítica a la arbitrariedad de la abstracción en materia histórico-social, a una mayor abstracción, omniabarcante, con la que se pretende modificar o alentar (o incluso dejar como está) el curso de la historia: Marx y la “inversión” de la dialéctica hegeliana; Heidegger y la hermenéutica de la facticidad, que vincula necesariamente el acceso a «la vida fáctica» con la tematización de la cuestión del método (por supuesto, ontológico<sup>694</sup>); «al efecto», dice, «de orientarnos iluminando un trecho del camino»<sup>695</sup>, pero sirviendo en realidad al encapsulamiento de la historia en los márgenes de la *interpretación hermenéutica*:

«Fenomenología es, pues, un peculiar *cómo de la investigación*. Los objetos llegan a determinarse tal como ellos mismo se dan. La indagación se ocupa en lograr la actualización de la cosa. Se propone con esto una vía que la hermenéutica de la facticidad trata de seguir. Los objetos deben tomarse tal como ellos en sí mismos se muestran, es decir, tal como aparecen ante un *determinado mirar*. Ese mirar surge de un estar-orientado en ellos, de un estar ya familiarizado con lo ente»<sup>696</sup>.

Esto es: el filósofo guía su argumento desde lo que parece un *dialéctico respeto* hegeliano por las determinaciones objetivas de “las cosas”; no obstante, se lo lleva hacia la elucubración de ese saber *pre-teórico* en que, según la hermenéutica, ineludiblemente *estamos* en tanto que seres en el mundo (*Dasein*)<sup>697</sup>, y al que la *crítica histórica radical* del propio Heidegger enfrentará *sólo como* reflexión acerca de lo verdadero o aparente de una tradición, que resultará también ineludible y, por ello, *sin más historia*:

---

<sup>693</sup> Cfr. H. Marcuse, “Sobre la problemática de la verdad del método sociológico: *Ideología y utopía* de Karl Mannheim. (1929)”, en J. M. Romero Cuevas, *Herbert Marcuse. Entre hermenéutica y teoría crítica: artículos 1929-1931*, ed. cit., pp. 48-51.

<sup>694</sup> Cfr. Ángel Xolocotzi Yáñez, *Fenomenología de la vida fáctica. Heidegger y su camino a Ser y tiempo*, México D.F., Plaza y Valdés, 2004.

<sup>695</sup> M. Heidegger, *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, Madrid, Alianza Editorial, 2011, p. 103.

<sup>696</sup> *Ibid.*, pp. 98 y s.

<sup>697</sup> Decía Sacristán a este respecto: «La descripción fenomenológica de la existencia muestra que ésta aporta siempre consigo un “lugar”; la constitución fundamental de la existencia es un ser-en-el-mundo. Este dato fenomenológico viene significado por el tecnicismo *estar (Dasein)*». M. Sacristán, *Las ideas gnoseológicas de Heidegger*, Barcelona, Crítica, 1995, p. 37.

«La situación de una ciencia en cada momento responde al estado concreto de las cosas. El mostrarse de éstas puede que resulte ser un aspecto tan asentado por la *tradición* que ni siquiera sea posible reconocer lo que de impropio tiene, y se lo tenga por verdadero. [...] Se trata de llegar a aprehender la cosa libre de encubrimientos, superando el punto de partida. Para ello es necesario sacar a la luz la historia del encubrimiento. Hay que remontar la tradición del cuestionar filosófico hasta las fuentes del asunto. Hay que desmontar la tradición. [...] Desmontando críticamente la tradición no queda posibilidad alguna de extraviarse en problemas que sólo en apariencia sean importantes. “Desmontar” quiere decir aquí: retorno a la filosofía griega, a *Aristóteles*, para ver cómo lo que era originario decae y queda encubierto, y para ver cómo nosotros estamos en medio de esa *caída*. En correspondencia a nuestra posición se trata de volver a configurar de nuevo la posición originaria, es decir, una posición que en correspondencia a una situación histórica diferente es otra y, sin embargo, la misma»<sup>698</sup>.

Con Heidegger tenemos un ejemplo preclaro de cómo la crítica al “abstractismo” y a sus “ocurrencias” puede acabar tropezando con mayores niveles de profundidad abstractiva:

«Kant –decía Sacristán– presenta la revolución aportada por el giro de pensamiento transcendental como fraguada al hilo de una reflexión sobre un ejemplo, de una “ocurrencia” concreta, y tiene en más de un momento conciencia del elemento de renuncia científica y filosófica que hay en el transcendentalismo, [mientras que] Heidegger puede asegurar que el supremo principio transcendental de identificación de experiencia y experimentado [de sujeto y objeto de conocimiento] “no es ningún principio obtenido por inferencia y que haya de ser puesto como válido si es que la experiencia tiene que ser ella misma válida”. No: el principio viene autorizado por la patencia de la descripción fenomenológica; es “expresión [...] del más originario conocimiento fenomenológico”»<sup>699</sup>.

---

<sup>698</sup> M. Heidegger, *Ontología...*, ed. cit., pp. 99 y s. Cfr. M. Heidegger, *Ser y tiempo*, ed. cit., § 6, p. 62. Volveremos a esto en 2.2.3 con el diálogo que mantuvo Habermas con Gadamer.

<sup>699</sup> M. Sacristán, *Las ideas gnoseológicas de Heidegger*, ed. cit., pp. 120 y s.

Esa radicalización (o mistificación) de la fenomenología en clave *hermenéutica de la existencia* se aleja de la conflictividad histórica y anula cualquier comprensión del eventual cambio<sup>700</sup>. Alfred Schmidt, en su crítica al joven Marcuse, lo expresaba así:

«La tesis de que el hombre es un ser de existencia histórica implica para Heidegger la cuestión de las “condiciones ontológicas de la historicidad” [...]. Como es sabido, *Sein und Zeit* intenta dar respuesta a esa cuestión mediante un detallado análisis de la “temporalidad”. La temporalidad es “condición de la posibilidad de la historicidad” en cuanto “sentido de la cura”, determinado como “totalidad entitativa del estar” –todo lo cual manifiesta el carácter de filosofía trascendental que tiene en ese punto la filosofía de Heidegger-; y la historicidad es a su vez la condición de la posibilidad de una historia material. [...] Algo que es inextirpablemente óntico, se hincha vanidosamente, una vez desmaterializado por los procedimientos filosóficos, hasta presentarse como ontológico. La “analítica existencial” de Heidegger sucumbe a lo que Dilthey, anticipándose críticamente a su heredero, había llamado una “vacía metafísica de la historia”, una metafísica que prescinde elegantemente de su sujeto colectivo y [...] se imagina pensar así “más originariamente”, entrar en un medio más concreto»<sup>701</sup>.

El *esquematismo trascendental* de Kant estaba planteado como solución al problema de «la relación entre la categoría y la multiplicidad sensible» (versión kantiana de la *querella* medieval entre el *universal* –concepto- y los *particulares* –ejemplares reales), pero ahí lo polémico no era específicamente el hecho de darle más peso al *concepto*, a lo *abstracto*, sino, además pero sobre todo, la ruptura con un pensamiento de tipo

---

<sup>700</sup> Cfr. J. M. Romero Cuevas, *Crítica e historicidad...*, ed. cit., p. 53.

<sup>701</sup> A. Schmidt, “Ontología existencial y materialismo histórico en los escritos de Herbert Marcuse”, en J. Habermas (dir.), *Respuestas a Marcuse*, Barcelona, Anagrama, 1969, pp. 22 y ss. El propio Marcuse admitió, por ejemplo en esta conversación de 1977 con Habermas, la inviabilidad para el marxismo de *asumir* a Heidegger: En *Ser y tiempo* «se hablaba del “Dasein”, de la “existencia”, del “hombre”, de la “muerte”, de la “angustia”. Esto parecía que nos iba bien. Duró aproximadamente hasta 1932. Entonces nos dimos poco a poco cuenta –y hablo en plural porque realmente no fue sólo un proceso individual- de que esa concreción era bastante errónea. Lo que había hecho Heidegger era en lo esencial sustituir las categorías trascendentales de Husserl por sus propias categorías trascendentales, esto es, sublimar de nuevo conceptos aparentemente tan concretos como existencia o angustia en conceptos malamente abstractos. [...] -Habermas: Cuando se examina a Heidegger a partir de un espectro de intereses marxista lo que parece, más bien, es que nos encontramos ante el desarrollo de un sistema conceptual trascendental o cuasitrascendental, precisamente fundamental-ontológico, para la condición *de* la historia, para la historicidad, pero no tanto para la comprensión de un proceso histórico material. -Marcuse: Sí, en Heidegger. En el tratamiento de la historicidad se volatiliza la historia». J. Habermas et al., *Conversaciones con Herbert Marcuse*, Barcelona, Gedisa, 1980, pp. 13 y s.

relacional que fuera dinámico y lograra captar las complejidades de lo real-social, es decir, la ruptura con un pensamiento *dialéctico* en el sentido que posteriormente reivindicarían Hegel y Marx. Ambos, transcendentalismo (el de Kant o el de Heidegger<sup>702</sup>) y dialéctica, son *necesariamente* pensamiento abstracto, pero el enfoque transcendental, estático, fijista y endémicamente arbitrario, no verá los conflictos ni querrá oír hablar de cambios en la realidad social. Según enseñaba Sacristán en una tesis doctoral que, por razones obvias, sólo llegó al Heidegger de 1957, en el pensamiento de éste «no hay términos o miembros de la relación, ni hay relación misma. [...] Hay Acaecer, *toda distinción* consecuente en cuyo seno *es recaída en un tipo de pensamiento recusado por Heidegger*. En términos gnoseológicos, esto significa: *el rasgo esencial del pensar de Heidegger es la recusación de la abstracción*»<sup>703</sup>.

«Heidegger –añadía Sacristán-, efectivamente, ha dado un paso adelante en la formulación de ese pensamiento [transcendental]. [...] Lo transcendental es histórico. *Cada* transcendentalidad es concreta e histórica. El pensamiento descubre la historicidad absoluta, la esencia o posibilidad de la historicidad, no en la concreción de cada transcendentalidad, sino en el temporal ámbito de juego en el que se juega la historia. Ese ámbito es la instancia absoluta de lo transcendental, el medio en que las transcendencias son históricamente, mientras que cada una de éstas es, en cada caso, el ámbito en que se mueve el método transcendental en sentido kantiano. El temporal ámbito de juego, en cambio, la instancia absoluta de lo transcendental, es el “lugar del estar”, el “vehículo transcendental»<sup>704</sup>.

---

<sup>702</sup> «La identidad transcendental de conocimiento científico y conocimiento vulgar –de conocimiento científico y de todo conocimiento- se basa, en Kant, en una concepción esencialista y fijista del hombre. [En Heidegger, en cambio,] no hay temporalidad pura, sino siempre modos temporales». M. Sacristán, *Las ideas gnoseológicas de Heidegger*, ed. cit., pp. 125 y s.

<sup>703</sup> *Ibid.*, p. 161. Según Sacristán, lo dicho «es ya así en la época de *Sein und Zeit*. El que el lenguaje de *Brief über den “Humanismus”*, de los *Holzwege* o de *Identität und Differenz* y *Der Satz vom Grund* sea “más mitológico” que el de *Sein und Zeit* no obsta para que éste lo sea ya grandemente. Pensamiento mítico es pensamiento hipostatizador. ¿Qué tiene entonces de menos mitológico *la Cura* –término tomado de la fábula de Higinio- que *el Acaecer* o *el Juego*? Seguramente nada. Por eso hay que conceder a Heidegger que “permanece decidido en la originaria determinación”. Su pensamiento actual es –como según Heidegger el concepto aristotélico de filosofía- “una libre consecuencia del anterior pensamiento”. Una “libre consecuencia” es el modo de continuidad de un pensamiento que no reconoce la coherencia lógica, que vive propiamente de lo mítico, de la hipostatización de lo no concreto, en la recusación de la abstracción». *Ídem*.

<sup>704</sup> *Ibid.*, pp. 166-171. Acerca de la vuelta de tuerca practicada sobre el transcendentalismo por la analítica existencial, cfr. H. G. Gadamer, *Verdad y método*, I, Salamanca, Sígueme, 2007, pp. 319 y ss.

El *lugar* se “concreta” en un *verbo mundanizado*, un lenguaje (una tradición o *acepción* del mundo) que a su vez articula la comprensión del Ser: «El lenguaje –proseguía Sacristán– es la constitución histórico-concreta de lo transcendental. Lenguaje es transcendental concreto, mundo»<sup>705</sup>. Lo transcendental en Heidegger es, así, una *concreción existencial* (una *situación* hermenéutica) de lo que es *esencial* (en tanto que ontológico): no la coseidad, sino la *temporalidad*<sup>706</sup>. «La historicidad heideggeriana es la presencia “paralela y simultánea” de destinos diversos», esto es, de *lenguajes*, de *mundos*, que expresan, a modo de *concreciones*, la esencialidad del tiempo, de lo temporal como *lugar* (ontológico): «“El camino de la historia del Ser” no discurre. No es, en rigor, un camino, sino un “lugar”»<sup>707</sup>. Ese lugar, *en tanto que Ser*, se replica *entitativamente* en lenguajes-lugar que son marcos de pensamiento categorial ineludibles, esto es, *transcendentales*; “concretos”, pero fijos y estáticos otra vez<sup>708</sup>.

«Ése es el punto –acota Sacristán– en que Heidegger se separa de la concéntrica historicidad, también estática, del pensamiento de Hegel. Heidegger ha dicho expresamente que una de las diferencias esenciales entre su pensamiento y el de Hegel es que él no busca, como Hegel, “superación” (*Aufhebung*), sino que practica un “paso atrás”. Ciertamente el paso atrás no lleva a Heidegger hacia algo ya dicho por la tradición, sino precisamente a “lo no pensado” en ella, en el sentido de necesariamente implicado por lo pensado en ella»<sup>709</sup>.

En Heidegger (quien, como después Habermas, se ha servido de Hegel para regresar a Kant) *lo implicado por la tradición* tiene un *sabor inmanentista* que permite al filósofo sentirse conectado con el curso de la historia, pero (como también hará, consecuentemente con su kantismo, Habermas) ha utilizado lo anterior para quedarse y afirmarse kantianamente *en el lugar autosuficiente* de su tradición; porque *todo tiempo ubicado es ya transcendental*. Lo expresará Gadamer con la nitidez de un discípulo:

---

<sup>705</sup> M. Sacristán, *Las ideas gnoseológicas de Heidegger*, ed. cit., p. 191.

<sup>706</sup> Cfr. J. M. Romero Cuevas, *Crítica e historicidad...*, ed. cit., p. 55.

<sup>707</sup> M. Sacristán, *Las ideas gnoseológicas de Heidegger*, ed. cit., p. 246.

<sup>708</sup> «El *Dasein* carece de autonomía. La *primacía* recae en el acontecer de la tradición, respecto del cual lo que puede hacer el *Dasein* es *elegir* su héroe. La vivencia de esta relación con el acontecer no disponible de la tradición del propio pueblo es entendida consecuentemente por Heidegger como *destino* y el carácter nacional de esta relación de un pueblo determinado con su propia tradición como *destino común*». J. M. Romero Cuevas, *Crítica e historicidad...*, ed. cit., pp. 61 y s.

<sup>709</sup> *Ibid.*, p. 247. Volvemos a esto en 2.2.3 con el debate Gadamer-Habermas sobre tradición y reflexión.

«Como corresponde a nuestra historicidad, nunca se desata el lazo vital que une la tradición y el origen con la investigación crítica. El que intenta despojarse de su propia individualidad como presunto espectador de la historia universal [...] sigue siendo hijo de su tiempo y vástago de su patria. Ni el filólogo ni el historiador pueden conocer estas condiciones de su propia comprensión, que les preceden y son también las condiciones previas a su autocontrol metodológico»<sup>710</sup>.

En el anterior apartado anotábamos el carácter paradójico que, a juicio de Romero Cuevas, surge cuando Habermas sostiene en *Teoría de la acción comunicativa* que «la actitud del participante en el mundo de la vida, del miembro de una sociedad comprometido vitalmente con ella, interesado y preocupado por la vida social, desembocaría en una epistemología acrítica mientras que, por el contrario, la actitud del observador externo, no implicado, neutro, objetivante, aportaría la base que conferiría a la ciencia social su alcance crítico»<sup>711</sup>. Por lo que llevamos visto, podemos decir, más bien, que el lado crítico presuntamente aportado según Habermas por el observador externo es lo que Gadamer está negando ahí y que Habermas, de hecho, reivindicó junto con Apel merced a la posibilidad de una *crítica ideológica*: la crítica de Habermas a Gadamer, como veremos en el próximo punto, no se ocupa del sufrimiento *concreto* derivado del *sistema* económico o del *sistema* político (esto es, en ningún momento, ni antes ni después de la década de 1960, defendió Habermas la virtualidad de algo así como una epistemología crítica por el lado del participante en el mundo de la vida); únicamente se hace cargo de la eventualidad de *reflexionar críticamente* en el interior de una tradición (cosa que la hermenéutica *ontológica* de Gadamer está negando), pero de reflexionarla *cuasi-transcendentalmente*. De ese modo, es natural y nada paradójico que, a juicio de Habermas, el observador externo se erija en crítico, pero (y esto es lo que se le puede discutir) en crítico que, kantianamente, estudia las condiciones que posibilitan la (re)producción social (y cuando procede, corrige sus excesos). Esa suerte de epistemología dual es, pues, coherente con la *hermenéutica cuasi-transcendental* habermasiana, y no un resto indeseado de su adhesión tardía al funcionalismo.

---

<sup>710</sup> H. G. Gadamer, *Verdad y método*, vol. II, Salamanca, Sígueme, 1994, p. 27.

<sup>711</sup> J. M. Romero Cuevas, “Entre hermenéutica y teoría de sistemas...”, en *Isegoría*, cit., p. 149.

De hecho, el concepto habermasiano de *mundo de la vida* (*lugar*, como decíamos al inicio del capítulo, desde donde se llevan a cabo las “verificaciones intersubjetivas” de los hablantes) está basado en esa hermenéutica fenomenológica que, en tanto que actualización del proyecto de Kant, se pone al servicio de la muerte de la dialéctica de inspiración hegeliana, como por cierto planteó explícitamente Gadamer:

«[...] en el carácter lingüístico de todo pensamiento se alberga una exigencia en contraria dirección que *transmuta el concepto en palabra vinculante*. Cuanto más radicalmente medita sobre sí el pensamiento objetivante y despliega la experiencia de la dialéctica, tanto más claramente remite a lo que él no es. La dialéctica ha menester de reducirse a hermenéutica»<sup>712</sup> [cursivas añadidas].

Pese al esfuerzo sostenido de Apel de conservar la huella dialéctica en lo que caracteriza como *transformación lingüística de la filosofía trascendental*, lo cierto es que, asumidas las premisas de la hermenéutica, se devalúa la crítica de inspiración hegeliana:

«En una reconstrucción consecuente de la filosofía trascendental, realizada a la luz del concepto *hermenéutico-trascendental* del lenguaje, el elemento decisivo consiste en sustituir el “punto supremo” de la teoría kantiana del conocimiento, la “síntesis trascendental de la apercepción” como unidad de la conciencia del objeto, por la *síntesis trascendental de la interpretación mediada lingüísticamente*, como unidad del *acuerdo sobre algo* en una *comunidad de comunicación* (síntesis que fundamenta la validez pública del conocimiento)»<sup>713</sup>.

De ahí a considerar como *válido* únicamente lo que sea susceptible de *consenso* (y, por lo tanto, *no* lo que sea atribuible a un interés particular, como la posición económico-social de los “hablantes”) no hay más que el paso que hubo de dar Habermas con Piaget:

«Haré tácitamente uso –explica Habermas– de un concepto de aprendizaje que Piaget desarrolló para la ontogénesis de las estructuras de conciencia. Como es sabido, Piaget distingue etapas del desarrollo cognitivo, que se caracterizan no por nuevos contenidos, sino por niveles de la capacidad de aprendizaje que pueden

---

<sup>712</sup> H. G. Gadamer, *La dialéctica de Hegel...*, ed. cit., p. 107.

<sup>713</sup> K.-O. Apel, *La transformación de la filosofía II...*, ed. cit., p. 338.

describirse en términos estructurales. De algo similar podría tratarse también en el caso de la emergencia de nuevas estructuras de las imágenes del mundo»<sup>714</sup>.

La teoría evolutiva de Piaget le permitirá presentar la posibilidad de una *concatenación de marcos-pragmático transcendentales* como legítima sucesión “histórica” de mundos de la vida, donde el diálogo crítico-reflexivo con respecto a la *tradición propia* pueda quedar semi-abierto, valorando así la eventualidad de un “salto evolutivo”:

«Las cesuras entre la mentalidad mítica, la mentalidad religioso-metafísica y la moderna, se caracterizan por mutaciones en los sistemas de categorías. Las interpretaciones de una etapa superada, cualquiera sea la textura que tengan *en lo que atañe a contenido*, quedan *categorialmente devaluadas* con el tránsito a la siguiente. No es esta o aquella razón la que ya no convence; es el tipo de razones el que deja de convencer. Una devaluación de potenciales de explicación y justificación de tradiciones enteras es lo que acaece en las culturas superiores con la disolución de las figuras mítico-narrativas de pensamiento, y en el mundo moderno con la disolución de las figuras de pensamiento religiosas, cosmológicas o metafísicas»<sup>715</sup>.

Habermas cree poder explicar así el presunto paso de una cultura monolítica, o *eticidad*, a una moralidad cada vez más *descentrada, post-convencional*, cuya *estructura* va a ser, en último término, la que *valide* el concepto procedimental de la *razón comunicativa*:

«Piaget distingue la relación con los objetos físicos de la relación con los objetos sociales, esto es, “la interacción entre el sujeto y los objetos y la interacción entre el sujeto y los otros sujetos”. Correspondientemente, el universo externo se divide en un mundo de objetos perceptibles y manipulables, por un lado, y un mundo de relaciones interpersonales normativamente reguladas, por otro. [...] El resultado que así obtiene Piaget es un desarrollo cognitivo en sentido amplio, que no es entendido solamente como construcción de un universo externo, sino como construcción de un sistema de referencia para el *simultáneo* deslinde del mundo objetivo y del mundo social frente al mundo subjetivo. La evolución cognitiva significa en términos generales la *decentración* de una *comprensión del mundo de*

---

<sup>714</sup> J. Habermas, *Teoría de la acción comunicativa, I...*, ed. cit., p. 101.

<sup>715</sup> *Ídem*.



*cuño inicialmente egocéntrico*. Sólo a medida que se diferencia el sistema formal de referencia que constituyen los tres mundos puede formarse un concepto reflexivo de mundo y con ello obtenerse acceso al mundo a través del medio que representan esfuerzos comunes de interpretación en el sentido de una negociación cooperativa de definiciones de la situación»<sup>716</sup>.

Para definir cooperativamente una *situación* (elemento hermenéutico que sostiene su concepción de la *verdad como consenso*), los participantes han aceptado que su diálogo sólo puede versar sobre lo consensuable (elemento circular atrapado en la transcendentalidad de la comunicación, y viceversa), a su vez delimitado por el *teórico* que formula y *reconstruye* conceptos. No es sorprendente, en este sentido, la lectura sesgada que, según veíamos arriba, ha ofrecido Habermas de la dialéctica hegeliana como *re-construcción* de transcendentales. Lo que sí es un mérito de Gadamer, en cambio, es haber presentado a Hegel (como también hemos visto) menos pasado por el tamiz de Heidegger, cosa que, en fin, sí ha hecho Habermas, quien como colofón a su constante ir y venir entre Hegel y Kant se erige en intérprete del *último salto evolutivo*:

«Sólo queda la crítica de las deformaciones que las sociedades de modernización capitalista ocasionan a las formas de vida por partida doble: por la devaluación de la sustancia de sus tradiciones y por la supeditación a los imperativos de una racionalidad unilateralizada, restringida a lo cognitivo-instrumental. Pero esa crítica sólo podrá basarse en el concepto procedimental de racionalidad comunicativa si puede mostrarse que la decentración de la comprensión del mundo y la racionalización del mundo de la vida son condiciones necesarias para una sociedad emancipada»<sup>717</sup>.

Digámoslo de una vez: para que la hermenéutica imprima en los mundos vitales una apariencia de fluidez y a la vez pueda ser presentada normativamente, esta *sucesión hegeliana de transcendentales* con la que Habermas se enfrenta a los críticos de la *modernidad* ha necesitado, primero, de una heideggerización de Hegel que coarte los pasos de quienes, asumiendo lo mejor de la tradición dialéctica, pretendan desarrollar

---

<sup>716</sup> *Ibid.*, p. 103.

<sup>717</sup> *Ibid.*, pp. 109 y s.

una crítica de lo histórico-material; y, segundo, de la progresiva disolución de la rigidez del kantismo, dignificando a la par tanto la *abstracción* como la *reflexión*:

«Piaget entiende la “abstracción reflexiva” como el mecanismo de aprendizaje que puede aclarar el paso de una etapa cognitiva a la siguiente, en la ontogénesis en cuyo modelo la evolución cognitiva desemboca en una comprensión descentrada del mundo. La abstracción reflexiva se parece a la reflexión trascendental en el hecho de que presenta a la conciencia, distingue y reconstruye en la etapa reflexiva superior los elementos *formales* en cuanto esquemas de acción del sujeto cognoscente, elementos ocultos al principio en el *contenido* del conocimiento. Al propio tiempo, este mecanismo de aprendizaje tiene una función parecida a la que tiene en Hegel la fuerza de aquella negación que supera dialécticamente las formas de la conciencia, cuando éstas entran en contradicción consigo mismas»<sup>718</sup>.

La psicología evolutiva de Piaget le ha permitido dar *forma* a la reflexión en el interior de una tradición que es ya, gracias a ello, *cuasi-transcendental*. Pero la *justificación* del proyecto sigue otorgándola Heidegger: «El concepto *historia del ser* de Heidegger se puede entender como un intento de resolver la paradoja que supone una espontaneidad creadora de mundo localizada, ella misma, en el mundo»<sup>719</sup>. Y añade Habermas:

«Heidegger lleva a cabo su propio giro lingüístico al traducir la espontaneidad trascendental de la creación de un mundo de objetos de la experiencia posible en la energía “abridora del mundo” propia del lenguaje. Todo lenguaje natural esboza un horizonte de significados –un horizonte categorial– sobre el que se articula, para una comunidad lingüística históricamente determinada, una forma cultural de vida y la precomprensión del mundo en su totalidad»<sup>720</sup>.

Ocurre, no obstante, que esta forma de *inyectar* historicidad en unas categorías que van a tener que seguir siendo trascendentales (paradigmáticamente, la categoría de *mundo-de-la-vida*) acabará por pervertirse en la transcendentalización del propio movimiento histórico, como le sucedió a Heidegger: el hecho de que esa “reflexión” *se inserte* en los

---

<sup>718</sup> J. Habermas, *Conciencia moral y acción comunicativa*, ed. cit., p. 18.

<sup>719</sup> J. Habermas, *Verdad y justificación*, ed. cit., p. 34.

<sup>720</sup> *Ibid.*, p. 35.

procesos de la razón comunicativa es lo único que puede justificar los permanentes reajustes operados por una tradición cultural; pero para *seguir siendo ella misma*:

«[E]l enfoque cuasitrascendental –explica Romero Cuevas-, que pretende afrontar la crítica liberándola de su relatividad histórica y contextual, al sostenerse sobre una teoría de la evolución social que “descansa sobre supuestos de estructuras universales de conciencia y niveles de aprendizaje ordenados según la lógica del desarrollo”, la cual confiere a la sociedad capitalista moderna el estatuto de innovación evolutiva y de nivel de aprendizaje más elevado de la humanidad, le acaba otorgando a esta un lugar privilegiado desde el punto de vista de las estructuras normativas y desemboca en consecuencia en una concepción de la crítica posible demasiado ligada a su contexto histórico. Una crítica, por lo tanto, incapaz de trascender el marco socio-institucional moderno-burgués, una crítica *interna* al mismo que solo es capaz de apuntar a las desviaciones, a la insuficiente realización de lo expuesto por la teoría de la evolución social como fase superior del proceso de aprendizaje colectivo»<sup>721</sup>.

Parece obvio que el hilo de la tradición liberal-política recorre toda la reflexión habermasiana en torno al *universalismo*, a la *crítica* de la eticidad o trasfondo cultural y hasta al aprendizaje colectivo entendido en términos de saltos evolutivos *de una transcendentalidad a otra*. Probablemente por ser consciente de esta realidad, anotó, al referirse a los *derechos humanos* incorporados en las constituciones modernas como ejemplo de marco histórico-categorial evolucionado, que «ello no comporta por mi parte ningún supuesto de filosofía de la historia relativo a la dinámica de la evolución; todo podría haber sido de otra manera»<sup>722</sup>. Aun cuando aceptáramos que *todo podría haber sido* distinto, cosa en verdad difícil de sostener a partir de sus propias premisas, tiene razón Romero cuando señala que el «recurso a una teoría de la evolución social conduce a su planteamiento a una justificación histórico-filosófica de los subsistemas en una segunda naturaleza que los consagra como realidades constitutivas e insuperables del horizonte histórico moderno»<sup>723</sup>. Incluso asumiendo que la *acción comunicativa* hace su

---

<sup>721</sup> J. M. Romero Cuevas, *El lugar de la crítica...*, ed. cit., pp. 73 y s [cursiva del autor].

<sup>722</sup> J. Habermas, “¿En qué consiste la ‘racionalidad’ de una forma de vida? (1984)”, en íd., *Escritos sobre moralidad y eticidad...*, ed. cit., p. 85n.

<sup>723</sup> J. M. Romero Cuevas, *Crítica e historicidad...*, ed. cit., p. 161.

aparición en un momento determinado del desarrollo histórico-social, ese *hecho* de la razón se nos ha presentado como transcendental, *irrebasable*, pero a la vez *normativo*:

«[En] la comunicación hablada hay implícito un telos de entendimiento recíproco. [...] Hasta aquí, el intento de asegurar un concepto de razón con los medios de la pragmática formal, esto es, con los medios de un análisis de las propiedades generales de la acción orientada al entendimiento recíproco. [...] El paso siguiente ha de hacer aplicable a las relaciones sociales y a los conjuntos interactivos institucionales el concepto de la racionalidad comunicativa. Para no incurrir en las trampas del fundamentalismo y del trascendentalismo lingüístico es necesario formular una reserva. En la *Introducción a la crítica de la Economía Política*, de 1857, Marx ha demostrado en qué sentido la categoría del trabajo es un concepto universal, aplicable a todas las sociedades. En esta obra muestra cómo, en la medida en que el modo de producción capitalista se impuso, se dieron las condiciones objetivas en las que él, Marx, obtuvo la posibilidad de penetrar en el carácter universal de esta categoría de “trabajo”. De la misma forma metodológica es preciso dejar claro que también en esta teoría de la comunicación el desarrollo del capitalismo tardío ha generado las condiciones objetivas para que podamos reconocer que en las estructuras del entendimiento lingüístico hay universales que hasta prestan las pautas para la construcción de una crítica que ya no puede fundamentarse en un sentido histórico-filosófico»<sup>724</sup>.

Es notorio que Habermas procura una y otra vez cubrirse las espaldas ante sus «críticos de izquierda», por lo que es necesario indicar de nuevo que, para el caso, se sirve de Marx para defender que su propia posición sobre lo histórico, que lo fía todo a la categoría de *interacción comunicativa*, es respetuosa con la dinámica empírico-real, *concreta*. Sin embargo, y en primer lugar, de ahí no se *deriva* la obligación de *aceptar* un marco institucional vigente, como, en un orden de cosas análogo, pretendió Apel:

«En el hecho de que la lógica *presuponga* la ética (y no que la implique) pongo mi esperanza en el contexto de este trabajo, porque considero que *no sólo* se trata de *explicitar* la ética de la situación ideal de habla e interacción (por ejemplo, simétrica, transparente, no desfigurada, etc.), implicada en el sistema de los “universales que constituyen el diálogo”, sino que también debemos mostrar que la

---

<sup>724</sup> J. Habermas, “Dialéctica de la racionalización”, en *íd.*, *Ensayos políticos*, ed. cit., pp. 143 y s.

“argumentación” –y, por tanto, el pensamiento “monológico”- no puede ser posible ni válida sin presuponer la ética dialógica. Como veremos, de ello –y, consecuentemente, de la “ética de la lógica”- depende la posibilidad de una “fundamentación última” de la ética»<sup>725</sup>.

Configurada de ese modo, la ética discursiva enseña (por cierto, muy al modo del primer Wittgenstein) que, puesto que el *individuo se socializa* hablando, se inscribe *ya y siempre* en los parámetros de una *competencia lógico-comunicativa* a la que no puede negarse sin auto-contradecirse. Como de hecho recogíamos arriba, la vuelta habermasiana a Kant recupera para su teoría “crítica” de la sociedad la impronta de lo universal-deontológico, que Hegel había criticado con acierto. Veámoslo de nuevo:

«La ética discursiva se sirve de argumentos trascendentales que demuestran que ciertas condiciones no son prescindibles. [...] En la fundamentación de “U” se trata, esencialmente, de la identificación de presupuestos pragmáticos, sin los cuales no puede funcionar el proceso de argumentación. [...] Por el hecho de intervenir en la argumentación, los participantes están obligados a reconocer este hecho. [...] Este hecho de la razón no se puede *fundamentar* deductivamente, pero sí puede *aclararse* en un paso posterior en la medida en que entendemos el discurso argumentativo como una derivación especial y exclusiva de la acción que busca el entendimiento»<sup>726</sup>.

Habermas, como sabemos, nos pide *además* que convengamos en que el *potencial excedente* que pudo desplegar en y para el mundo-vital esa *pragmática universal* es un hecho indisponible (*técnica homínida*); volvemos así a quedarnos sin *posibilidad de historia*. Por ello, más allá de la asepsia política con que Habermas suele presentar el *giro lingüístico* de la filosofía<sup>727</sup>, su *categoría* de «mundo de la vida» es *transcendental*, su *marco institucional* es *transcendental*, el acuerdo y la obediencia, en fin, *el consenso*,

---

<sup>725</sup> K.-O. Apel, *La transformación de la filosofía II...*, ed. cit., p. 382n.

<sup>726</sup> J. Habermas, *Conciencia moral y acción comunicativa*, ed. cit., p. 153.

<sup>727</sup> «Toda experiencia está impregnada de lenguaje, de modo que resulta imposible un acceso a la realidad que no esté filtrado lingüísticamente. La comprensión de este hecho constituye un motivo muy fuerte para atribuir a las condiciones intersubjetivas de la interpretación y el entendimiento lingüístico el papel trascendental que Kant había reservado para las condiciones subjetivas necesarias de la experiencia objetiva. En lugar de la subjetividad trascendental de la conciencia aparece la intersubjetividad detranscendentalizada del mundo de la vida». *Ibid.*, p. 40.

es una categoría transcendental. Habermas ha querido evitar la imagen estática mediante una teoría de la evolución, pero, con semejante escenario, *insertar* transcendentalmente la capacidad de reflexión no conduce a una “historización” consecuente del kantismo.

*Buscar* con ese instrumental una *re-conciliación* no es ni la mejor “promesa” que tiene a su alcance el teórico ni algo que, en puridad, le coloque en un lugar *post-metafísico*. Buscar las huellas de un consenso perfilado en tales términos es abogar por la *aceptación* de un hecho indisponible y sin más historia. Por lo que cabe preguntar: ¿De qué *entendimiento* deriva la ética discursiva? ¿La acción *de quién* ha despertado la “historia”? ¿*Quién* cree Habermas que necesita garantizarse un diálogo así delineado?

«La cuestión –remacha Romero- es ésta: ¿a quién interesa que la necesidad creciente de interpretación y discusión y el consecuente aumento del riesgo de disenso sean desactivados? ¿A la sociedad en su conjunto? ¿Desde la perspectiva de quién son la necesidad de interpretación y el riesgo de disenso “sobrecargas y peligros”? Desde luego, no para la perspectiva de la inmensa mayoría de la población, sistemáticamente excluida durante el proceso de modernización entre los siglos XVI y XIX de todo cauce de participación y decisión social y política»<sup>728</sup>.

Y la respuesta, como en el Heidegger de Sacristán, *no es un camino, sino un lugar*, que es fundamento de lo “cuasi-transcendental”: la modernidad capitalista *occidental*<sup>729</sup>.

---

<sup>728</sup> J. M. Romero Cuevas, *Crítica e historicidad...*, ed. cit., pp. 157 y s.

<sup>729</sup> «Quién lo “sostenga todo”, quién sostenga todo lo transcendental –y con ello todo lo empírico- es precisamente la cuestión eludida en el transcendentalismo tradicional». M. Sacristán, *Las ideas gnoseológicas de Heidegger*, ed. cit., p. 172. Si en Heidegger el sostén último sería el indistinto *Acaecer*, en Habermas lo es una teoría de la evolución que ha culminado (finalizado) en la modernidad europeo-occidental. Romero desarrolla la crítica de este *prejuicio* (que Honneth comparte) en los apartados 1.3 a 1.5 de *El lugar de la crítica...*, ed. cit.

## 2. Las bases del consenso liberal-cosmopolita. El universalismo moral de Habermas como proyecto de *reconstrucción* de la modernidad *occidental* (parte 2).

### 2.2.3. Eticidad y moralidad en la era del capitalismo globalizado.

#### 2.2.3.1. El joven Habermas y su visión *eticista* de Marx.

Digamos todavía que, después de la crítica hegeliana, el universalismo moral de Kant sólo puede venir al caso, o así lo va a entender Habermas, refundando la teoría trascendental del conocimiento como teoría de la *acción* moral, por un lado, y como «teoría *instrumentalista* del conocimiento», por otro. Claramente, este nuevo dualismo epistemológico no puede disociarse de aquel dualismo ontológico-social que, según vimos, compromete a Habermas con un mundo-de-la-vida (en cuyo seno la discusión *debe* orientarse hacia el consenso) y, señaladamente, con un sistema *no-modificable* del trabajo. Con respecto al primer vértice de estas escisiones, la ética discursiva no sólo enseña que el moderno marco cognoscitivo de la relación *sujeto-objeto de conocimiento* (individuo aislado *y ya formado* que, con mayor o menor conciencia de sus condicionantes, piensa la realidad aproximándose a “los hechos”) ha sido desplazado por el de «la estructura pragmática de los procesos de *entendimiento intersubjetivo* y de la *formación de consenso sobre algo en el mundo* a través de la comunicación», según el cual «la comunicación lingüística es el *médium* (o la *mediación* necesaria) en el que se constituyen, se descubren y se reconocen a la vez (como ya lo había entrevisto por primera vez el Hegel de Jena) la subjetividad del sujeto y el sentido del mundo objetivo»<sup>730</sup>; además de ello, esta suerte de *hermenéutica trascendental* (que, por un lado, fía la validez del conocimiento a los vínculos interpretables y cotidianos de hablantes de una comunidad mientras que, por el otro y en tanto que trascendental, establece qué condiciones invariables concurren y *deben* concurrir *necesariamente en toda* situación de diálogo) restablece el carácter *universalista y deontológico* de la ética formal desactivando, de paso, el potencial de una crítica que aspire a superar algo más que los parámetros ideológico-culturales a través de los cuales se conduce y sobrevive una tradición. Con respecto a la segunda vertiente, considérese ahora esto de McCarthy:

---

<sup>730</sup> Julio de Zan, *Panorama de la ética continental contemporánea*, Madrid, Akal, 2002, pp. 8-11.

«Habermas introduce la idea de interés técnico en su discusión con Marx. Compara el “concepto materialista de síntesis” –que, a su juicio, Marx sugirió programáticamente, pero no elaboró con detalle- con la noción kantiana de síntesis. El concepto materialista mantiene la distinción entre forma y contenido; sólo que ahora las formas no son primariamente categorías del entendimiento, sino de “una actividad objetiva”. Mantiene la noción kantiana de un marco fijo de referencia dentro del cual el sujeto da forma al material con el que se encuentra. [...] El sistema de comportamientos que caracteriza a la acción instrumental, controlada por el éxito, se formó, contingentemente, en la evolución natural de la especie humana. Se basa, contingentemente, en la organización corporal del hombre que está orientada a la acción. Pero al mismo tiempo, este sistema de acción liga nuestro conocimiento de la naturaleza, con necesidad trascendental, al interés por un posible control técnico de los procesos naturales. Habermas reelabora este componente kantiano del concepto materialista de síntesis y lo convierte en una teoría instrumentalista del conocimiento»<sup>731</sup>.

En ambos casos se ha producido un retorno a la *necesidad trascendental* por la que habrá de regirse todo actuar *racional* en el mundo, al *apriorismo* kantiano en virtud del cual puede el teórico moderno explicarse *cómo es posible* no ya el conocimiento intramundano, sino, además de ello pero tomando en cuenta su sentido económico-político más preciso, un sistema capitalista de corte social *pacificado*. Así como la *crítica analítica* practicada por la ética discursiva contiene y retiene en sus márgenes *trascendentales* lo que desde su propia *ubicación histórica* se considera ya irrebable y sin alternativas, así también la *síntesis materialista* del saber técnico captura el acontecer histórico en el seno de un sistema del trabajo ya *siempre concluso*<sup>732</sup>.

---

<sup>731</sup> Th. McCarthy, *La Teoría Crítica de Jürgen Habermas*, ed. cit., pp. 84 y s.

<sup>732</sup> Exponiendo con fines pedagógicos las divergencias de método entre economistas capitalistas y economistas marxistas, Sacristán indicó que, para los primeros, «los hechos, el marco económico del sistema, constituyen un dato natural, son naturaleza», mientras que para los segundos, además de que tales «datos de base del sistema» son *históricos*, los propios presupuestos naturales «no vienen a cuento», al menos no «para el problema del enjuiciamiento de las crisis, de los males económicos conocidos ahora, del mismo modo que no viene a cuento para el problema de la libertad política la cuestión de si existen o no leyes determinísticas absolutas en física. No tiene nada que ver. Uno puede postular libertades políticas igual si el mundo físico es absolutamente determinista [...]. El problema de las libertades políticas no tiene nada que ver con el determinismo físico sino con las relaciones en la sociedad». M. Sacristán, “Sobre economía y dialéctica”, en *íd.*, *Sobre dialéctica*, ed. cit., p. 138.



Con tal esquema, y en virtud de una proyección de categorizaciones previamente edificadas (sólo aparentemente re-construidas) *por el filósofo*, todo ulterior saber ya puede ser tematizable en tanto que *hecho de la razón comunicativa*, por un lado, o *hecho de la razón estratégico-instrumental*, por el otro. Puesto que una doble recaída metafísica amenaza con perturbar su enfoque teórico (de un lado, el ahistoricismo trascendental kantiano, del otro, el determinismo de una lógica del desarrollo de tipo hegeliano pero vuelta de nuevo, con Heidegger, hacia Kant), Habermas habrá de insistir en que es la propia *dinámica histórica de la especie* la que ha hecho conscientes a los sujetos cognoscentes de aquello que (*invariablemente*) les hace éticamente dialogantes:

«Desde el punto de vista del desarrollo histórico podemos considerar los entornos socioculturales en que la especie humana reproduce su vida como compensación de una insuficiente dotación orgánica. Los sistemas de normas sociales tienen la misión de sustituir la conservación instintiva de la especie, que no ofrece ya garantías, por una autoconservación organizada colectivamente. Dichos sistemas institucionalizan los procesos de aprendizaje y adaptación, o, en otras palabras, constituyen un marco institucional al servicio de los sistemas de progreso técnico. Pero dicho marco adopta forma institucional debido únicamente a la necesidad de someter y canalizar aquellos impulsos libidinosos o agresivos que resulten disfuncionales para las exigencias de la autoconservación organizada»<sup>733</sup>.

Conviene hacer varias observaciones, que pueden resumirse en tres supuestos básicos del filósofo y sociólogo alemán: 1) la relación con la naturaleza mantiene por parte de la especie humana una (*transcendental*) conducta de dominación y aprovechamiento tecnológico; 2) las normas institucionalizadas responden a la (“*cuasi*”-*transcendental*) necesidad de ir reajustando disfunciones sociales por el bien de la «conservación»; y finalmente, y a pesar de la existencia de esos marcos categoriales que tienden, bien al inmovilismo, bien al restablecimiento del orden o consenso perturbado, 3) todavía tiene sentido pensar en la *posibilidad* de una reflexión “crítica” interna a la propia cultura. Sobre lo primero, que ya hemos considerado en 2.1.3 al paso de la discusión de nuestro autor con Marcuse acerca de la *técnica*, así se expresaba (de nuevo en 1968) Habermas:

---

<sup>733</sup> J. Habermas, “Consecuencias prácticas del progreso técnico-científico (1968)”, en *id.*, *Teoría y praxis...*, ed. cit., p. 330.

«No encontramos por ninguna parte una alternativa funcionalmente equivalente al progreso institucionalizado de la ciencia y de la técnica, consideradas según su estructura. La inocencia de la técnica, que hemos de defender contra sus prescientes detractores, reside sencillamente en que la reproducción de la especie humana se halla ligada a la condición de la acción instrumental, de la acción teleológico-racional en general, y por ello *lo que puede modificarse históricamente no es la estructura, sino sólo el alcance del poder de disposición técnico*, mientras dicha especie siga siendo orgánicamente la que es»<sup>734</sup> [cursivas añadidas].

En el interior de su programa kantiano de restauración histórico-filosófica del capitalismo, podemos ver cómo Habermas quiere conservar un elemento historicista (la posibilidad de que exista en ese sistema técnico inmodificable un *excedente productivo* que a su vez pueda ser aprovechado por una avanzada cultural que, con ello, le abra las puertas a la modernidad) disputando, de paso, con la dialéctica *materialista* de Marx:

«[...] es el desarrollo de las fuerzas productivas lo que cada vez empuja hacia la superación de una forma de vida petrificada en positividad y convertida en abstracción. Pero al mismo tiempo se engaña [Marx] en lo referente a la misma reflexión al reducirla al trabajo. [...] Marx reduce el proceso de la reflexión al plano de la acción instrumental. Al reconducir la autoposición del yo absoluto a la producción más tangible de la especie humana, desaparece la reflexión en general como una forma de movimiento de la historia, aunque conserve el marco de la filosofía de la reflexión. [...] Si el sujeto apropiante encuentra en el no-yo no sólo un producto del yo, sino también y siempre una parte de la naturaleza contingente, entonces el acto de apropiación no coincide ya con la reasunción reflexiva del sujeto mismo como era antes. La relación entre, por una parte, el acto previo de poner, acto que no es transparente a sí mismo, y que llamamos acto de hipostasiar, y el proceso de hacer consciente lo que ha sido objetivado, que es lo que calificamos como reflexión, se transforma desde los supuestos de una filosofía del trabajo en la relación entre producción y apropiación, entre exteriorización y apropiación de la fuerza esencial exteriorizada. Al partir tácitamente de esta premisa, es consecuente que no se distinga entre el *status* lógico de las ciencias de la naturaleza y el de la crítica»<sup>735</sup>.

---

<sup>734</sup> *Ibid.*, p. 326. Cfr. J. Habermas, *Conocimiento e interés*, Madrid, Taurus, 1982 [1968], p. 44.

<sup>735</sup> *Ibid.*, p. 53.

Sin duda ya no es asunto nuestro seguir ahondando en la verosimilitud o no de las interpretaciones habermasianas de Marx y del marxismo (remitimos por segunda y última vez a lo que ha dicho Agnes Heller a este respecto). Pero sí tiene que quedar claro que el paso de la *invariable* relación humana con la naturaleza a la institucionalización de normas sociales histórica y culturalmente cambiantes ha sido posible en el caso de Habermas merced a su distanciamiento y a la vez tendencioso aprovechamiento de la obra de Marx. Como vamos a ver, *en ambos casos* la «reflexión» hermenéutica ha jugado un papel fundamental, por lo que en este paso del apartado cerramos el círculo de esta lectura nuestra de Habermas que venimos confrontando con la de Romero, quien ha defendido que «cuando más cercano estuvo Habermas de las formulaciones de la hermenéutica (y ello ocurrió según mi parecer en los años 60) más próximo estuvo a su vez de las posiciones de la Teoría Crítica y de Marx mismo»<sup>736</sup>.

Según anotábamos en 2.1.1, la “unión superadora” que Habermas dice pretender entre ciencias analítico-experimentales y dialéctica (*ciencias de la naturaleza y crítica*, acabamos de leerle) se ha saldado *siempre* con el sometimiento de su proyecto teórico a la noción política de *estabilidad*. Con lo que llevamos visto, quizás lo más sorprendente siga siendo que la dicha «disposición técnica» de parte de la «especie humana» no contemple, *puestos a hablar de entendimientos y consensos en el seno de un sistema que genera disfunciones*, la distinción analítica entre di-versos grupos intra-especie (estados, clases,...) con sus «alcances de poder de disposición técnico» altamente dispares. Y es tanto más sorprendente cuanto que, conocedor *en efecto* de tal disparidad, *el teórico* aún querría conjugar, como en este texto de 1963, diálogo *con ontología*:

«Manifiestamente, el interés práctico por el control de procesos objetivados tiene primacía sobre todos los demás intereses de nuestra práctica: el interés por la conservación de la vida mediante el trabajo social bajo la coacción que ejercen las circunstancias naturales parece representar hasta ahora una constante en los estadios evolutivos de la especie humana. De ahí que no haya dificultades de principio para obtener un consenso acerca del sentido de la disposición técnica sobre procesos objetivados, aquende los cambios culturales e históricos; la validez

---

<sup>736</sup> J. M. Romero Cuevas, *El lugar de la crítica...*, ed. cit., pp. 49 y s.

intersubjetiva de los enunciados científico-experimentales, que se orienta conforme a los criterios de esta precomprensión, está por tanto asegurada»<sup>737</sup>.

Será, pues, gracias al postulado hermenéutico como Habermas creará poder eludir la imagen determinista y «total» que él ha atribuido al planteamiento de Marx (y que en cualquier caso ha asumido como propia por lo que toca al subsistema económico), imagen según la cual *se da* en la naturaleza antropológica de la técnica un *inconsciente* proceso económico global de «autorrealización» de mecanismos autónomos. Pero el uso que hace ahí Habermas de la filosofía hermenéutica no va a tener en cuenta la historicidad de la técnica, puesto que ni siquiera la *ubicación* histórica o cultural del uso tecnológico por parte de los distintos grupos humanos va a poner en duda el sentido (*productivista*, enfocado en la *eficiencia* y, por lo tanto y en último término, en la rentabilidad propia del criterio empresarial capitalista) de aquella *pre-disposición*. De modo que la “unión” entre «el método comprensivo» y «los procedimientos objetivantes de la ciencia causal-analítica» no «supera y suprime», como era su pretensión, «la separación entre teoría e historia»<sup>738</sup>. Más que para ofrecer una promesa de diálogo y eventual cambio de rumbo, la hermenéutica le ha servido ahí para garantizar una promesa de *legítima* estabilidad («la validez intersubjetiva» que a su vez viene «asegurada» por una teoría *instrumental* del conocimiento que no distingue entre propietarios y no propietarios), y ello a pesar de la *contingente* dinámica evolutiva, que si bien ha sido introducida en esa fase embrionaria de la teoría para responder a la crítica hegeliana de Kant con el auxilio que le ofrece un cierto historicismo, no va a alterar, por lo demás, la *sustantividad* del capitalismo como sistema técnico-productivo.

La teoría de *sistemas*<sup>739</sup>, finalmente adoptada echando mano del funcionalismo de Luhmann (por cierto calificado como «neo-marxismo» por Habermas), lejos de

---

<sup>737</sup> J. Habermas, “Apéndice a una controversia...”, en *íd.*, *La lógica...*, ed. cit., pp. 40 y s.

<sup>738</sup> *Ibid.*, pp. 28 y s.

<sup>739</sup> La teoría sistémica tiene su origen en Niklás Luhmann, para quien cada subsistema es como una “caja negra” cerrada, cuya actividad ofrece mejores resultados si se la deja “evolucionar” libre de interferencias. Luhmann se inspira en la noción de autopoiesis según la concibieran los biólogos Maturana y Varela. De un modo algo misterioso, sostiene que, a pesar de ser sistemas cerrados, ofrecen la posibilidad de una “apertura cognitiva” al resto de sistemas, de tal manera que entre ellos se conserva una especie de interdependencia. Para el caso de la relación compleja (en punto a la toma de decisiones) entre una organización (*sistémica*) y su entorno, véase N. Luhmann, *Organización y decisión. Autopoiesis, acción y entendimiento comunicativo*, Barcelona [etc.], Anthropos [etc.], 1997, esp. pp. 53 y ss.

*seducirlo* y llevarlo contra su voluntad hacia un objetivismo radical en lo económico, sólo añadirá mayor coherencia a un proyecto que desde el inicio ha dejado claro que *la estructura* del trabajo no es modificable: únicamente lo es el «alcance» de ese poder técnico. Lo que tenemos ahí, y lo que tuvimos en los años sesenta, no es un proyecto de conciliación “crítica” entre el objetivismo empírico-analítico y la totalización dialéctica, sino el nacimiento de su ontología social dual *mundo de la vida/ sistemas*, cada uno de los polos con sus respectivos campos analíticos y su correspondiente epistemología, intraducibles la una a la otra, con lógicas que eran ya entonces divergentes:

«Los límites de la sociología planteada en términos de comprensión del lenguaje nos remiten de nuevo al funcionalismo. Un planteamiento funcionalista tiene la ventaja de poder abordar sistemáticamente los nexos objetivo-intencionales. El plexo objetivo desde el que puede entenderse la acción social sin preterir la intencionalidad, no sólo está tejido con los hilos que son el sentido recibido y la tradición lingüísticamente articulada. En él no pueden eliminarse las dimensiones del trabajo y el dominio en favor de los contenidos simbólicos subjetivamente supuestos. Un marco funcionalista hace valer también el derecho de las condiciones no normativas. La tradición cultural pierde aquí la apariencia absolutista que indebidamente le confiere la hermenéutica autonomizada. A la tradición en conjunto puede señalársele su lugar; puede entenderse en su relación con el sistema del trabajo social y del dominio político. Resulta así posible aprehender funciones que la tradición cultural asume en el sistema global, sin que queden declaradas en ella como tales, es decir, funciones ideológicas»<sup>740</sup>.

Si las dimensiones del trabajo (economía) y del dominio (política) no pueden volcarse en los supuestos de una filosofía de la comunicación, entonces a ésta (en la fórmula teorizada de una tradición cultural o mundo de la vida) no le queda otro *lugar* que «entendérselas» con los *excesos* (para contenerlos) de aquellas dos. Tal cosa contribuye lógicamente a la «conservación» del *sistema* del trabajo, en la medida en que, pese a *los excedentes de la producción* (que, como hemos visto en el contexto de su discusión filosófico-jurídica y ahora retomaremos en el de la ontológica, caerán del lado de una nueva regulación), ha confinado la técnica en la imagen determinista que él mismo le ha

---

<sup>740</sup> J. Habermas, “Un informe bibliográfico (1967)”, en *id.*, *La lógica...*, ed. cit., p. 272.

estado proyectando<sup>741</sup>, al tiempo que le permite elevar a *motivo* de su teoría la búsqueda *dialogada, pacificada* de un pacto legítimo entre quienes mantienen un *alcance de poder de disposición técnico desigual*. Nada nuevo en el planteamiento del autor.

Sin embargo, en diversas ocasiones Romero ha remitido a este informe de 1966-67 (y a determinados pasajes de *Conocimiento e interés*) para señalar la pertinencia de recuperar a un Habermas más “crítico” y sustentar así la hipótesis investigadora de un pensar «con Habermas contra Habermas». A su juicio, en los debates de esa época con Gadamer, nuestro pensador habría denunciado el corto alcance del diálogo concebido según la hermenéutica ontológica y ello, entiende Romero, porque supuestamente buscaba hacerse cargo de las «coacciones procedentes de los ámbitos de la dominación política y de la organización del trabajo»<sup>742</sup>. Romero ha sugerido que ahí Habermas estaría traduciendo «en términos materiales la noción gadameriana de reflexión hermenéutica»<sup>743</sup>. A nosotros nos parece, más bien, que, como en aquel otro texto de 1967 titulado “Trabajo e interacción” (y como, por lo demás, ha ocurrido siempre con nuestro autor), lo material va por un lado y la “reflexión crítica”, por otro:

«[...] el fundamento filosófico de este materialismo [el de Marx] no es suficiente para establecer una autorreflexión fenomenológica sin reservas del conocimiento y, por tanto, para prevenir la atrofia positivista de la teoría del conocimiento. En mi opinión, la causa de ello reside, desde un punto de vista inmanente, en la *reducción del acto de autoproducción de la especie humana* al trabajo. La teoría marxiana de la sociedad hace que en su punto de partida, junto a las fuerzas productivas en las que se sedimenta la acción instrumental, aparezca también el marco institucional, las relaciones de producción. Por lo que se refiere a la práctica, ni elimina el contexto de la interacción mediada simbólicamente ni tampoco la función de la tradición cultural, pues sólo a partir de ellas pueden entenderse la dominación y la ideología. Pero este aspecto de la práctica no entra en el sistema filosófico de referencia [esto es, en el materialismo histórico]»<sup>744</sup>.

---

<sup>741</sup> Cfr. J. Habermas, “Consecuencias prácticas del progreso...”, en id., *Teoría y praxis...*, ed. cit., p. 319.

<sup>742</sup> J. M. Romero Cuevas, *El lugar de la crítica...*, ed. cit., p. 72.

<sup>743</sup> *Ibid.*, p. 81.

<sup>744</sup> J. Habermas, *Conocimiento e interés*, ed. cit., p. 51.

No olvidemos que, como dice también en *Conocimiento e interés*, la «reflexión crítica» de la tradición «se desencadena gracias al potencial creciente de disposición sobre los procesos de la naturaleza objetivados en el trabajo»<sup>745</sup>. Esta curiosa forma de otorgarle un origen histórico a la posibilidad de la reflexión en el interior de una tradición (o *eticidad*), es decir, esta *historización* de la categoría de «acción comunicativa», se ha producido sin que en ningún instante de la secuencia evolutiva se haya tomado en consideración la existencia de distintas clases sociales, o mejor dicho, la distinta gradación (cuando la hay) en el «alcance del poder de disposición» sobre la técnica, por lo que la búsqueda de consenso en un mundo de la vida que *se abstrae radicalmente* de sus desigualdades para poder incorporarse así al sistema político (liberal) irá paralela al paso de una eticidad a una moralidad que *no se interroga* por las bases materiales de la vida en común: «El desarrollo de las fuerzas productivas aumenta, en cada fase, la desproporción entre la represión postulada institucionalmente y la represión objetivamente necesaria y con ello hace patente la falsedad existente, o sea, la ruptura sentida de una totalidad ética»<sup>746</sup>. En esa versión *hermeneutizada* de Marx, las *fuerzas materiales* conforman una amalgama con las premisas culturales de una *totalidad ética*, de ahí que, cuando Habermas sugiera el salto evolutivo a la *moralidad* (o, merced al proceso *racionalizador* entendido a la manera de Weber, *el salto a la modernidad*), el interés material-concreto sea considerado como algo *metafísico* que hay que dejar atrás.

«Marx concibe la totalidad ética –según diciendo en 1968– como una sociedad en la que los hombres producen para reproducir su vida, mediante la apropiación de la naturaleza externa. La eticidad es un marco institucional elaborado partiendo de la tradición cultural, pero precisamente un marco para los procesos de producción. La dialéctica de la eticidad, que se realiza sobre la base del trabajo social, es retomada por Marx como la ley del movimiento de un conflicto definido entre partidos determinados. El conflicto se refiere siempre a la organización de la apropiación de los productos creados socialmente, mientras que las partes en conflicto son determinadas por su posición en el proceso de producción, es decir, en cuanto clases. La dialéctica de la eticidad, en cuanto movimiento del antagonismo de clases, está vinculada al desarrollo del sistema del trabajo social. La superación de la abstracción, es decir, la reconciliación crítico-revolucionaria de los partidos

---

<sup>745</sup> *Ibid.*, pp. 71 y s.

<sup>746</sup> *Ibid.*, p. 72.

ajenos entre sí, no se logra más que de acuerdo con el nivel de desarrollo de las fuerzas productivas»<sup>747</sup>.

### 2.2.3.2. La crítica de la cultura como supuesto liberal-evolutivo.

El rechazo de esto por parte de Habermas puede tomarse como la versión sofisticada de la *querella* de los antiguos y los modernos con respecto a cómo deba ser pensada y vivida la libertad. Para Habermas, y según hemos citado arriba del texto del informe de 1966-67, una «hermenéutica autonomizada» sólo podría corresponderse con la tradición cultural que absorbiera en su seno *todos* los fenómenos de la vida público-comunitaria, mientras que “la reflexión”, el pensamiento anti-dogmático, la *hermenéutica crítica* (que, aun cuando emerge de una *eticidad* que ha sido capaz de convivir durante un tiempo indeterminado con un *sistema* que produce *excedentes*, ya no va a poder volcarse críticamente sobre la técnica) se corresponde, más bien, con el momento en que el *sistema productivo* se ha (él sí) autonomizado y el *todo social* se ha complejizado de tal modo que la *deliberación democrática* no puede llegar a todas partes<sup>748</sup>: lo económico-material queda *liberado*, es decir, exento de crítica. Pero dar vía *libre* y ontológicamente independizada a la *técnica* es, en fin, el sueño del filósofo político *moderno-burgués*: la *querella* de los antiguos y los modernos abre esta cesura materialista en nuestra crítica de Habermas, para quien el salto a la moralidad se desentiende de lo económico y contribuye de ese modo a un *consenso*, a una *re-conciliación* entre desiguales<sup>749</sup>:

«La dialéctica del antagonismo de clases, a diferencia de la síntesis mediante el trabajo social, es un movimiento de la reflexión. Pues la relación de diálogo de la

---

<sup>747</sup> *Ibid.*, p. 68. Cfr., asimismo, J. Habermas, *Teoría de la acción comunicativa, II...*, ed. cit., pp. 478 y s.

<sup>748</sup> «Si la democracia no debe conducir a una paralizante sobrecarga de complejidad, ésta no puede significar, ni siquiera tendencialmente, que cada ciudadano, en todo momento, deba tener constancia de todo. Lo que la democracia debe comportar es más bien la *garantía estructural* de la amplitud del ámbito de la selección política». D. Zolo, *Complessità e democrazia*, Torino, G. Giappichelli, 1987, p. 83 [traducción nuestra del italiano].

<sup>749</sup> Nancy Fraser, en su discusión con Axel Honneth, ha refutado solventemente este planteamiento unidimensional y abstracto, criticando a la vez tanto las injusticias económicas específicamente padecidas por razones de género, “raza”, etc., ignoradas por los movimientos de clase tradicionales, como las políticas identitarias que afirman la especificidad del grupo pero desatienden la injusta redistribución de la riqueza. Véase, N. Fraser y A. Honneth, *¿Redistribución o reconocimiento? Un debate político-filosófico*, Madrid/La Coruña, Morata/Fundación Paideia, 2006 (esp. capítulo III). En todo caso, digamos que un mejor control sobre la *redistribución* no sería todavía un control sobre los *medios de producción*.



unificación complementaria de sujetos antagónicos, la eticidad restablecida, es una relación, a la vez, de *lógica* y de *la práctica de la vida*. Esto se revela en la dialéctica de la relación ética que Hegel desarrolla con el nombre de *lucha por el reconocimiento*. En ella aparecen reconstruidas la represión y la renovación de la situación de diálogo como una relación ética. Las relaciones gramaticales de una comunicación distorsionada por la violencia ejercitan una violencia práctica. Tan sólo el resultado del movimiento dialéctico cancela la violencia y restaura la ausencia de coacción que supone el reconocerse a sí en el otro, por medio del diálogo: en el lenguaje del joven Hegel, el amor como reconciliación»<sup>750</sup>.

El consenso se rehace cuando las normas han sido alteradas, pero sólo se habla de *resarcimientos* (compensaciones en un marco institucional *que tiene que pasar por legítimo*) en el plano, no del *saber técnico*, sino del conocimiento lingüístico: «Sólo cuando la intersubjetividad de la validez de las reglas lingüísticas queda perturbada, se pone en marcha una interpretación que restablece el consenso»<sup>751</sup>. Y la interpretación que se pone en marcha es un *círculo hermenéutico* que nace en el seno de una tradición:

«Las fuentes del conocimiento –decía en 1964– son fuentes siempre impuras, el camino a los orígenes nos está interceptado. De ahí que la cuestión del origen del conocimiento haya de sustituirse por la cuestión de su validez. [...] Popper despoja los orígenes del conocimiento, a que el empirismo apela, de su falsa autoridad; con toda razón desacredita la idea de “saber primero” en todas sus formas. Pero incluso los errores sólo pueden ser convictos de su no-verdad con la ayuda de criterios de validez. Y para justificar esos criterios es menester aportar argumentos; y, ¿en qué otro sitio buscarlos sino en la excluida dimensión, si no del origen, si al menos de la formación del saber? [...] la tradición es la variable independiente de la que en último término dependen tanto el pensamiento y la observación como los procedimientos de observación que se forman por combinación de ellos»<sup>752</sup>.

Si aceptamos que este es todo el plano epistemológico que Habermas va a enfrentar con Gadamer para fundamentar la posibilidad de una *crítica* en el interior de una cultura,

---

<sup>750</sup> J. Habermas, *Conocimiento e interés*, ed. cit., p. 69 y s.

<sup>751</sup> J. Habermas, “Un informe bibliográfico”, en *id.*, *La lógica de las ciencias sociales*, ed. cit., p. 232.

<sup>752</sup> J. Habermas, “Una polémica (1964). Contra un racionalismo disminuido en términos positivistas”, en *id.*, *La lógica de las ciencias sociales*, ed. cit., p. 49.

comprenderemos entonces que la “hermenéutica crítica” de Habermas no le hizo estar «más cerca» de Marx; que ese *movimiento hermenéutico* no llegó a tomarse nunca “en serio” la crítica de Hegel al inmovilismo de las categorías de Kant sino, acaso, únicamente para «prevenir la atrofia positivista»; que la *dialéctica de la reflexión* en el seno de una tradición ha sido siempre incapaz de asumir un proyecto de historización consecuente de la actividad social, económico-política, etc. Si esto es así, el *lugar* habermasiano de la tradición “crítica” no es, entonces, el que está pensando Romero<sup>753</sup>:

«Precisamente en esta dimensión –resuelve Habermas-, que no coincide con la de la acción instrumental, se mueve, sin embargo, la experiencia fenomenológica; en ella aparecen las configuraciones de la conciencia fenomenológica, que Marx llama ideologías, y en ella se disuelven las reificaciones gracias al poder silencioso de una reflexión a la que Marx restituyó el nombre kantiano de crítica»<sup>754</sup>.

La «crítica de las ideologías» que Habermas opone a Gadamer<sup>755</sup> es una crítica de tipo “cuasi-transcendental”, es decir, no una denuncia de la opresión y la explotación provenientes de lo político y lo económico como algo que debiera integrarse en un proyecto que se presentara como *crítico-superador*, sino la eventualidad, por parte de la *teoría*, de *vigilar*, de *identificar* en qué medida los subsistemas de acción finalista (mercado capitalista y administración jurídico-política) generan, en su expansión evolutiva, un exceso de disfunciones que no respeta las *condiciones de posibilidad* de la «conservación» de una cultura; cosa que, como le disputa Habermas, no hace la hermenéutica de Gadamer, quien, según el primero, no logra captar la dinámica de la *racionalización desde abajo* (sistémica) en su vinculación problemática (ya que *se sale de sus carriles*) con la lógica de la *racionalización desde arriba* (institucional-cultural):

---

<sup>753</sup> Cfr. J. M. Romero Cuevas, “Entre hermenéutica y teoría de sistemas...”, en *loc. cit.*, p. 148.

<sup>754</sup> J. Habermas, *Conocimiento e interés*, ed. cit., p. 51.

<sup>755</sup> En la discusión que mantuvo con Habermas y Apel sobre el papel de la crítica y de la reflexión, Gadamer arremete contra los conceptos de emancipación, ilustración y diálogo no condicionado, a los que tilda de «pobres abstracciones» (cfr. H. G. Gadamer, “Hermenéutica clásica y hermenéutica filosófica”, en *íd.*, *Verdad y método*, vol. II, ed. cit., p. 117) y argumenta que la teoría de la praxis que emana de la filosofía hermenéutica debe ceñirse a describir los límites de la misma: no tiene sentido pensar en la superación de la tradición por la reflexión, puesto que ésta ya está atrapada por aquélla. Cfr. H. G. Gadamer, “Retórica, hermenéutica y crítica de la ideología”, en *Ibid.*

«No es descabellado entender [con la hermenéutica] el lenguaje como una especie de metainstitución de la que dependen todas las instituciones sociales. Pues la acción social sólo se constituye en la comunicación en el lenguaje ordinario. Pero es notorio que esta metainstitución del lenguaje como tradición *depende por su parte de procesos sociales que no se agotan en nexos normativos*»<sup>756</sup> [cursivas añadidas].

Los nexos *no-normativos* a que alude Habermas en este texto que Romero ha referenciado para su, digámoslo así, “generosa” lectura del autor son los mismos *medios des-lingüístizados* (dinero y poder) que el propio Romero ha criticado del posterior proyecto de Habermas<sup>757</sup>. Tanto en un período como en otro, y sirva ahora como ejemplo de lo que queremos decir el artículo de 1967 “Ciencia y Técnica como ‘ideología’”, Habermas, cuando advierte contra Gadamer sobre el hecho de que el lenguaje es *«también un medio en que se reproduce el dominio y el poder social»*<sup>758</sup>, en realidad está pensando en un marco institucional nutrido de una tradición simbólica que legitima el poder vigente hasta la irrupción de un nuevo *salto evolutivo* (como el que se produce cuando el capitalismo sustituye un modo de legitimación por otro):

«Los poderes no normativos que se introducen y se adueñan del lenguaje como metainstitución, no sólo proceden de los sistemas de dominación política sino también del trabajo social. En este ámbito instrumental de la acción controlada por el éxito se organizan experiencias que, notoriamente, motivan interpretaciones lingüísticas y pueden transformar por coacción operacional los patrones de interpretación recibidos. Un cambio de la forma de producción lleva consigo reestructuraciones de la imagen lingüística del mundo. Esto puede estudiarse, por ejemplo, en la extensión del ámbito de lo profano en las sociedades primitivas. Verdad es que los vuelcos en las condiciones de reproducción de la vida material vienen mediados a su vez lingüísticamente. Pero una nueva praxis no sólo se pone

---

<sup>756</sup> J. Habermas, “Un informe bibliográfico”, en *id.*, *La lógica...*, ed. cit., p. 257 [cursivas añadidas].

<sup>757</sup> Véase nuestro apartado 2.1.3.

<sup>758</sup> J. Habermas, “Un informe bibliográfico”, en *id.*, *La lógica de las ciencias sociales*, ed. cit., p. 257. Los análisis gadamerianos sobre la estructura de la precomprensión se resisten a proseguir más allá de “la unilateralidad del universalismo histórico” tal y como éste se expresa en la forma ontologizada de la tradición: «Frente al querer de los hombres que cada vez se eleva más desde la crítica de lo anterior hasta una conciencia utópica o escatológica, quisiera oponer desde la verdad de la rememoración algo distinto: lo que sigue siendo y seguirá siendo lo real». H. G. Gadamer, Prólogo a la 2ª edición de *Verdad y método*, vol. I, Salamanca, Sígueme, 2007, p. 21.

en marcha por una nueva interpretación, sino que los viejos patrones de interpretación se ven también atacados y revolucionados “desde abajo” por una nueva praxis»<sup>759</sup>.

Y un poco más abajo, todavía en el pasaje emplazado en esas dos páginas traídas a colación por Romero para justificar su lectura, añade Habermas:

«El plexo objetivo a partir del cual pueden entenderse las relaciones sociales está constituido a la vez, de lenguaje, trabajo y dominio. Al contacto con los sistemas de trabajo social y dominio político queda relativizado ese acontecer de la tradición que sólo a una hermenéutica autonomizada puede aparecerle como un poder absoluto. Por eso la sociología no puede reducirse a sociología comprensiva. Exige un sistema de referencia que, por un lado, no elimine en términos naturalistas la mediación simbólica de la acción social, en favor de un comportamiento simplemente controlado por signos y gobernado por estímulos; pero que, por otro, tampoco caiga en el idealismo de la lingüisticidad y sublime por entero los procesos sociales en tradición cultural. Tal sistema de referencia no debería dejar ya indeterminada la tradición considerándola como algo envolvente, sino traer a concepto la tradición como tal, considerándola en su relación con otros momentos de la vida social, para poder estudiar así las condiciones externas a la tradición, bajo las que cambian empíricamente las reglas trascendentales a que están sujetas la visión del mundo y la acción»<sup>760</sup>.

Dice ahí Habermas que «los residuos de kantismo que persisten en la ontología existencial de Heidegger impiden a Gadamer [...] sacar las consecuencias que sus análisis sugieren». Pero lo que está queriendo decir no es que una hermenéutica “depurada” de transcendentalismo podría hacerse cargo, en sentido crítico-transformador, de la *facticidad* de las «coacciones procedentes de los ámbitos de la dominación política y de la organización del trabajo», sino, más bien, que Gadamer no puede dar cuenta del cambio de paradigma operado en una cultura política por medio de reajustes institucionales debidos a su vez a la presión del sistema productivo (*externo a la tradición*): la teoría gadameriana *no tiene fuerza explicativa* por lo que se refiere a «la

---

<sup>759</sup> J. Habermas, “Un informe bibliográfico”, en *id.*, *La lógica de las ciencias sociales*, ed. cit., p. 258.

<sup>760</sup> *Ibid.*, p. 259 [cursivas del autor]. Lo que plantea ahí Habermas es la misma utopía anti-colonización del mundo de la vida que, con razón, Romero ha señalado críticamente para el período “post-gadameriano”.

historia universal» *a partir de la cual* «se constituyen» las «condiciones trascendentales de la historicidad»<sup>761</sup>. Lo que en definitiva está en juego es, nada más y nada menos, una *teoría de la evolución* (que, como sabemos, a Habermas le va a venir muy bien para sustentar una defensa *consensuable* del capitalismo, algo que sólo la hermenéutica como autorreflexión podría lograr); y todo lo que, a nuestro entender, hace Habermas es discutir con la imagen «absoluta» de las tradiciones culturales según la hermenéutica de Gadamer, para quien resulta *per se* válida la «objetividad del acontecer de una tradición». Una “teoría crítica de la sociedad” (insistamos en ello: crítica en sentido *cuasi-transcendental*) tiene que poder explicar cómo se ha dado un salto evolutivo, cómo hemos llegado a la modernidad superando (subsumiendo) una tradición (eticidad):

«[U]na crítica del conocimiento radicalizada –dice ahora en discusión con Marx– sólo puede llevarse a término en forma de una reconstrucción de la historia de la especie humana; [...] inversamente, una teoría de la sociedad, desde el punto de vista de una autoconstitución de la especie humana en el medio del trabajo social y de la lucha de clases [ésta es su lectura de Marx], sólo es posible como autorreflexión de la conciencia cognoscente»<sup>762</sup>.

La hermenéutica está puesta ahí, no para empatizar, desde el punto de vista de la autorreflexión, con la *crítica* marxiana de la economía política, sino para que el teórico social pueda justificarse el paso de un sistema técnico inmodificable a otro donde, al menos, las desigualdades sobrevenidas que genera su *producción de excedentes* permitan seguir pensando en una convivencia deliberada y racional, o sea, *legítima*:

«Esto tiene dos consecuencias –explica Habermas– para la *posición metodológica de la teoría de la sociedad*: por una parte, la ciencia del hombre enlaza con la autorreflexión de la conciencia de clase fenoménica, y al igual que sucede en la *Fenomenología del espíritu*, reconstruye, guiada por la experiencia de la reflexión, el curso de la conciencia fenoménica, que ahora sí que queda abierto por la evolución del sistema de trabajo social. Pero, por otra parte, esa ciencia del hombre se parece también a la *Fenomenología del espíritu* de Hegel en que se sabe

---

<sup>761</sup> *Ídem*. Véase la crítica de Apel al *lugar que ocupa el intérprete* en Gadamer y cómo, para salvar la posibilidad de la *reflexión*, recoge, más enfáticamente que Habermas, la crítica marxista al transcendentalismo, en K.-O. Apel, *La transformación de la filosofía, II...*, ed. cit., pp. 10 y 18.

<sup>762</sup> J. Habermas, *Conocimiento e interés*, ed. cit., p. 73.

contenida en el proceso de formación que evoca. La conciencia cognoscente debe también dirigirse contra sí misma por medio de la crítica ideológica»<sup>763</sup>.

De nuevo como en el texto “Ciencia y Técnica como ‘ideología’”, publicados ambos en 1967, en el “informe bibliográfico” lo que en verdad preocupa a Habermas (en tanto que podría perturbar la perdurabilidad del consenso logrado en la modernidad europeo-occidental) es la *colonización (ideologizada) del mundo de la vida* por parte del sistema económico:

«Mediante la práctica institucionalizada de la investigación en las ciencias empíricas hoy tenemos asegurado un aflujo de informaciones que antaño quedaban acientíficamente acumuladas en los sistemas de trabajo social. Estas informaciones elaboran experiencias naturales o experiencias provocadas, que se constituyen en el círculo de funciones [*círculo funcional*] de la acción instrumental. Sospecho que los cambios institucionales a que fuerza el progreso científico-técnico ejercen indirectamente sobre los esquemas lingüísticos de aprehensión del mundo un influjo del mismo tipo que el que antaño ejercían los cambios en las formas de producción: pues la ciencia se ha convertido en la primera fuerza productiva. Las ciencias experimentales no representan un juego de lenguaje cualquiera. Su lenguaje interpreta la realidad desde el punto de vista profundamente enraizado antropológicamente de un posible control técnico de los procesos naturales. A través de ese lenguaje penetra en la sociedad la coacción fáctica de las circunstancias naturales de la vida. Bien es verdad que los sistemas de enunciados de las teorías científicas remiten por su parte al lenguaje ordinario como último metalenguaje. Pero el sistema de actividades que esas teorías posibilitan, las técnicas con que controlamos la naturaleza, reobran también sobre el plexo institucional de la sociedad en su conjunto y cambian el lenguaje»<sup>764</sup>.

No debe extrañar, pues, que el modelo de “crítica” abrazado por Habermas sólo se ejerza sobre los *excesos* de las relaciones de dominación y explotación y sobre la cobertura “ideológica” (*cambios del lenguaje*) de tales excesos; es una advertencia contra ciertas formas *dogmáticas* de hacer política (especialmente, *política económica*):

---

<sup>763</sup> *Ibid.*, p. 72.

<sup>764</sup> J. Habermas, “Un informe bibliográfico”, en *id.*, *La lógica de las ciencias sociales*, ed. cit., p. 258.

«La vía del progreso científico-técnico está marcada por innovaciones que hacen época y que reproducen, paso a paso, en el plano de las máquinas, la esfera funcional de la acción instrumental. Con ello queda definido el valor límite de este desarrollo: la organización de la sociedad misma como un autómata. Por el contrario, la vía del proceso social de formación no está marcada por nuevas tecnologías, sino por fases de la reflexión que desmontan la condición dogmática de ideologías y de formas superadas de dominación, que subliman la presión del marco institucional y que liberan la acción comunicativa *en cuanto* acción comunicativa. De esta manera, se anticipa el fin de este movimiento: la organización de la sociedad sobre el fundamento exclusivo de una discusión libre de toda dominación»<sup>765</sup>.

La teoría del discurso será, así, una justificación histórico-filosófica de lo que Habermas considera lo mejor de la tradición del liberalismo político, lo cual queda mucho más acá de la socorrida acusación de abstractismo o de una indeseada seducción funcionalista (y delimita, en fin, su posición *ético-política*); la teoría evolutiva ha sido desplegada, más bien, para dar una respuesta de conjunto al “dilema del liberalismo”, en un período histórico (segunda posguerra mundial) en que el capitalismo euro-occidental ya no puede imponerse dogmáticamente en su suelo geopolítico de referencia. Por lo demás, la amenaza de un desastre nuclear se deja sentir en el énfasis que ponía Habermas por el *control correctivo* de la «forma irreflexiva» en que se desarrollaba la «dialéctica de poder y querer» entre las dos superpotencias durante la llamada Guerra Fría:

«La irracionalidad del dominio, que se ha convertido hoy en un peligro mortal a nivel colectivo, sólo podría ser detenida por una conformación política de la voluntad, vinculada al principio de la discusión general y libre de coerción. La racionalización del dominio podemos esperarla únicamente de condiciones que favorezcan el poder político de un pensamiento ligado al diálogo. La fuerza liberadora de la reflexión no puede reemplazarse por la extensión del saber técnicamente utilizable»<sup>766</sup>.

---

<sup>765</sup> J. Habermas, *Conocimiento e interés*, ed. cit., p. 66.

<sup>766</sup> J. Habermas, “Consecuencias prácticas del progreso técnico-científico (1968)”, en *id.*, *Teoría y praxis...*, ed. cit., pp. 333 y s. También en ese pasaje se critican con ímpetu las *coacciones* que provienen del mundo de la técnica, pero esa oratoria, dramatizada con o sin razón, no puede hacer descuidar que el proyecto político de Habermas es muy otro que el de la transformación del sistema capitalista.

Para *conservar* la tradición capitalista occidental será necesario articular un modelo legitimante, justificador, epistémicamente aceptable y, sobre todo, *consensuable*. El papel que va a jugar la hermenéutica en ese planteamiento resultará fundamental:

«En las actuales sociedades industrialmente desarrolladas, la ciencia, en cuanto motor del progreso técnico, se ha convertido en la primera fuerza productiva. Pero, ¿quién espera todavía de ella una ampliación de la reflexión o tal vez una emancipación creciente? Hemos arrojado las filosofías de la historia al montón de la chatarra. ¿Hay en su lugar otras teorías que esclarezcan las consecuencias prácticas del progreso técnico-científico? ¿Cuál es su público y con qué forma de praxis política se hallan relacionadas?»<sup>767</sup>.

El recurso a la filosofía hermenéutica permite a Habermas dar respuesta a sus inquietudes: es la hermenéutica la que, enmarañada con una teoría de la evolución, una filosofía del derecho y una ética formalista, hilvana los pasos que conducen de una *teoría del conocimiento* a una *teoría de la acción comunicativa*; pero en ningún caso a una *teoría crítica* tal como la entiende Romero. Según éste, hay que promover la «vinculación hermenéutica» existente entre el análisis *críticamente* ubicado y la reflexión de los propios participantes implicados en un mundo de la vida verosíblemente atravesado por conflictos, de modo que sea posible «reconceptualizar la teoría crítica como parte de los procesos de comprensión crítica de la realidad social por parte de sus miembros reales, allá donde tales procesos se den»<sup>768</sup>. Pero según Habermas, toda la *reflexión* a que pueden (*deben*) aspirar los participantes en el mundo de la vida está sujeta a la *forma pragmática* de la comunicación, que libera la capacidad de alcanzar un *consenso* (*único fundamento de la organización social*) con el que pueda quedar legitimado un “sistema de dominación política” entre *desiguales que van a seguir siéndolo*, puesto que no es posible, para los «individuos socializados», abandonar «los presupuestos universales de la argumentación», ni, para el teórico, explicar otra cuestión que no sea «el punto de vista desde el que pueden *fundamentarse imparcialmente* normas de acción»<sup>769</sup>: en el primer caso, la *crítica de los participantes* tiene que hacer caso omiso de las coacciones que provienen de *lo concreto*; en el

---

<sup>767</sup> *Ibid.*, p. 314.

<sup>768</sup> J. M. Romero Cuevas, “Entre hermenéutica y teoría de sistemas...”, en *Isegoría*,..., cit., p. 156.

<sup>769</sup> J. Habermas, *Facticidad y validez*..., ed. cit., p. 174.



segundo, además de ello, tenemos un planteamiento de tipo (cuasi) transcendental (hermenéutico y funcionalista) que deliberadamente se ubica por encima de las cabezas de aquéllos. *En ningún caso* es posible relacionar *su* hermenéutica con un proyecto político transformador, sino, antes bien, con una *voluntad de consenso* que es *voluntad de conservación* de una tradición que, a tal efecto, tiene que presentarse en forma legitimada con cada salto evolutivo<sup>770</sup>. El *teórico* de Habermas no ocupa el mismo *lugar* que el *crítico* de Romero. Y la razón última de ello es muy del gusto de la hermenéutica:

«En mis convicciones hay un núcleo dogmático. Prescindiría antes de la ciencia que de este núcleo, puesto que está compuesto por intuiciones que no he conseguido por medio de la ciencia, que nadie puede conseguir por medio de la ciencia, sino por el hecho de que las personas crecen en medios con otras personas con las que han de entenderse y con las que vuelven a encontrarse»<sup>771</sup>.

A nuestro juicio, pues, tiene todo el sentido criticar la teoría de Habermas tanto desde el punto de vista del método (universalista, deontológico) como desde el *lugar* socio-político (*concepción ética del bien o de la felicidad*) con el que, explícita o implícitamente, está comprometido el autor<sup>772</sup>. El propio Romero no pierde eso de vista:

«¿Qué perspectiva teórica y política está adoptando Habermas cuando afirma la eficacia del tipo de coordinación de la acción socioeconómica efectuada mediante la relación mercantil y cuando sostiene que “el medio ‘dinero’ [...] se ha desgajado del lenguaje normal como un código especial cortado al talle de situaciones estándar (las situaciones de intercambio), que por llevar inserta una estructura de preferencias (relativas a oferta y demanda) puede coordinar *con eficacia* decisiones

---

<sup>770</sup> «El punto de fuga de un mundo de la vida racionalizado [...] vengo caracterizándolo con los siguientes rótulos: 1) una revisión permanente de tradiciones fluidificadas y 2) un cambio en la articulación de los órdenes que pretenden legitimidad, legitimidad que pasaría a asentarse sobre procedimientos discursivos de creación y justificación de normas; con lo cual para los individuos socializados no quedaría otra posibilidad 3) que la de un arriesgado autocontrol por vía de una “identidad del yo” sumamente abstracta». J. Habermas, “Entrevista con H. P. Krüger”, en *íd.*, *La necesidad...*, ed. cit., pp. 126 y s.

<sup>771</sup> J. Habermas, “Dialéctica de la racionalización”, en *íd.*, *Ensayos políticos*, ed. cit., pp. 173 y s.

<sup>772</sup> «Si [...] se parte de la suposición de que a partir del incremento de la productividad brota valor *per se*, entonces cabe mostrar que en el marco de un sistema capitalista expansivo la plusvalía alimentada a partir de una doble fuente puede ser suficiente, bajo determinadas circunstancias, para asegurar al mismo tiempo simultáneamente una cuota de beneficio adecuada y un nivel creciente de los salarios reales. [...] bajo el presupuesto de una teoría revisada del valor-trabajo, una regulación política de las relaciones de distribución no sería incompatible con las condiciones de una producción orientada a la maximalización del beneficio». J. Habermas, “Entre ciencia y filosofía...”, en *íd.*, *Teoría y praxis*, ed. cit., p. 248.

de acción, sin tener que hacer uso de los recursos del mundo de la vida”? ¿La satisfacción de las necesidades de qué grupo social es tomada aquí en cuenta a la hora de sostener esa idea de eficacia? ¿De las necesidades de la humanidad? ¿De los grupos acomodados del primer mundo? En opciones teóricas de este tipo hay incorporada ya la adopción de una determinada perspectiva geopolítica que, en el caso de Habermas, le lleva a minusvalorar la realidad del mundo no occidental y a centrarse en esa zona del mundo donde la coordinación de la acción social mediante el mercado puede ser valorada más fácilmente sin mala conciencia y sin disonancias cognitivas como eficaz [...]. La concepción habermasiana de la reproducción material del mundo de la vida en términos de la reproducción del sistema económico deja de lado la problemática de la satisfacción de las necesidades colectivas para adoptar la autoconservación sistémica (la reproducción de la economía capitalista, es decir, el sostenimiento de la tasa de beneficio privado) como criterio de validez de la reproducción material de la sociedad»<sup>773</sup>.

### 2.2.3.3. Núcleo dogmático: moralidad republicana y geopolítica.

La pretensión universalista de la teoría de la sociedad de Habermas adolece, pues, del doble y común defecto de responder en realidad a un particularismo geopolítico y geocultural. La teoría de la acción comunicativa ha reconsiderado en sus propios términos la categoría de derecho moderno (capitalista, *occidental*); no sólo desde la perspectiva teórica del *observador externo*, también desde la «facticidad social de los procesos políticos»<sup>774</sup>, cuyo sentido de la *concreción* tiene poco que ver, en fin, con la propuesta materialista (para Habermas, ya solo por ello *metafísica*) de Marx y más con la re-validación intersubjetiva y formal (*post-metafísica*) del propio horizonte cultural:

«La dialéctica de lo universal y lo particular, que se impone también en la apropiación de tradiciones y en la correspondiente aplicación de reglas prácticas, muestra una vez más el carácter discontinuo de la intersubjetividad. El que pueda haber algo así como tradición, incluye un momento de no compromiso: lo recibido tiene también que poder ser revisado, pues de lo contrario lo no idéntico quedaría

---

<sup>773</sup> J. M. Romero Cuevas, “J. Habermas y las paradojas de la modernidad”, en *id.*, *Crítica e historicidad*, ed. cit., pp. 154 y ss.

<sup>774</sup> Cfr. J. Habermas, *Facticidad y validez*, ed. cit., p. 364.

aniquilado en la sostenida identidad grupal. Las identidades de los individuos en la comunicación lingüística sólo pueden formarse y mantenerse en el seno de una identidad grupal si ésta por su parte puede constituirse frente al “otro” colectivo que es su propio pasado, como algo idéntico a él y al mismo tiempo como algo distinto de él. De ahí que la universalidad global de las reglas prácticas exija una aplicación concretizadora por la que esa universalidad global pueda quedar determinada en una situación dada como un universal concreto intersubjetivamente válido»<sup>775</sup>.

La traducción político-jurídica de lo anterior puede validarse en este pasaje de 1992:

«Sólo cuando se asumen las condiciones del pensamiento postmetafísico conducen los discursos ético-políticos a regulaciones que de por sí sean en igual interés de todos los miembros. Y por tanto, sólo la compatibilidad de todos los programas obtenidos discursivamente o mediante negociación con lo que es o sería susceptible de justificarse moralmente garantiza que el principio de discurso se tenga en cuenta y respete con toda generalidad. [...] En el sistema de la Administración pública se concentra un poder que una y otra vez ha de regenerarse a partir del poder comunicativo. De ahí que el derecho no sólo sea elemento constitutivo del código “poder” que gobierna los procesos administrativos. Constituye a la vez el medio para la transformación de poder comunicativo en administrativo»<sup>776</sup>.

Frente a esas «tensiones» (entre lo válido y lo fáctico, lo universal y lo particular, lo abstracto y lo concreto), como Habermas las llama a medida que va desasiéndose del mapa conceptual hegeliano-marxista, la «comprensión hermenéutica» ha reducido el potencial crítico de la teoría a lo ideológico-cultural, para acabar reafirmando el reajuste, por mor de la conservación, de la propia tradición: «Posibilita una forma de consenso», dice sobre la autorreflexión hermenéutica en el informe de 1966-67, «del que depende la acción comunicativa. Destierra los peligros de ruptura de la comunicación en dos direcciones: en la vertical de la propia tradición y en la horizontal de la mediación entre tradiciones de diversas culturas y grupos»<sup>777</sup>. De ese modo, el «concepto procedimental de democracia» posteriormente elaborado por Habermas, su

---

<sup>775</sup> J. Habermas, “Un informe bibliográfico”, en *id.*, *La lógica de las ciencias sociales*, ed. cit., p. 250.

<sup>776</sup> J. Habermas, *Facticidad y validez*, ed. cit., pp. 235 y ss.

<sup>777</sup> J. Habermas, “Un informe bibliográfico”, en *id.*, *La lógica de las ciencias sociales*, ed. cit., p. 249.

apuesta por una «política deliberativa», remitirá, como en el caso de Rawls, a una suerte de *acto de conciencia ciudadana* que servirá tanto para «conservar» (en virtud de la procurada *obediencia razonada*) la validez del estado democrático de derecho como para transitar (merced a un realismo político tampoco exento de escrúpulos) «del derecho internacional clásico al derecho cosmopolita», otra vez inspirado en Kant.

«Una vez que [la democracia] se redefine como algo que tiene que ver principalmente con la “comunicación” y la “conciencia” –dice Perry Anderson-, la participación política y la voluntad popular se convierten en residuos de los que se puede prescindir en el diseño de un orden legal cosmopolita. También aquí el concepto primordial asegura el resultado deseado: la teoría del discurso de Habermas sirve aquí para neutralizar la democracia como la razón pública de Rawls sirve para neutralizar la religión, ya que Habermas nos ofrece, más que una crítica de la involución de los ideales democráticos clásicos en los sistemas representativos dispersos y despolitizados del Occidente actual, una justificación metafísica de esa involución, en nombre del flujo, saludablemente impersonal y descentrado, de la razón comunicativa. El resultado es una teoría política hecha a medida para una mayor disolución de la soberanía popular a escala europea y para su evaporación a una escala eventualmente global»<sup>778</sup>.

En el ámbito de la política estatal, esa «disolución» se refleja en la crítica persistente de Habermas al Rousseau republicano y a su concepto “amplio” de soberanía popular:

«El concepto republicano de la “política” no se refiere a los derechos estatalmente garantizados de las personas privadas a la vida, a la libertad y a la propiedad, sino ante todo a la práctica de la autodeterminación de ciudadanos orientados al bien común, que se entienden a sí mismos como miembros iguales y libres de una comunidad de cooperación que se administra a sí misma. El derecho y la ley son secundarios frente al contexto de vida *ético* de una *polis* en la que puede desarrollarse y estabilizarse la virtud de la participación activa en los asuntos públicos. Sólo en esta práctica ciudadana puede el hombre realizar el *telos* de su especie»<sup>779</sup>.

---

<sup>778</sup> P. Anderson, “Armas y derechos...”, en *loc. cit.*, pp. 17 y s.

<sup>779</sup> J. Habermas, *Facticidad y validez*, ed. cit., p. 341. Cfr. *Ibid.*, p. 167.

La “comunidad societal” que puebla el mundo de la vida de Habermas, en cambio, no «se administra a sí misma»; la «especie» tiene otro *telos*: el consenso, la *supervivencia* mediante la conservación (institucional) y “adaptación inteligente” (dirigida por una casta de privilegiados) del invariable sistema económico. En tal sentido, su relectura *procedimentalista* de la soberanía popular de cuño republicano acaba remitiendo «a las condiciones sociales marco que posibilitan la autoorganización de una comunidad jurídica, pero que por su parte no están sin más a disposición de la voluntad de los ciudadanos»; el modo *discursivo* de entender la *sociación de los individuos* «no se extiende al todo de la sociedad, [...] pues también conforme a la idea que de sí misma tiene, la política deliberativa no es sino un ingrediente de una sociedad compleja que en su conjunto escapa al tipo de consideración normativa que representa la teoría del derecho»<sup>780</sup>, según la cual, por lo demás, tampoco deciden *todos los ciudadanos*<sup>781</sup>. En la democracia deliberativa de Habermas, pues, ni todos pueden hablar, ni está permitido hablar de todo. El juego de espejos con el que nuestro filósofo procura hacernos creer que su planteamiento oscila entre el de Locke y el de Rousseau no oculta su querencia por un Estado democrático donde han tomado cuerpo jurídico el capitalismo y, con él, *la propiedad privada sobre los medios de producción*; propiedad que, como hubiera visto el ginebrino, está en el origen de una sociedad de desiguales.

«[...] la expresión “solidaridad” –aclara Habermas– tampoco puede sugerir el falso modelo rousseauiano de la formación de la voluntad, el cual debería fijar las condiciones bajo las que la voluntad empírica de los burgueses aislados se pudiera transformar *inmediatamente* en la voluntad racional, orientada al bien común, de los ciudadanos morales del Estado. Rousseau basa esta exagerada exigencia de virtud (ya siempre ilusoria) en una separación de los roles del “*bourgeois*” y del “*citoyen*”, separación que haría de la independencia económica y de la igualdad de oportunidades una condición previa para el estatuto de ciudadanos autónomos. El Estado social niega esta separación de roles. [...] hoy, en el proceso político, el rol

---

<sup>780</sup> J. Habermas, *Facticidad y validez*, ed. cit., p. 378.

<sup>781</sup> «La competencia legislativa, que por principio corresponde a los ciudadanos en su totalidad, se encargan de desempeñarla cuerpos parlamentarios, que *fundamentan* leyes conforme a un procedimiento democrático». *Ibid.*, p. 240. Cfr., asimismo, J. Habermas, “Claves para el derecho y el Estado de derecho democrático en términos de teoría del discurso”, en *id.*, *En la espiral de la tecnocracia*, ed. cit., p. 58.

público del ciudadano se entrecruza con el rol privado del cliente de las burocracias del Estado del bienestar»<sup>782</sup>.

Ese “hoy” está escrito en 1990, en pleno desmoronamiento de la URSS y a las puertas de un *nuevo orden mundial* capitalista que, poco después, hubo de recibir el nombre de *globalización* y que, justamente, implicó el desmantelamiento del Estado social. Como explica Brzezinski, “globalización” era «el concepto preferido de Clinton». Antes y después del cambio de siglo, Clinton bendijo ese proceso (inicialmente referido a los efectos de alcance mundial de la revolución tecnológica) en los siguientes términos: *históricamente inevitable* («es el equivalente en el terreno económico de una fuerza de la naturaleza»), *socialmente deseable* («cincuenta años de experiencia nos demuestran que la integración económica y la cooperación política son dinámicas positivas. Pero quienes creen que la globalización se reduce a las economías de mercado también se equivocan. [...] Debemos reconocer, antes de nada, que la globalización nos ha hecho a todos más libres y más interdependientes») y *globalmente necesario para el liderazgo de EEUU* («El tren de la globalización no puede dar marcha atrás. [...] Si queremos que Estados Unidos se mantenga sobre la vía correcta [...] no tenemos más opción que tratar de tirar de ese tren»)<sup>783</sup>. Según el que fuera consejero de Seguridad Nacional de Jimmy Carter, e instigara la campaña de su presidente en defensa de los “derechos humanos” para poner en jaque la credibilidad de la URSS, la “globalización” es la *ideología de la era post-ideológica*: «Era históricamente oportuna y atractiva para las élites de poder situadas en los puestos clave, ofrecía una crítica de aquello que debía ser rechazado y postulaba un mañana mejor»<sup>784</sup>.

«[...] para el nuevo papel de Estados Unidos como potencia mundial dominante – seguía Brzezinski-, la globalización como doctrina proporciona un marco de referencia de gran utilidad a la hora de definir tanto el mundo contemporáneo como la relación de Norteamérica con él. [...] Tiene la fuerza de la simplicidad intelectual y ofrece una fácil comprensión de las complejidades de la era postindustrial y posnacional: el acceso abierto a la economía mundial es

---

<sup>782</sup> J. Habermas, “Prefacio a la nueva edición...”, en *id.*, *Historia y crítica de la opinión...*, ed. cit., p. 25.

<sup>783</sup> Las intervenciones de Clinton están tomadas de Z. Brzezinski, *El dilema de EEUU. ¿Dominación global o liderazgo global?*, Barcelona, Paidós, 2005 [2004], p. 167.

<sup>784</sup> *Ídem.*

considerado el efecto natural e imperativo de las nuevas tecnologías, y la Organización Mundial del Comercio (OMC), el Banco Mundial y el Fondo Monetario Internacional (FMI) funcionan como expresiones institucionales de ese hecho a escala global. [...] Los países deberían ser evaluados no sólo según su grado de democracia interna, sino también según lo globalizados que estén»<sup>785</sup>.

Enseguida veremos qué consideración le merece a Habermas la propuesta de un “liderazgo consensual” estadounidense y en qué lugar habrá de dejar tal cosa a su teoría de la acción comunicativa, también en el ámbito “posnacional”. Terminemos ahora el apartado recordando que la *autonomía moral* (por lo tanto, no *ética*, en el sentido que cobran estos términos en la distinción habermasiana entre eticidad y moralidad, que aboca a un soterramiento de la lucha por lo material) se da por resuelta merced a un sistema de «compensaciones»: ni el *bourgeois* va a dejar de existir, ni la ausencia de autonomía privada es óbice para que el ciudadano-cliente ejerza (moralidad *des-materializadora* mediante) una autonomía pública que en última instancia homologa la concepción lockeana de los derechos humanos (liberales)<sup>786</sup>. Puede decirse ya, pues, que fiel a su eclecticismo Habermas usa el republicanismo para afinar su ontología dual:

«Conforme a la concepción republicana la formación de la opinión y la voluntad política en el espacio de la opinión pública y en el Parlamento, no obedece a las estructuras de los procesos de mercado, sino a las estructuras de una comunicación pública orientada al entendimiento, las cuales tienen su propia lógica. Para la política tomada en el sentido de la práctica de la autodeterminación ciudadana, el paradigma no es el mercado sino el diálogo o conversación»<sup>787</sup>.

---

<sup>785</sup> *Ibid.*, p. 170. El también fiador de Barack Obama durante la campaña presidencial estadounidense de 2008 admite finalmente que «ya sea en la OMC, en el Banco Mundial o en el FMI, la estadounidense es, con mucho, la voz que más se hace oír. Se produce, pues, un ajuste perfecto entre hegemonía global y globalización económica». *Ibid.*, p. 172.

<sup>786</sup> «Pues siempre que los sujetos constituyentes quieran fundar deliberativamente una asociación libre de socios legalmente libres e iguales en *el lenguaje del derecho moderno*, solo podrán tomar su primera decisión soberana después de que hayan puesto en claro *in abstracto* qué tipos de libertades subjetivas de acción deben reconocerse recíprocamente antes de poder regular legítimamente una materia determinada *con medios del derecho moderno*. Sin la intención de concederse derechos recíprocamente según el modo de las conocidas categorías clásicas de los derechos fundamentales, le faltaría al legislador constitucional el medio, es decir, el lenguaje, para legislar legítimamente». J. Habermas, “Claves para el derecho y el Estado de derecho democrático...”, en *id.*, *En la espiral de la tecnocracia*, ed. cit., p. 59.

<sup>787</sup> J. Habermas, *Facticidad y validez*, ed. cit., p. 346.

Sin embargo, en ese diseño la soberanía popular no sólo queda demediada; la moral universalista se aleja (*circularmente*) de *todos* los intereses conflictivos de *todos*:

«Este concepto discursivo de la democracia confía en la movilización política y en la utilización de la fuerza productiva [!] de la comunicación. Pero entonces se debe mostrar que las materias sociales preñadas de conflicto pueden ser reguladas, ante todo, racionalmente, es decir, reguladas en referencia a los intereses comunes de todos los afectados [!]. Y, en segundo lugar, se debe explicar por qué el medio de las argumentaciones y negociaciones públicas es el apropiado para esta formación racional de la voluntad. De lo contrario, el modelo liberal conservaría con razón su premisa de que la “compensación” de intereses en irreconciliable conflicto no puede ser sino el resultado de una lucha dirigida estratégicamente»<sup>788</sup>.

Y en verdad es tan estratégica, depende tanto de la coyuntura histórica (y una mirada atenta a los *hechos de la globalización* debiera considerar los muchos frentes que se le abren al *consenso*), que, como decía antes Perry Anderson, el modelo de Habermas ciertamente acaba neutralizando su propio ideal de democracia, en la medida en que (al menos pero no únicamente) *niega* aquella realidad; esto es, en tanto que opone al doble sistema político-burgués, anti-igualitario y, de facto, colonizador del mundo de la vida<sup>789</sup>, un diseño tan altamente simbólico y depurado de conflictividad que su teoría política ni es suficientemente explicativa ni encuentra nunca a sus “destinatarios”. Lo que tenemos es una «soberanía licuada comunicativamente» que lo fía todo a la «mediación institucional» y que apenas puede enfrentarse con credibilidad a la imagen schumpeteriana de una democracia dirigida por una elite de burócratas y especialistas:

«Si la idea de la soberanía popular puede todavía encontrar una aplicación realista en las sociedades altamente complejas –insiste Habermas-, entonces debe desprenderse de la interpretación demasiado concreta de una encarnación en los miembros de un colectivo que (físicamente) asisten, participan y deciden en

---

<sup>788</sup> J. Habermas, “Prefacio a la nueva edición...”, en *id.*, *Historia y crítica...*, ed. cit., pp. 26 y s.

<sup>789</sup> «El modo deliberativo de producción legislativa y la vinculación de la Administración a las leyes vigentes vienen amenazados tanto por la autonomización de la burocracia como por el influjo privilegiado del poder social privado». J. Habermas, *Facticidad y validez*, ed. cit., p. 349. Como se ve, también en 1992 Habermas puede observar analíticamente cómo las coacciones que provienen de lo fáctico pervierten la producción comunicativa de la ley, pero con eso no está sugiriéndose una *crítica transformadora* ni del poder administrativo ni del mercado capitalista, sino sólo su contención.



conjunto. [...] La soberanía popular dispersada completamente puede “encarnarse” todavía en aquellas formas de comunicación de-subjetualizadas y, por cierto, exigentes en cuanto a sus pretensiones, que regulan el flujo de la formación de la voluntad y opinión políticas, de modo que sus resultados falibles tienen para sí la presunción de una racionalidad práctica»<sup>790</sup>.

Esa constante apelación a la *complejidad* y a la *evolución de los sistemas* dota a lo funcional y en general a la teoría sistémica de un carácter primordial en el planteamiento de Habermas, de modo que no es casualidad que intervenga en la discusión filosófico-política entre Marx y Hegel para darle la razón al segundo:

«La filosofía de la praxis se deja guiar por la intuición de que *incluso* bajo las limitaciones funcionales de los sistemas sociales altamente complejos cabe seguir pensando en una realización de la idea de totalidad ética. De ahí que Marx se enfrente con especial tenacidad al párrafo 308 de la *Filosofía del derecho*, en que Hegel polemiza contra la idea “de que todos deberían participar en la deliberación y en la toma de decisiones sobre asuntos generales”. Pero Marx fracasa en la tarea, que él mismo se propone, de explicitar la estructura de una formación de la voluntad colectiva que haga justicia a la “aspiración de la sociedad civil a transformarse en sociedad política o a convertir la sociedad política en sociedad real”»<sup>791</sup>.

---

<sup>790</sup> J. Habermas, “Prefacio a la nueva edición...”, en *id.*, *Historia y crítica...*, ed. cit., p. 31.

<sup>791</sup> J. Habermas, *El discurso filosófico de la modernidad*, ed. cit., pp. 75 y s. La discusión entre Marx y Hegel es en este punto más rica. Por ejemplo, en el comentario de Marx al párrafo 272 de la obra de Hegel (cfr. G. W. Hegel, *Principios de la filosofía del derecho o derecho natural y ciencia política* [trad. de J. L. Verma], Barcelona, Edhasa, 2005), el primero pone de relieve el carácter *decisionista* (luego recuperado por C. Schmitt, contra cuya tendencia autoritaria se enfrentará Habermas) que se esconde detrás del concepto de soberanía de Hegel (cfr. K. Marx, *Crítica de la filosofía del estado de Hegel* [Kritik des Hegelschen Staatsrechts; trad. de A. Encinares], México D.F., Grijalbo, 1968, pp. 34 y s.). Esto resulta interesante para valorar hasta qué punto Habermas ha quedado atrapado en la lógica schmittiana, tanto en lo tocante a política estatal como internacional, como veremos. De igual modo, en las *observaciones* del propio Hegel al citado párrafo 308 de su libro, éste señala que «la suposición de que *todos entienden de estos asuntos*» (política de Estado en general) es una afirmación «absurda». Y apostilla: «en la opinión pública, en cambio, todos pueden expresar y hacer valer su opinión subjetiva sobre lo universal». G. W. Hegel, *op. cit.*, pp. 459 y s. Semejante elitismo anda detrás, asimismo, de las precauciones de Habermas cuando, sin ir más lejos, apela a eso que ha dado en llamar «patriotismo constitucional», donde el interés concreto de los miembros del Estado debe dejar paso al «universalismo de los principios jurídicos» que «se refleja en un *consenso procedimental*». J. Habermas, “La lucha por el reconocimiento en el Estado democrático de derecho”, en *id.*, *La inclusión del otro*, ed. cit., p. 215.

Para Habermas, ese proyecto ya no resulta pertinente, entre otras cosas porque, como señala Danilo Zolo, «la evolución [...] se manifiesta como constante aumento del número y de la variedad de los subsistemas primarios del sistema social, cada uno de los cuales desarrolla funciones específicas, está dotado de estructuras organizativas diferenciadas y obedece a criterios de funcionamiento ampliamente independientes de los criterios de funcionamiento de los otros subsistemas sociales»<sup>792</sup>. Dada la dificultad para dilucidar cuándo una causa produce un determinado efecto, o cuándo un efecto es producido por una determinada causa, etc., el análisis de lo que Luhmann llama «equivalencia funcional» aglutina ciertos efectos bajo distintas causas de tal modo que, a efectos de análisis, lo que importan, de nuevo, son los *resultados* en tanto sean «equifinales». Dicho de otro modo: si la aplicación de sus políticas produce los mismos efectos, puede decirse que entre democracia y despotismo no existen diferencias relevantes (salvo diferencias de grado en cuanto a la *complejidad* que estén dispuestos a tolerar en su interior), puesto que se presentan como funcionalmente equivalentes. El matiz democrático que hace Habermas de esto no impide que replique tal consecuencia:

«Mi idea, en términos generales, es que las complejas sociedades contemporáneas se hallan en cierto sentido integradas a través de tres medios o mecanismos. El “dinero” como medio se institucionaliza, por decirlo así, en términos de “mercado”; el “poder” como medio se institucionaliza en las organizaciones; y la “solidaridad” se genera en virtud de normas, valores y comunicación. [...] el mecanismo del mercado se institucionaliza en términos de los elementos básicos del derecho privado (el contrato y la propiedad). Esta institucionalización legal está diseñada, si se me permite describirlo así, con el objeto de que los participantes en el mercado puedan actuar estratégicamente. [...] Por supuesto, soy consciente de que la economía política se desarrolló a partir de la filosofía moral. En este sentido, Hayek, el abuelo de nuestros teóricos neoliberales, sigue dentro de la tradición de Adam Smith. Mantiene la expectativa de que en condiciones ideales los mercados satisfarían también ciertos principios de justicia distributiva, y explica por qué debe ser así. Como tales condiciones ideales no se cumplen ni siquiera de manera aproximada, y como el modelo de producción capitalista, al menos hasta el momento, genera habitualmente unas desigualdades distributivas que no pueden justificarse desde la perspectiva del propio Hayek, debemos confiar por el

---

<sup>792</sup> D. Zolo, *Complessità e democrazia*, ed. cit., p. 9.

momento en políticas compensatorias [!]. [...] La lucha por, y la controversia sobre, los principios específicos de justicia distributiva deberían estar sujetos a una evaluación democrática más que a una especulación teórica sobre cómo funcionan o dejan de funcionar los mercados»<sup>793</sup>.

En el *informe bibliográfico* publicado en 1967, al que nos remitía Romero para reconstruir a un Habermas más “crítico”, éste citaba a W. Pannenberg para reprochar algo a Gadamer que ahora habrá de volvérselo en contra:

«Es un curioso espectáculo ver cómo un autor agudo y profundo se ocupa por entero en impedir que sus pensamientos tomen la dirección a que de por sí tienden. Es el espectáculo que ofrece el libro de Gadamer en su esfuerzo por evitar la mediación total hegeliana de la verdad actual con la historia. [...] Pero extrañamente, los fenómenos descritos por Gadamer empujan siempre en la misma dirección de una concepción universal de la historia, la que él precisamente –con el sistema de Hegel a la vista- trata de evitar»<sup>794</sup>.

Esto no sólo es aplicable a la filosofía de la historia con la que Habermas acomoda su defensa del capitalismo como última etapa de la evolución; también pone en evidencia la utopía, ya observada por Romero, de ese mundo de la vida que el autor quisiera *no colonizado* por los subsistemas autorregulados a través del dinero y del poder político.

«La mercantilización progresiva del proceso político –sentencia a este respecto Buey- hace de las democracias constitucionales oligarquías plutocráticas en las que se reproduce la desigualdad social por otras vías diferentes de la limitación del sufragio. Según esto, también las democracias parlamentarias, como el despotismo ilustrado, trabajan “para el pueblo pero sin el pueblo”, puesto que no es el pueblo quien gobierna en ellas»<sup>795</sup>.

Pero para Habermas la crítica de la economía política ya no tiene sentido *en Occidente*:

---

<sup>793</sup> J. Habermas, *La ética del discurso y la cuestión de la verdad*, ed. cit., pp. 58 y ss.

<sup>794</sup> Citado en J. Habermas, “Un informe bibliográfico”, en id., *La lógica...*, ed. cit., p. 259n.

<sup>795</sup> F. Fernández Buey, *Guía para una globalización alternativa. Otro mundo es posible*, Barcelona, Byblos, 2005, p. 277.

«Allí donde el sistema del capitalismo organizado [capitalismo de bienestar de tipo keynesiano], sin inmovilizar los conflictos económicos por medio de la coerción institucional de un régimen autoritario, o sin tener que desviarlos en una expansión militar, afirma una estabilidad relativa en un elevado nivel de producción y de ocupación, allí también la crítica deberá buscar la recusada o disfrazada satisfacción de necesidades más en la esfera de la “cultura”, que en las así denominadas *basic needs*. En esta medida, la crítica sólo sigue a las mismas fuerzas represivas, las cuales, de los mecanismos económicos del mercado de trabajo, han pasado ya tendencialmente a los mecanismos psico-sociales del mercado del ocio; quizá el manipulado consumo de cultura confirme tan sólo de una nueva forma, ciertamente más agradable, una antigua relación de poder»<sup>796</sup>.

Casi cuarenta años después de estas afirmaciones, y como retomando un proyecto que había sido ya sugerido en *Historia y crítica de la opinión pública*<sup>797</sup>, Habermas aviva el constructo kantiano de una «situación cosmopolita» en los siguientes términos: «Sólo los países del *Primer Mundo* pueden prestarse a concertar sus intereses nacionales hasta un determinado grado con aquel punto de vista normativo que estipula el nivel de exigencia cosmopolita de las Naciones Unidas»<sup>798</sup>. Pocas cosas están tan claras ahí como el elevado etnocentrismo de nuestro filósofo universalista. No importa que, según hemos visto hasta ahora, las *sociedades complejas* laminen la posibilidad de alcanzar un consenso que vaya más allá de la conciencia de pertenecer a una cultura o “mundo vital” en común; Habermas dirá que las “democracias occidentales” son pluralistas, sensibles a la opinión pública de base liberal y dadas a solucionar los conflictos entre sí de un modo *menos belicista*. Para apuntalar un normativismo a escala global, el aparato conceptual manejado tendrá que prescindir de nuevo de referencias a lo material; esto es, lo económico (y aun lo empírico-histórico) volverá a quedar sin consideración a la

---

<sup>796</sup> J. Habermas, “Entre ciencia y filosofía. El marxismo como crítica”, en *id.*, *Teoría y praxis*, ed. cit., p. 223. Todavía en 1985 podía Claus Offe denunciar cómo un *capitalismo des-organizado* asimilaba sin dificultades la creciente tendencia de la “crítica” a dirigir su foco hacia los “valores post-materiales” (derechos humanos, políticas de reconocimiento de la identidad y la diferencia, ecologismo, feminismo...), pertinentes pero enmarcados en una corriente anti-productivista de la teoría sociológica que no sólo ninguneaba la esfera de la producción, sino que era incapaz de explicarse cabalmente la estructura de los conflictos. Cfr. C. Offe, *Disorganized Capitalism. Contemporary Transformations of Work and Politics*, Cambridge/ Massachussets, MIT Press, 1985, esp. pp. 149 y ss.

<sup>797</sup> Véase el epígrafe “La publicidad como principio de mediación entre política y moral (Kant)”.

<sup>798</sup> J. Habermas, “La idea kantiana de paz perpetua. Desde la distancia histórica de doscientos años”, en *Isegoría*, n°16 (1997), p. 76.

hora de diseñar las condiciones de un *consenso cultural posnacional* sustentado, también aquí, en una ulterior extensión *abstractiva* de la solidaridad:

«El Estado nacional, como marco para la aplicación de los derechos humanos y la democracia, ha hecho posible una nueva forma –más abstracta- de integración social que va más allá de las fronteras de linajes y dialectos. Hoy nos hallamos ante la tarea de proseguir este proceso añadiéndole un grado más de abstracción. Un proceso de formación de voluntad democrática que traspase las fronteras precisa un contexto apropiado. Para ello deben desarrollarse un espacio público político de alcance europeo y una cultura política común»<sup>799</sup>.

Pese a que su propuesta de un *republicanismo global kantiano* tiene la inconfundible seña del paso de una eticidad a una moralidad universalizadora, las categorías de Habermas están totalmente inmersas en un marco cultural ético-político propio (lo que, por cierto, da cuenta de ese cosmopolitismo liberal que típicamente no es sino un *localismo* que se quiere *globalizado*<sup>800</sup>). La cultura que hay que seguir propagando y desarrollando es aquella que, según abordaremos en el último apartado, Habermas asocia con *Occidente*, concepto geopolítico con el que se relaciona una determinada comprensión de Europa con el liderazgo mundial de Estados Unidos<sup>801</sup>, y donde, por lo visto, y al menos desde 1960, para nuestro filósofo y sociólogo alemán las *basic needs* han dejado de ser el problema principal. En su lugar, va a proponer reseguir un hilo que conecta los derechos humanos con el surgimiento (en *Occidente*) de la democracia:

«La teoría política ha dado a la cuestión de la legitimidad una doble respuesta: la soberanía popular y los derechos humanos. [...] El buscado nexo interno entre derechos humanos y soberanía popular consiste [...] en que los derechos humanos

---

<sup>799</sup> J. Habermas, “¿Qué es un pueblo? Sobre la autocomprensión política de las ciencias humanas en el ‘Vormärz’”, en *íd.*, *La constelación posnacional. Ensayos políticos*, Barcelona, Paidós, 2000 [1998], p. 34.

<sup>800</sup> Cfr. B. de Sousa Santos, *Sociología jurídica crítica. Para un nuevo sentido común en el derecho*, Madrid, Trotta, 2009, pp. 308 y ss.

<sup>801</sup> «Contra las críticas que señalan la desgraciada realidad de las relaciones interestatales, [Habermas] puede enarbolar el ideal como estándar normativo no manchado por esos defectos empíricos. Frente a las acusaciones de que es una utopía vacía, el devenir del mundo se puede presentar como un peregrinaje cada vez más esperanzado hacia ella. En ese vaivén entre justificaciones aparentes por la moralidad universal y llamamientos subrepticios a una historia providencialista, el resultado nunca está en duda: la licencia al imperio estadounidense como depositario del progreso humano». P. Anderson, “Armas y derechos...”, *loc. cit.*, pp. 29 y s. Habermas suele añadir Canadá, Australia e Israel a la lista de *Occidente*.

institucionalizan las condiciones comunicativas para la formación de una voluntad política racional. Los derechos que *hacen posible* el ejercicio de la soberanía popular no pueden ser impuestos al ejercicio de la misma como restricciones externas. Estas reflexiones son clarificadoras de forma *inmediata* sólo en lo que se refiere a los derechos civiles políticos, es decir, para los derechos de comunicación y participación, pero no en lo que se refiere a los derechos privados clásicos que garantizan la autonomía privada de los ciudadanos. Estos derechos, que deben garantizar a cualquiera una igualdad de oportunidades en la persecución de sus propios fines y una completa protección jurídica, tienen, evidentemente, un valor intrínseco, y no se agotan en su valor instrumental para la formación de una voluntad democrática»<sup>802</sup>.

Aun cuando sostiene incansablemente que «la autonomía privada y la pública se presuponen mutuamente», esa escisión entre derechos de distinto rango que confiere un «valor intrínseco» a los «derechos privados clásicos» aproxima su filosofía político-jurídica (como se encarga de señalar explícitamente el autor) al pensamiento de Kant, para quien la noción de dignidad humana era indisociable de la independencia económica de los ciudadanos verdaderamente *activos*. El problema, también aquí, consistirá en que las «medidas compensatorias» que Habermas le supone a lo que deba ser una *nueva democracia capitalista* en el contexto de la “transnacionalización” de ese sistema<sup>803</sup> harán únicamente «dignos» (económicamente independientes) a los países que conforman lo que, no sin complacencia, denomina *primer mundo*, por lo que la «exportación» de los derechos humanos volverá a silenciar *para el resto* lo material.

### 2.3. La transnacionalización de la democracia y la ONU: ¿Liderazgo consensual?

---

<sup>802</sup> J. Habermas, “Acerca de la legitimación basada en los derechos humanos”, en *íd.*, *La constelación posnacional*, ed. cit., pp. 150-152.

<sup>803</sup> Su propuesta pasará por lograr «un nuevo equilibrio entre los mercados globales y una política que fuera más allá de las fronteras del Estado nacional y al mismo tiempo conservara su legitimación democrática». J. Habermas, *Verdad y justificación*, ed. cit., p. 220. Habermas vuelve a emplear el término *solidaridad* para referirse a las compensaciones dirimidas en los entramados institucionales de Estados como, señaladamente, la Unión Europea, la cual, entiende Habermas, tendría que erigirse a tal efecto en una *unión política* que supere el monetarismo del Banco Central Europeo. Cfr., entre otros, J. Habermas, “Un alegato a favor de la solidaridad europea”, en *íd.*, *En la espiral de la democracia*, ed. cit., pp. 88 y ss.; así como los siguientes artículos en prensa: “Europa: en defensa de una política exterior común” [junto con Derrida], *El País*, 04/06/2003; “En el euro se decide el destino de la UE”, *El País*, 23/05/2010; “Cuando las elites fracasan”, *El País*, 20/08/2013; “El gobierno de los banqueros”, *El País*, 28/06/2015.

### 2.3.1. El consenso cosmopolita: sólo (*geo*) político-militar.

#### 2.3.1.1. Derechos humanos, indignación y *solidaridad cosmopolita*.

Este planteamiento teórico-político toma cuerpo a partir de una peculiar concepción jurídica de los derechos humanos, que concreta en el ámbito global lo que Habermas entiende por *racionalización institucional-cultural* de la modernidad (capitalista) y que el autor vincula con la noción filosófica de «dignidad humana»: «La idea de la dignidad humana es el eje conceptual que conecta la moral del respeto igualitario de toda persona con el *derecho* positivo y el proceso de legislación democrático, de tal forma que su interacción puede dar origen a un orden político fundado en los derechos humanos»<sup>804</sup>. La comprensión habermasiana de los derechos humanos le justifica en su tránsito a una situación *posnacional* o cosmopolita: si «la defensa de los derechos humanos se nutre de la indignación de los humillados por la violación de su dignidad moral», y a su vez «la “dignidad humana” es un concepto normativo fundamental y sustantivo, a partir del cual los derechos humanos pueden ser deducidos mediante la especificación de las condiciones en que son vulnerados», nuestro filósofo puede entonces sostener que es pensable y razonable «que se llegara a un consenso traslapado [*overlapping consensus*], por ejemplo, en la fundación de las Naciones Unidas»<sup>805</sup>. Los derechos humanos son el faro que ha de seguir guiando el desarrollo de una «situación cosmopolita» que a su vez promueve la expansión del componente *cultural* del mundo-vital (esto es, la expansión de una *voluntad* de entendimiento intersubjetivo de la que se nutre el consenso como órgano legitimante de un orden político dado) más allá de las fronteras estatales.

Habermas concede un fundamento normativo-cosmopolita a la ONU merced a la Declaración de Derechos Humanos adoptada y proclamada en 1948 por su Asamblea General. Poco importa que aún hoy esa *declaración* se incumpla, esté culturalmente sesgada, no exista (o no deba existir) una institución mundial que pueda verosímilmente

---

<sup>804</sup> J. Habermas, “El concepto de dignidad humana y la utopía realista de los derechos humanos”, en *Diánoia*, vol. LV, nº64 (mayo 2010), p. 10.

<sup>805</sup> *Ibid.*, p. 6.

aplicarla o sea acaso incompleta; lo relevante, por decirlo ahora con Amartya Sen, es que «un derecho no realizado del todo es todavía un derecho que exige reparación»<sup>806</sup>.

«En el futuro previsible –añade el filósofo y economista indio- resulta realmente imposible tener un Estado global y, en consecuencia, un Estado democrático global. Esto es ciertamente así, y sin embargo si la democracia es vista desde el punto de vista del razonamiento público, entonces la práctica de la democracia global no tiene que ser aplazada de manera indefinida. [...] La agitación pública activa, los informes periodísticos y las discusiones abiertas se cuentan entre los medios de promoción de la democracia global, incluso sin contemplar el Estado global. El desafío de hoy consiste en el fortalecimiento de este proceso de participación en curso, del cual depende en gran medida la búsqueda de la justicia global»<sup>807</sup>.

A su vez, Habermas admite que «una comunidad cosmopolita de ciudadanos del mundo no ofrece [...] una base suficiente para una política interior mundial. La institucionalización de procedimientos para sintonizar y generalizar intereses que tengan una dimensión mundial y una imaginativa construcción de los intereses comunes no puede hacerse efectiva en el marco de la estructura organizativa de un Estado mundial»<sup>808</sup>. Los derechos humanos operan, entonces, como el punto arquimédico del pensamiento habermasiano acerca de la justicia, con el que nuestro autor quisiera elevar su modelo filosófico-político al ámbito global sin necesidad de ver materializado el equivalente normativo de dicho modelo en un orden constitucional mundial:

«[...] el actual debate acerca de los derechos humanos nos ofrece la posibilidad de aclararnos acerca de nuestros puntos oscuros. La misma reflexión hermenéutica acerca del punto de partida de un discurso sobre los derechos humanos entre participantes con distinto origen cultural pone de manifiesto los contenidos normativos que están presentes en los supuestos tácitos de cualquier discurso orientado al entendimiento. Con independencia del trasfondo cultural, todos los participantes en el discurso saben bastante bien, de forma intuitiva, que no puede

---

<sup>806</sup> A. Sen, *La idea de la justicia*, ed. cit., p. 417.

<sup>807</sup> *Ibid.*, pp. 441-443.

<sup>808</sup> J. Habermas, “La constelación posnacional y el futuro de la democracia”, en *id.*, *La constelación posnacional*, ed. cit., p. 141.



tener lugar un consenso basado en el convencimiento, mientras no existan relaciones simétricas entre los participantes en la comunicación, es decir, relaciones de reconocimiento mutuo, de asunción de la perspectiva del otro, de una común disposición a considerar también las propias tradiciones con los ojos de un extraño, o una disposición a *aprender* los unos de los otros, etc.»<sup>809</sup>.

Huelga decir que tales «relaciones simétricas» o «de reconocimiento mutuo» se inscriben en el marco culturalista de una hermenéutica que sigue dejando lo económico (*por particularista, no generalizable, no consensuable*) fuera de consideración. Aquí el testimonio autorizado de Axel Honneth es elocuente: «La lucha de clases ya no se presenta para Marx, conforme al esquema interpretativo de Hegel, como una lucha por el reconocimiento, sino, según un modelo tradicional, como una lucha por la autoafirmación económica; en lugar de un conflicto moral, que resulta de la destrucción de las condiciones del reconocimiento recíproco, penetra la concurrencia de intereses estructuralmente determinados»<sup>810</sup>. Que el *modelo* de Marx (tradicional, *ético*) ya no sea oportuno se justifica en virtud de las categorías *morales, generalizables* que también Honneth asocia a la *gramática* del derecho moderno como instrumento de *reparación*:

«El derecho puede ser entendido como expresión de los intereses generalizables de todos los miembros de la sociedad, de manera que su pretensión según excepciones y privilegios no debe consentirse. Porque con ello, y sólo entonces, puede esperarse una disposición al cumplimiento de las normas de derecho por parte de los otros en la interacción, si ellos están de acuerdo en tanto que seres libres e iguales, penetra en la relación de reconocimiento del derecho una forma de reciprocidad nueva y ambiciosa: los sujetos de derecho se reconocen, porque obedecen a la misma ley, recíprocamente como personas que pueden decidir racionalmente acerca de normas morales en su autonomía individual. A diferencia de las determinaciones de Mead, las de Hegel conciernen al ordenamiento social de derecho sólo en la medida en que éste ha podido desligarse de la autoridad inmediata de las tradiciones morales y se ha trasladado a un principio universalista de fundamentación»<sup>811</sup>.

---

<sup>809</sup> *Ibid.*, pp. 165 y s.

<sup>810</sup> A. Honneth, *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales*, Barcelona, Crítica, 1997, p. 180.

<sup>811</sup> *Ibid.*, p. 135.

Como ocurre con la versión habermasiana de las ideas cosmopolitas de Kant sobre la historia<sup>812</sup>, también «la teoría hegeliana del reconocimiento, y más aún en la interpretación realizada por Honneth», dice Stefan Gandler, «tiene un rasgo *progresista* muy marcado. Así Honneth parte sin justificación material o histórica alguna de la premisa de que en la historia hay un continuo avance hacia una sociedad con pleno reconocimiento del otro»<sup>813</sup>. Y así como en el ideal de un Estado democrático legítimo y legitimante, también en la versión habermasiana del consenso cosmopolita quedará desatendido lo material. «La teoría hegeliana del reconocimiento en la interpretación de Axel Honneth», apostilla Gandler, «se basa implícitamente en la idea de que el reconocimiento del otro es *posible* en la forma social existente. Ingenuamente pasa por alto el hecho de la competencia en el sistema económico reinante, en el cual, toda persona está por definición en competencia con cualquier otra»<sup>814</sup>.

Como sabemos, esta forma de proceder es típica de un liberalismo *político* que históricamente representa una réplica al absolutismo que Hobbes fundaba en la perpetua conflictividad social, conflictividad que, por lo demás, dicha tradición de pensamiento acepta como supuesto básico de una sociedad donde concurren (*y deben concurrir*) intereses opuestos. Si Hegel hubo de oponerle al ahistoricismo reaccionario de Hobbes (aquel imaginado *estado de naturaleza* donde “el hombre era un lobo para el hombre”) un concepto de «vida ética (o *Sittlichkeit*)» que se iniciaba *históricamente* con una «lucha por el reconocimiento», Habermas sigue pensando, oscilando de nuevo entre Kant y Hegel, que la plasmación jurídico-institucional de dicho reconocimiento es inseparable de la noción *moral* de dignidad, o, más específicamente, de su reverso negativo. En palabras de Paul Ricoeur, «vemos con más claridad lo injusto que lo injusto; sobre todo punto, la indignación representa, en una filosofía política fundada en la petición de reconocimiento, el papel representado en Hobbes por el miedo a la muerte violenta»<sup>815</sup>. «El consenso cosmopolita queda asegurado», resuelve finalmente

---

<sup>812</sup> Cfr. J. Habermas, “¿Democracia o capitalismo?...”, en *íd.*, *En la espiral...*, ed. cit., p. 120.

<sup>813</sup> S. Gandler, “Reconocimiento *versus* Ethos”, en *Íconos. Revista de Ciencias sociales*, núm. 43 (mayo 2012), Quito, p. 51.

<sup>814</sup> *Ibid.*, p. 50.

<sup>815</sup> P. Ricoeur, *Caminos del reconocimiento*, Madrid, Trotta, 2005, p. 182.

Habermas, «ante todo por el sentimiento de indignación que produce la violación de derechos, mediante la represión estatal y las violaciones de los derechos humanos»<sup>816</sup>.

«La solidaridad entre los *ciudadanos del mundo*» tiene entonces «un carácter reactivo», pero para el Habermas cosmopolita la legitimidad que funda todo reconocimiento no requiere conceptualmente de una organización institucional mundial: una comunidad cosmopolita que haga extensible un sentimiento de solidaridad frente a la multiplicidad de indignidades globales «no podría conseguir el grado comparativamente sólido de integración de una comunidad estatalmente organizada con identidad colectiva propia».

«No veo ningún impedimento de tipo estructural –añade– para la extensión de la solidaridad de los ciudadanos de una nación y las políticas propias del Estado del bienestar a la escala superior de un Estado federal posnacional. Pero a la cultura política de la sociedad mundial le falta una dimensión ética y política común que sería necesaria para la formación de una comunidad y una identidad global»<sup>817</sup>

La novedad más reseñable de este modo de aproximarse a la justicia en la era de la globalización no es, contra lo que supone Cristina Lafont, que Habermas ignore o no considere críticamente las vulneraciones a la dignidad y el reconocimiento que provienen del lado de la economía<sup>818</sup>; eso ya es así en su modelo de democracia, según hemos visto hasta aquí. Lo que llama ahora la atención es que, para tales apelaciones al reconocimiento y a la dignidad, no exista en su pensamiento el equivalente a un Estado democrático, en este caso mundial. Lo que tenemos en su lugar es, por un lado, una nueva *promesa* (el hipotético cumplimiento de unos derechos humanos fundados en una

---

<sup>816</sup> J. Habermas, “La constelación posnacional...”, en *id.*, *La constelación posnacional*, ed. cit., p. 141.

<sup>817</sup> *Ídem.*

<sup>818</sup> Lafont cuestiona acertadamente que, para Habermas, la ONU tenga una coexistencia aporosa con el FMI, el BM o la OMC, cuyas regulaciones económicas involucran decisiones de corte político que afectan al cumplimiento de los derechos humanos. Según la autora, la agenda por un consenso en materia de justicia global no puede ceñirse a medidas de seguridad y promoción de la paz como única protección de tales derechos: «La función crucial de un acuerdo internacional sobre derechos humanos es fijar los límites de la tolerancia internacional y la necesidad de intervención. Pero no hay razón alguna para reducir el tipo de intervenciones posibles exclusivamente al uso de fuerza militar. Si el origen de una violación de los derechos humanos es político, los medios para evitarla tendrán que ser políticos también. Intervenciones políticas encaminadas a exigir la revocación de cualquier reglamentación del orden económico global que de forma patente produzca violaciones masivas de derechos humanos, son *el único modo* en que se puede cumplir la función de proteger tales derechos». C. Lafont, “Justicia global en una sociedad mundial pluralista”, en *Isonomía. Revista de teoría y filosofía del derecho*, nº 31 (2009), p. 131.

moral universalista que repentinamente ha adoptado un carácter *retroactivo*, lo cual no hace sino acomodar tanto la moral como tales derechos a la mera condición de lo que la literatura especializada denomina *candidate rules*<sup>819</sup>) y, por otro lado, un realismo político con el que explícitamente tomará partido por una estructura *regional* de Estados (una Unión *política* Europea todavía por hacer) que sirva de “motor civilizador” para el resto *de Occidente*. A estos dos elementos (*regionalismo* geopolítico y *consenso* cultural-eurocéntrico) fiará su normativismo en clave cosmopolita, cosa que, a pesar del alto grado de abstracción por el que deliberadamente se mueve, no hace sino precisar su planteamiento teórico último: el anhelado «Estado federal posnacional», esto es, una Unión Europea políticamente reformada, debe extender las redes de *solidaridad* que otorgarán *a posteriori* mayor legitimidad al papel *que ya ejercen* la ONU y las potencias *occidentales* en lo que sea que deba entenderse por justicia global.

La promesa de una intersubjetividad moralmente integrada en una entidad *posnacional* (más bien, *supra*-nacional) recae, por un lado, sobre las espaldas de la Unión Europea:

«Aunque el mercado interior europeo y una política monetaria común pudieran, contra lo esperado, estabilizar sin ayuda política un crecimiento armónico y un descenso del paro, esta dinámica *sistémica*, por así decirlo, a espaldas del sustrato *cultural*, no sería por sí misma suficiente para permitir la aparición de una confianza transnacional recíproca. [...] Una Carta europea anticipa las competencias que tendría una Constitución; esta última sólo podría funcionar si el procedimiento democrático, que siempre abre camino, se da realmente. [...] Un Estado Federal Europeo conseguirá, gracias a una base económica ampliada y a una moneda común, los beneficiosos efectos de las economías de escala, efectos que se traducirán en ventajas dentro de la competencia global»<sup>820</sup>.

---

<sup>819</sup> La teoría moral de Habermas pierde algo del tono analítico (cuasi-transcendental) con el que suele revestir su normativismo y se vuelve netamente *pensamiento desiderativo*: la “soft law” (ley blanda) o las “candidate rules” (normas posibles) tienen que ver con principios éticos que quisieran ejercer influencia en la formulación de acuerdos multilaterales o en la formación de la opinión y del derecho; sin embargo, no se convierten en componente jurídicamente vinculante del derecho internacional aunque gocen de amplio *reconocimiento*. Véase una relación de tales “principios emergentes” con sucesivas *declaraciones* internacionales en H.-D. Assmann, “La ética mundial y el orden jurídico de la economía del mundo”, en H. Küng y K.-J. Kuschel (eds.), *Ciencia y ética mundial*, Madrid, Trotta, 2006 [1998], pp. 86 y ss. Cfr. J. Habermas, “¿En qué consiste la ‘racionalidad’...”, en *íd.*, *Escritos sobre moralidad...*, ed. cit., pp. 84 y ss.

<sup>820</sup> J. Habermas, “La constelación posnacional...”, en *íd.*, *La constelación posnacional*, ed. cit., p. 134 y s.

Pero en tanto ello no suceda, hay que seguir apelando a la *conciencia* ciudadana:

«La cuestión fundamental es, por tanto, si puede surgir en las sociedades civiles y en las opiniones públicas de organizaciones políticas supranacionales una conciencia cosmopolita que pueda generar un sentimiento de común pertenencia a una comunidad. Sólo bajo la presión de un cambio de la conciencia de los ciudadanos inducida desde la política interior podrá lograrse que los actores globales lleguen a ser conscientes de su situación, es decir, que deben considerarse cada vez más como miembros de una comunidad internacional y que están obligados mutuamente a cooperar y a tener en cuenta los intereses de los otros. No cabe esperar que cambios de perspectiva de este tipo procedan de las propias élites gobernantes, antes bien deben ser los pueblos mismos los que, *a partir de un bien entendido interés propio*, favorezcan un cambio que lleve desde el tradicional esquema basado en las “relaciones internacionales” a uno nuevo basado en una política interior mundial»<sup>821</sup> [cursivas añadidas].

La *solidaridad cosmopolita* de la que deben hacerse cargo los ciudadanos (singularmente, europeos) les es exigida por parte de Habermas en virtud, nuevamente, de lo que ya Ulrich Beck había teorizado como «sociedad del riesgo mundial»<sup>822</sup>:

«La regulación de una sociedad mundial que ha desbordado ya a los Estado-nación precisa de políticas que redistribuyan los costes, y esto sólo será posible sobre la base de una solidaridad cosmopolita que hoy día todavía nos falta y que, seguramente, tendría una fuerza de vínculo menor que la solidaridad civil surgida de los Estados-nación. La población mundial forma desde hace tiempo una involuntaria comunidad de riesgos»<sup>823</sup>.

---

<sup>821</sup> J. Habermas, “¿Aprender de las catástrofes? Un diagnóstico retrospectivo del corto siglo XX”, en *íd.*, *La constelación posnacional*, ed. cit., p. 78.

<sup>822</sup> «Con la percepción de los riesgos de interdependencia globales, aumentan las presiones conflictivas, posibilidades y resistencias –por ejemplo, en la política medioambiental y en la política de los derechos humanos- para alcanzar soluciones cosmopolitas. [...] los riesgos de la civilización agudizan potencialmente la conciencia de las normas a nivel global, fundan la opinión pública y posibilitan una mirada cosmopolita. [...] Ante las consecuencias y expectativas de lo inesperado a largo plazo, que traspasan las fronteras, se inflaman, y se establecen, en consecuencia, sociedades del riesgo transnacionales, “opiniones públicas consiguientes” que conducen a una politización *involuntaria* de la sociedad del riesgo mundial». U. Beck, *La mirada cosmopolita o la guerra es la paz*, Barcelona, Paidós, 2005, pp. 35 y ss.

<sup>823</sup> J. Habermas, “¿Aprender de las catástrofes?...”, en *íd.*, *La constelación posnacional*, ed. cit., p. 79.

Pero, como decimos, esa “comunidad de riesgos” sólo puede solidificar en la estructura *real-política* que ya ofrece el *regionalismo*. Sintomática de ello es la arenga que, no sin tintes que recuerdan a cierta “política del miedo”, Habermas dirigió a los electores franceses una semana antes del referéndum de 2005 para una Constitución Europea:

«Creo que la izquierda francesa haría una mala elección al pretender “domar” al capitalismo por medio del no a la Constitución europea. Es cierto que existen razones válidas para criticar la vía que ha tomado la unificación europea, pero una izquierda digna de ese nombre no debe reaccionar atrincherándose en el Estado-nación. Hace mucho que la regulación del Estado no basta para contrarrestar las consecuencias ambivalentes de la globalización económica. Sólo a escala europea lograremos recuperar parte de la capacidad de regulación económica perdida del Estado. Una izquierda activa y lúcida en su política europea habría reclamado hace mucho una armonización más exhaustiva. Siendo así, George W. Bush no haría más que alegrarse de un rechazo a la Constitución europea. La única forma que tenemos de enfrentar de manera ofensiva los desafíos y riesgos vinculados a un mundo en ruptura es por medio del fortalecimiento de Europa en lugar de tratar de explotar, a costa de un antiguo populismo, las angustias, muy comprensibles por demás, de la población. No podemos darnos el lujo de esperar hipotéticas renegociaciones. Necesitamos una herramienta capaz de influir en el mundo. Si Francia rechaza el tratado, Europa será presa de la depresión. Si los británicos dicen no, la Unión Europea obligará a ese país a asumir sus responsabilidades, pero siendo Francia una de las fundadoras de Europa, todo el edificio se tambalearía. Sería además un acto grotesco de sobrestimación imaginar, como lo hacen los partidarios del no en el seno de la izquierda, que la Constitución será renegociada únicamente porque en la retorcida coalición del no francés hay algunos eurófilos que estiman que la integración política no es lo suficientemente radical»<sup>824</sup>.

### **2.3.1.2. Un Habermas eurocéntrico y capitalista habla de justicia global.**

---

<sup>824</sup> J. Habermas, “El ilusorio no de la izquierda”, disponible en castellano en: <http://www.voltairenet.org/article125282.html>. El énfasis variable, bien sobre los gobiernos, bien sobre la ciudadanía, se deja sentir en la obra de Habermas según el curso que toma ese proceso de integración. Cfr. J. Habermas, “¿El núcleo europeo como contrapoder? Aclaraciones (2003)”; “Reticencias germanopolacas (2004)” y “¿Es necesaria la formación de una identidad europea? ¿Y es posible? (2004)”; en íd., *El occidente escindido. Pequeños escritos políticos X*, Madrid, Trotta, 2006 [2004].

Como bien desentrañó Perry Anderson en un texto que prácticamente agota la cuestión del “cosmopolitismo” habermasiano (y rawlsiano), en este nuevo vaivén entre principios morales y política realmente existente, Habermas «[barre] los principios en nombre de los hechos»<sup>825</sup>. Aquí los hechos a los que nuestro filósofo se acomoda tienen que ver, no dejemos de volver sobre ello, con la imposibilidad de que la ONU, como «primera red de estructura débil para arreglos internacionales», pueda reforzarse para imprimir «un *cambio de rumbo* hacia una política interior mundial»<sup>826</sup>.

«En la Asamblea General cada Estado dispone de un voto, pero en la composición del Consejo de Seguridad y el derecho de veto de sus miembros se ponen de manifiesto las verdaderas relaciones de poder. [...] La ONU surgió tras la Segunda Guerra Mundial con la finalidad de prevenir nuevas guerras. La función de garantizar la paz estaba, desde el principio, ligada al intento político de realizar los derechos humanos. A la tarea de prevenir las guerras se le han añadido, entre tanto, los problemas relativos a la seguridad medioambiental. Pero tanto el fundamento normativo de la ONU, la Declaración de Derechos Humanos, como su concentración en cuestiones de seguridad en un sentido amplio dejan bien a las claras la exigencia de limitación funcional a la que, sin tener el monopolio de la violencia, debe responder la organización mundial: por una parte la domesticación de la guerra, de la guerra civil y la criminalidad estatal y, por otra, la prevención de catástrofes humanitarias y de riesgos globales»<sup>827</sup>.

Aun cuando presenta estas y otras muchas limitaciones, la ONU puede mantener una «estrecha base de legitimación» en virtud de su papel como institución internacional en la preservación de la paz y la defensa de los derechos humanos; ahora diremos algo al respecto. «Por supuesto», insiste entretanto Habermas, «en relación con la cuestión de una posible ampliación de la solidaridad de los ciudadanos del Estado más allá de las fronteras nacionales debemos atender a ciertas diferencias características entre las Naciones Unidas y la Unión Europea». Por lo que, «para la solidaridad entre ciudadanos cosmopolitas, basta la indignación moral unánime ante los incumplimientos evidentes de la prohibición del uso de la fuerza y ante las masivas violaciones de los derechos

---

<sup>825</sup> Cfr. P. Anderson, “Armas y derechos...”, en *loc. cit.*, pp. 24 y ss.

<sup>826</sup> J. Habermas, “La constelación posnacional...”, en *id.*, *La constelación posnacional*, ed. cit., p. 136.

<sup>827</sup> *Ibid.*, pp. 138 y s.

humanos»<sup>828</sup>. De entre las cosas que Habermas tiene ahí en mente, destaca la respuesta global de febrero de 2003 a la guerra “ilegal” que Estados Unidos emprendió contra Iraq bajo pretexto de la “guerra global contra el terror”, lo cual, como luego veremos, pone en jaque su ya controvertida justificación de las “intervenciones humanitarias”. De igual modo, nuestro filósofo basará en aquellos acontecimientos el rol distintivo de la UE en tanto que legítimo *global player* de unas relaciones internacionales donde se acepta como interlocutora válida a la Organización Mundial del Comercio, entre otras<sup>829</sup>.

Pero antes de desarrollarlo, pongamos en claro cómo desde la filosofía razona Habermas el paso de los *límites* de la ONU a un *consenso* que destila eurocentrismo<sup>830</sup>:

«Esta limitación a tareas garantizadoras del orden no sólo se explica por las motivaciones pacifistas a las que la organización mundial debe su origen. Para tareas de más envergadura, a la organización mundial le falta, por razones estructurales, legitimidad. Una organización mundial se diferencia de las comunidades organizadas estatalmente en que debe cumplir la condición de una inclusión completa: no puede excluir a nadie porque no admite los límites entre

---

<sup>828</sup> J. Habermas, “¿Es necesaria la formación...?”, en *id.*, *El occidente escindido*, ed. cit., pp. 81 y s.

<sup>829</sup> La «tensión entre una orientación de la acción más bien realista y una más fuertemente normativista», decía Habermas tras los atentados del 11 de septiembre en Nueva York, «se podrá disolver cuando algún día los grandes regímenes continentales como la Unión Europea, el NAFTA y ASEAN se conviertan en actores con capacidad de acción para hacer acuerdos transnacionales y para asumir la responsabilidad de un tejido transnacional más cohesionado de organizaciones, congresos y prácticas. Sólo con este tipo de *global players*, capaces de formar un contrapeso político contra los mercados huidizos, la ONU encontraría una infraestructura que garantice la implementación de programas y políticas magnánimas». G. Borradori, “Fundamentalismo y terror. Diálogo con Jürgen Habermas”, en *id.*, *La filosofía en una época de terror. Diálogos con Jürgen Habermas y Jacques Derrida*, Madrid, Taurus, 2003, p. 73. Según explica la autora en la introducción, sendas entrevistas fueron realizadas en el otoño/invierno de 2001.

<sup>830</sup> Dejamos de lado la eventualidad de una reforma de Naciones Unidas como Estado Mundial; nos interesa, más bien, el modo filosófico en que Habermas niega esa hipótesis y abraza, a continuación, un realismo político merced al cual concurrirán distintas *regiones* globales. Sobre lo primero, y de entre la abundante literatura existente, pueden verse los siguientes trabajos: D. Archibugi, *La democracia cosmopolita: una respuesta a las críticas*, Madrid, Centro de Investigación para la Paz, 2005; J. M. Beneyto y B. Becerril (dirs.), *Una nueva organización de Naciones Unidas para el siglo XXI*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2007; R. Díaz-Salazar, *Justicia global*, Barcelona, Icaria, 2002; M. Etzioni, *La mayoría de Uno. Hacia una teoría de la compatibilidad regional*, México DF, FCE, 1973; R. Falk *et. al.* (eds.), *The United Nations and a Just World Order*, Boulder, Westview Press, 1991; V. Fisas, *El desafío de Naciones Unidas ante el mundo en crisis*, Barcelona, Icaria, 1994; D. M. Granja Castro y G. Leyva Martínez (eds.), *Cosmopolitismo. Democracia en la era de la globalización*, Barcelona, Anthropos, 2009; D. Held, *La democracia y el orden global. Del Estado moderno al gobierno cosmopolita*, Barcelona, Paidós, 2002; L. M. Hinojosa Martínez, *La financiación del terrorismo y las Naciones Unidas*, Madrid, Tecnos, 2008; H. Küng y K.-J. Kuschel (eds.), *Ciencia y ética mundial*, ed. cit.; G. Monbiot, *La era del Consenso. Manifiesto para un nuevo orden mundial*, Barcelona, Anagrama, 2004; D. Zolo, *Cosmópolis. Perspectiva y riesgos de un gobierno mundial*, Barcelona, Paidós, 2000.



dentro y fuera. Una comunidad política debe, si se entiende a sí misma de forma democrática, poder distinguir por lo menos a los que son miembros de la misma de los que no lo son. El concepto autorreferencial de autodeterminación colectiva señala el espacio lógico que ocupan los ciudadanos unidos democráticamente como miembros de una particular comunidad política»<sup>831</sup>.

De esta guisa, Habermas se acoge (finalmente, de forma explícita) a un planteamiento *eticista*, presuntamente rechazado a lo largo y ancho de su teoría de la acción comunicativa (en aquel caso, con la intención de alcanzar un consenso que generalizara o netamente obviara los intereses materiales *particulares* del conjunto de ciudadanos *no-propietarios*), y puede sostener abiertamente que lo que funda una determinada comunidad política es la «autocomprensión ético-política de los ciudadanos», cosa que, dirá ahora, «le falta a una comunidad de ciudadanos del mundo inclusiva». Así las cosas, la *extensión de la solidaridad* convive en la concepción filosófico-jurídica del Habermas cosmopolita con el presupuesto tácito de un opositor cultural (o, por decirlo con Carl Schmitt, de un *enemigo*), de una cultura *no-idéntica*: el desarrollo de una «identidad colectiva» como la que Habermas vincula con Europa depende de unos principios “universalistas” que, no obstante, son «interpretados y puestos en práctica a la luz de su historia y en el contexto de sus formas de vida»<sup>832</sup>. Sobre esta base, que hasta el momento justificaba las apelaciones de Habermas a un *mundo-de-la-vida* portador (por generalización, por *abstracción*) de un consenso intraestatal, el filósofo y sociólogo alemán construye un peculiar normativismo jurídico-moral que restringe a los derechos humanos de raigambre europea el alcance de un eventual consenso mundial:

«Si [...] los ciudadanos del mundo se pudieran organizar a nivel global e, incluso, se procuraran una representación elegida democráticamente, no podrían basar el fundamento normativo de su convivencia en una autocomprensión ético-política tomada *de otras* tradiciones y orientaciones valorativas, sino que solamente podrían obtener ese fundamento a partir de una autocomprensión jurídico-moral. El modelo normativo para una comunidad que no tiene la posibilidad de exclusión [!] es el universo de las personas morales, el “reino de los fines” de Kant. No es casual

---

<sup>831</sup> J. Habermas, “La constelación posnacional y el futuro de la democracia”, en *id.*, *La constelación posnacional*, ed. cit., pp. 139 y s.

<sup>832</sup> *Ibid.*, p. 140.

por lo tanto que en una sociedad cosmopolita sean sólo los “derechos humanos” los que conformen el marco normativo de la misma, es decir, las normas jurídicas con un exclusivo contenido moral. Pero con esto no queda todavía claro si la Declaración de los Derechos Humanos, sobre cuyo texto se pusieron de acuerdo un número comparativamente pequeño de miembros fundadores de la ONU en 1946, podría encontrar también en el mundo multicultural de hoy una interpretación y aplicación sobre la que existiera un acuerdo suficiente. [...] incluso un consenso ampliado al mundo entero acerca de los derechos humanos no puede fundamentar ningún equivalente serio de la solidaridad entre los *ciudadanos de un Estado*, surgida del marco que representa la nación. Mientras que la solidaridad de los ciudadanos de un Estado está arraigada en una particular identidad colectiva, la solidaridad cosmopolita debe apoyarse exclusivamente en el universalismo moral expresado en los Derechos Humanos»<sup>833</sup>.

Y es justamente la «identidad colectiva» rastreable en la «historia europea» la que sirve de apoyo, según Habermas, para reconfigurar el universalismo moral en el «mundo multicultural de hoy»: «La historia europea de la interpretación y realización de los derechos humanos es la historia de un *descentramiento* en nuestra forma de mirar»<sup>834</sup>. Ciertamente, asume que «no es posible ni deseable nivelar las identidades nacionales de los Estados miembros para llegar a la fusión de una “Nación Europea”», por lo que su *eticismo paneuropeo* parece conformarse con una suerte de «solidaridad cívica» que se concreta en un Estado federal europeo (“político, no metafísico”, como diría Rawls):

«[...] deben impulsarse políticas efectivas y positivamente coordinadas a través de la formación de una voluntad democrática extendida por toda Europa, y ésta no puede darse si no existe el fundamento de una solidaridad común. La solidaridad cívica, limitada hasta ahora al Estado-nación, debe extenderse de tal manera a los ciudadanos de la Unión que, por ejemplo, los suecos y los portugueses se sientan solidarios *mutuamente*. [...] El pronóstico de que no existe algo así como un Pueblo europeo sólo sería plausible si la fuerza fundadora de la solidaridad del “Pueblo” dependiera realmente de la base de confianza prepolítica de una

---

<sup>833</sup> *Ibid.*, pp. 140 y s.

<sup>834</sup> J. Habermas, “Acerca de la legitimación basada en los derechos humanos”, en *ibid.*, pp. 154 y s. El eurocentrismo, reconocerá en cambio Immanuel Wallerstein, «es constitutivo de la geocultura del mundo moderno». I. Wallerstein, “El eurocentrismo y sus avatares: los dilemas de la ciencia social”, en W. Mignolo, *Capitalismo y geopolítica del conocimiento...*, ed. cit., p. 95.

comunidad criada conjuntamente, que los compatriotas, por así decirlo, heredarían en su socialización como una especie de destino»<sup>835</sup>.

Pero la permanente (casi esquizofrénica) triangulación de Habermas, que, en materia de justicia global, bascula entre la *decisión*<sup>836</sup> a favor de la Europa federal y el papel de garante de la paz reservado a la ONU, depende de un cosmopolitismo cuyo foco sigue siendo la *constitucionalización* de los derechos humanos nacida de la *cultura* europea:

«[...] la constitucionalización del derecho internacional que pone límites al poder, pero que no se constituye como Estado, sólo cumplirá las condiciones de legitimación de una “situación cosmopolita” si tanto en el nivel de la ONU como en el de los sistemas transnacionales de negociación [y aquí se incluyen tanto la UE como los tratados comerciales] se obtiene un “respaldo” mediado por procesos democráticos de formación de la opinión y la voluntad que sólo pueden institucionalizarse plenamente en los Estados constitucionales, por complejos que sean estos Estados de dimensiones continentales construidos federalmente. La constitucionalización débil y desestatalizada sigue dependiendo del suministro de legitimación procedente de los órdenes constitucionales centrados en el Estado. Sólo en éstos la parte organizativa de la Constitución asegura a los ciudadanos un acceso igualitario a las decisiones políticamente vinculantes del gobierno, a través de los espacios públicos institucionalizados, las elecciones, los parlamentos y otras formas de participación. Sólo en el seno de los Estados democráticos

---

<sup>835</sup> J. Habermas, “La constelación posnacional...”, en *id.*, *La constelación...*, ed. cit., pp. 130-132.

<sup>836</sup> Según la historiadora Lynn Hunt, «la mayoría de los primeros nacionalistas prefería una forma democrática de gobierno, porque elevaría al máximo el sentido de pertenencia nacional. Por consiguiente, en un principio los tradicionalistas se opusieron al nacionalismo y la unificación alemana o italiana tanto como se habían opuesto a los derechos del hombre. Los primeros nacionalistas hablaban el lenguaje revolucionario propio del universalismo mesiánico, pero para ellos era la nación, más que los derechos, lo que actuaba de trampolín hacia el universalismo. Bolívar creía que Colombia iluminaría la senda para alcanzar la libertad y la justicia universales; Mazzini, fundador de la nacionalista Sociedad de la Joven Italia, proclamó que los italianos encabezarían una cruzada universal de los pueblos oprimidos en pos de la libertad; el poeta Adam Mickiewicz pensaba que los polacos mostrarían el camino de la liberación nacional. Los derechos humanos dependían ahora de la autodeterminación nacional, así que la prioridad era ésta». L. Hunt, *La invención de los derechos humanos*, Barcelona, Tusquets, 2009, p. 188. Habermas, por su parte, defiende que «a la conciencia nacional se debe tanto la movilización de los votantes en la opinión pública política como la movilización de aquellos obligados por el servicio militar para la defensa de la patria». J. Habermas, “La constelación posnacional...”, en *id.*, *La constelación...* ed. cit., p. 133. En tal sentido, sostiene que «son precisamente las artificiales condiciones de la aparición de la conciencia nacional las que hablan en contra del supuesto derrotista de que la solidaridad entre ciudadanos extraños sólo puede producirse dentro de la fronteras de una nación» *Ídem*. El sobreentendido aquí consiste en que la oposición a otras culturas (por ejemplo mediante la *defensa* de los valores compartidos y una prensa favorable) es hábil para alcanzar, no ya un reconocimiento jurídico global, sino europeo-occidental.

constitucionales existen disposiciones legales para una inclusión igualitaria de los ciudadanos en el proceso de legislación»<sup>837</sup>.

Luego diremos algo sobre la conjugación en materia legislativa de acuerdos de libre comercio con políticas democráticas. Centrémonos ahora en esa caracterización (típica de la tradición liberal) de los derechos humanos y en las dificultades para alcanzar un consenso intercultural como sostén filosófico último de su cosmopolitismo. Lo primero que habría que decir al respecto es que, para Habermas, la *condición moderna*, esto es, el capitalismo, es la *estructura* insoslayable de cualquier proceso en esa dirección:

«[...] hoy día, también otras culturas y religiones mundiales están sujetas a los desafíos de una modernidad social que son parecidos a los que, en su época, se enfrentó Europa, cuando, en cierta forma, inventó los derechos humanos y el Estado democrático de derecho. Las condiciones a partir de las cuales surge esta modernidad podemos valorarlas como queramos, pero para nosotros representan un *factum* que no nos deja ninguna opción y, por lo tanto, no necesitan ni admiten una justificación retrospectiva. En la disputa acerca de una adecuada interpretación de los derechos humanos no se trata sobre lo deseable de la *modern condition*, sino acerca de una interpretación de los derechos humanos que haga justicia al mundo moderno *también desde la perspectiva de otras culturas*. La controversia gira, sobre todo, en torno al individualismo y el carácter secular de los derechos humanos, los cuales están centrados en el concepto de autonomía. Para mayor claridad, me basaré en una metacrítica de la descripción de aquellos patrones de legitimación que Occidente ha puesto de manifiesto. La reconstrucción [...] del plexo de causas y circunstancias en el que aparecen los derechos individuales y las libertades civiles parte de una situación en la que, como queremos suponer, ciudadanos libres e iguales reflexionan acerca de cómo pueden regular su vida en común no sólo con los medios del derecho positivo sino también con los medios del derecho legítimo»<sup>838</sup>.

Como hemos visto en los apartados anteriores, nuestro autor rinde tributo a esa *facticidad moderna*, en la medida en que sus principios morales *validan* un

---

<sup>837</sup> J. Habermas, “¿Tiene todavía alguna posibilidad la constitucionalización del derecho internacional?”, en *ibid.*, p. 138.

<sup>838</sup> J. Habermas, “Acerca de la legitimación basada en los derechos humanos”, en *id.*, *La constelación posnacional...*, ed. cit., pp. 156 y s.

comportamiento abstractivo (una voluntad de consenso que omite la crítica de la economía salvo que aquélla se entienda al modo kantiano de unas *condiciones que garanticen su reproducción*) al que ahora deberían hacer frente otros marcos culturales:

«El núcleo del debate lo constituye la tesis de que las antiguas culturas de Asia (como también las culturas tribales de África) conceden a la comunidad la primacía sobre el individuo y desconocen la nítida separación entre el derecho y la ética. Tradicionalmente, la comunidad política estaría integrada antes en torno a deberes que en torno a derechos. La ética política no conoce los derechos subjetivos, sino solamente derechos que les son otorgados a los individuos. Este *ethos* ligado a la comunidad, profundamente anclado en las respectivas tradiciones, que exige de los individuos subordinación y saber cuál es su papel en la sociedad, sería, por lo tanto, incompatible con la comprensión individualista del derecho que se da en Occidente. A mí me parece que, con esa referencia a diferencias culturales, el debate toma una dirección equivocada. Ciertamente, de la forma del derecho moderno se puede inferir su función. Los derechos subjetivos son una suerte de estuche protector para la conducción de la vida privada de las personas, pero en un doble sentido: protegen tanto la meticulosa prosecución de un proyecto ético vital como una orientación vital de acuerdo con las propias preferencias, liberada de consideraciones morales»<sup>839</sup>.

No es sólo que Habermas no se interrogue por lo «deseable» o no de la forma moderna (capitalista) del derecho, sino que la asume como dato *inevitable* de la globalización:

«Esta forma del derecho se ajusta a las exigencias funcionales de las sociedades económicamente constituidas que dependen de las decisiones descentralizadas de numerosos actores independientes entre sí. Pero también las sociedades asiáticas introducen el derecho positivo como un medio de control en el marco de un intercambio económico globalizado. Y hacen esto por las mismas razones funcionales por las que, en otro tiempo en Occidente, esta forma del derecho se impuso frente a viejas formas corporativas de socialización»<sup>840</sup>.

---

<sup>839</sup> *Ibid.*, p. 159.

<sup>840</sup> *Ídem.*

El rasgo *eticista* (no exento de cinismo) de su planteamiento ya no puede seguir ocultándose desde el momento en que, en el rol de un apologeta de *Occidente*, argumenta acerca de la *hipocresía* de “las sociedades asiáticas”, privando de paso a quienes critiquen su concepto de consenso de dos armas fundamentales, la crítica cultural-política y la crítica económica (que se da por ya resuelta con la modernidad):

«La alternativa decisiva no se plantea en absoluto a nivel cultural, sino al nivel económico y social. Las sociedades asiáticas no pueden lanzarse a una modernización capitalista sin hacer uso de las ventajas que proporciona un orden jurídico individualista. No se puede desear tener una cosa y no la otra. Desde el punto de vista de los países asiáticos, la cuestión no es si los derechos humanos como parte de un orden jurídico individualista son compatibles con las propias tradiciones culturales. Más bien la pregunta es si en el curso de una modernización económica en principio aceptada por ellos hay que adecuar las formas tradicionales de integración política y social a los imperativos difícilmente evitables de ese proceso o si, por el contrario, estas formas de integración pueden sostenerse frente a los imperativos de la modernización económica»<sup>841</sup>.

Aquí debería verse claramente cómo el consensualismo de Habermas *impone* un marco restrictivo a la deliberación, con un silencio que opera sobre lo cultural cercenando la legitimidad de sus temáticas; asimismo, lo económico recibe un estatus no cuestionable, que confirma la pátina determinista de una teoría de la evolución que le sirve a un tiempo de modelo normativo para las sociedades *no occidentales*. Acaso sea entonces razonable sostener que es precisamente en el ámbito de la justicia global donde mejor *se concreta* su pensamiento, es decir, donde más explícitos se vuelven los motivos de una crítica a Habermas que sin embargo hunde sus raíces en todo el procedimiento abstractivo anterior. O al menos así justificamos la hipótesis investigadora según la cual un cosmopolitismo que se quiera *crítico* (esta vez en un sentido próximo al de Marx, y no en el sentido kantiano que Habermas restaura) tendría que empezar analizando la categoría de consenso para desentrañar las múltiples formas en que el materialismo, es

---

<sup>841</sup> *Ibid.*, p. 160.

decir, la crítica de la economía, es obviada nada menos que en el contexto de la globalización, que el propio Habermas entiende como fundamentalmente económica<sup>842</sup>.

### 2.3.1.3. «La prohibición de intervenir debe ser revisada».

Esta otra vía (o línea de fuga que habría que seguir desarrollando) interpela directamente a los pensadores *occidentales* de la justicia en la era del capitalismo global; así ocurre por ejemplo entre quienes, desde el *pensamiento decolonial*, exploran simultáneamente la expansión del capital y las «formas de pensamiento tanto de análisis y justificación como de crítica»<sup>843</sup> que acompañan a y son alteradas por la globalización.

«El paralelismo –escribe Mignolo– entre la historia del capitalismo y la constitución de una epistemología localizada en occidente es obvia. La epistemología está geohistórica y políticamente situada y no es un espíritu que flota más allá de las lenguas, las instituciones y el capital que hace posible que haya un Collège de France en París pero que en Argentina y en Bolivia sólo haya Alianzas Francesas o Culturales Británicas, por ejemplo. El capital que requieren las instituciones, y las personas que producen y desde donde se expande el

---

<sup>842</sup> «Empleo el concepto de “globalización” para la descripción de un proceso, no de un estado final. Este concepto caracteriza el creciente volumen e intensidad del tráfico, la comunicación y los intercambios más allá de las fronteras nacionales. [...] hoy la técnica de satélites, la navegación aérea y la comunicación digital crean de nuevo redes más amplias y densas. “Red” se ha convertido en una palabra clave, tanto si se trata de una vía de transporte de bienes y personas o de flujos de mercancías, capital y dinero, como de la transmisión y elaboración electrónica de informaciones, o de la conexión entre el hombre, la técnica y la naturaleza. Una perspectiva de conjunto desvela tendencias globalizadoras en múltiples dimensiones. [...] El aspecto más importante de este proceso lo constituye la globalización económica. [...] Tomadas en sí mismas estas tendencias no significan un menoscabo de las condiciones de funcionamiento y legitimación del proceso democrático en cuanto tal. Pero sí que representan un peligro para su institucionalización en la forma del Estado-nación. Frente al anclaje territorial del Estado-nación, la expresión “globalización” evoca la imagen de ríos a punto de desbordarse que se llevan por delante los controles fronterizos y pueden llevar al derrumbamiento del Estado-nación». J. Habermas, “La constelación posnacional...”, en *íd.*, *La constelación posnacional*, ed. cit., pp. 90 y s. Desde la perspectiva latinoamericana del *otro oprimido y excluido* por la “globalización”, Walter Mignolo advierte de que «el concepto de “sociedad red” subraya, precisamente, la emergencia de nuevas dimensiones políticas, tecnológicas y económicas que reconfiguran el mapa de la modernidad/colonialidad pero que de ninguna manera lo hacen obsoleto. El peso y la memoria de quinientos años de historia de capitalismo y colonialismo, de imperialismo (tanto a la manera hispánica como en el sentido que le dio Lenin al término) no se desvanecen frente al brillo de la sociedad en red y de las maravillas tecnológicas de finales del siglo XX». W. Mignolo, *Capitalismo y geopolítica del conocimiento...*, ed. cit., p. 15. Sobre el término “globalización”, véase también el texto de Anibal Quijano en ese volumen (esp., pp. 118 y s.)

<sup>843</sup> *Ibid.*, p. 17. Esta corriente subraya la virtualidad de «un pensamiento en y de la diferencia colonial que postula la *diversalidad* (la diversidad epistémica como proyecto universal) y no ya la búsqueda de nuevos universales abstractos de derecha o de izquierda». *Ibid.*, p. 18.

conocimiento y su valor, están ubicadas en las ciudades, y las ciudades están localizadas también en las lenguas y en la historia del capitalismo. No hay conexiones entre Buenos Aires, Rabat o Calcuta. Pero, sí, Rabat, Calcuta y Buenos Aires están conectados con París, Londres y Nueva York. [...] La geopolítica del conocimiento, paralela a la consolidación y expansión del capitalismo es, literalmente, otra historia. Una “historia” que emergió en el siglo XVI como consecuencia de una doble operación epistémica. La primera fue la colonización del tiempo y, por ende, la invención de la Edad Media y de la Antigüedad como “antecesores” del renacimiento y de una historia lineal que era, a la vez universal. Su origen estaba en el oriente del Mediterráneo. El origen religioso en Jerusalén. Y el filosófico en Atenas. La segunda fue la colonización [materialista: económica y violenta] del espacio [...]. La doble colonización del tiempo y del espacio crearon las condiciones para la emergencia de Europa como punto de referencia planetario. Y esta operación fue, fundamentalmente, epistémica. [...] durante el renacimiento europeo, y luego durante la Ilustración, las lenguas sobre las que se construyó cierto tipo de conocimiento impusieron su valor sobre otras lenguas y otros tipos de conocimiento. Son pocas las partes del planeta que en este momento buscarían las bases del pensar en la lengua árabe, con excepción, por cierto, de los mismos pensadores árabes»<sup>844</sup>.

Para nuestro filósofo y sociólogo alemán, el colonialismo (como “lado oscuro” y presupuesto *material* de una modernidad cuyos efectos perduran) no es un argumento en contra de *la necesidad* de seguir tomando como modelo económico y normativo-jurídico a la modernidad capitalista<sup>845</sup>. De hecho, la “mundanización” en el ámbito internacional de la filosofía de Habermas (es decir, el modo en que se desprende de los “principios morales” para aterrizar en el inconfesable territorio del realismo político) se lleva a cabo junto con una arrogante amonestación a los “críticos de Occidente”:

---

<sup>844</sup> *Ibid.*, pp. 21-26. Es asimismo interesante el modo en que Mignolo hace notar cómo «Grecia no sólo está lejos geográficamente de América Latina. Lo está geopolíticamente. Entre Grecia y América Latina se interponen quinientos años de diferencia colonial. Sin embargo, [en virtud de los planes de estudio de las universidades latinoamericanas importados de Europa,] Grecia parece estar geopolíticamente más cerca de América Latina que Anáhuc y Tawantisuyu». *Ibid.*, pp. 13 y s. Al respecto, véase también el texto de Dipesh Chakrabarty incluido en ese volumen (esp., p 136).

<sup>845</sup> A diferencia del modo en que, como vimos, la experiencia del nazismo sí hubo de servirle de apoyo para buscar las “huellas de la razón” y evitar así la repetición de ese *mal histórico*.



«Estas reservas en contra del individualismo europeo se manifiestan no con un propósito normativo, sino con un propósito estratégico. Esta intención estratégica puede reconocerse en que sus argumentos están en consonancia con una justificación política del autoritarismo más o menos “blando” de las dictaduras desarrollistas de esos países. Esto es particularmente válido para el debate acerca de la jerarquía de los derechos humanos. Los gobiernos de Singapur, Malasia, Taiwan y China procuran defenderse de las acusaciones por parte de Occidente de atentar contra los derechos civiles políticos, justificando la “primacía” de los derechos fundamentales culturales y sociales. De esta forma se ven autorizados – por el “derecho al desarrollo económico”, al parecer colectivamente interpretado- a “diferir” la realización de los derechos privados liberales y los derechos políticos de participación política mientras el país no haya alcanzado un nivel de desarrollo económico que le permita satisfacer uniformemente las necesidades materiales fundamentales de la población. Para una población en la miseria, la igualdad ante la ley y la libertad de opinión no serían tan relevantes como la perspectiva de unas mejores condiciones de vida»<sup>846</sup>.

Más lúcido (e intelectualmente honesto) que Habermas a este respecto, Francisco Javier Peñas Esteban hace notar que «el origen poco honroso, para los criterios morales de hoy –pillaje, extorsión, guerra, príncipes ambiciosos, nobles codiciosos, bandidos, piratas y prestamistas-, de ambos artefactos, estados nacionales y capitalismo, centrales a nuestra civilización, no ha impedido que sean las dos principales exportaciones occidentales»<sup>847</sup>. Peñas advierte asimismo de que, «de la misma manera que el desarrollo económico capitalista ha estimulado las transformaciones en los estados, las transformaciones en los estados y en el sistema internacional repercuten en la acumulación de capital dentro de cada ámbito territorial y a escala mundial»<sup>848</sup>. Es verdad que Habermas no pierde de vista las investigaciones del historiador Karl Polanyi, para quien, como reseña nuestro filósofo, «el comercio internacional que se vio cada vez más libre de las regulaciones políticas no surgió, en modo alguno, de una espontánea evolución de los mismos mercados. Antes al contrario, el sistema

---

<sup>846</sup> J. Habermas, “Acerca de la legitimación basada en los derechos humanos”, en *id.*, *La constelación posnacional...*, ed. cit., p. 160.

<sup>847</sup> F. J. Peñas Esteban, *Occidentalización, fin de la Guerra fría y relaciones internacionales*, Madrid, Alianza, 1997, p. 160.

<sup>848</sup> *Ídem.*

librecambista fue *introducido* políticamente al amparo de la *Pax Britannica*<sup>849</sup>». Pero, a decir verdad, ni Habermas parece al fin muy convencido de ello (como por otra parte lo atestigua nuestro análisis precedente acerca de la *evolución del sistema de la técnica* que, con mucho, sólo puede contar con una “adaptación inteligente” de las instituciones políticas para contener su marcha) ni, de hecho, le otorga validez para el caso de lo que, de nuevo con Ulrich Beck, denomina “segunda modernidad” o “modernidad ampliada liberalmente” (esto es, un capitalismo *des-organizado* que reclama *desregulación*).

Frente a esta “modernidad” que impone flexibilidad y agudiza riesgos e incertidumbres en las biografías individuales, y lejos de la “clausura” que representan para Habermas el totalitarismo y el “romanticismo identitario” (y con ello cabe entender, respectivamente, el modelo estalinista de un capitalismo monopolista de Estado y «esa mirada dirigida al pasado propia de los perdedores de la modernización»<sup>850</sup>), resulta necesario recuperar «esa sensibilidad para un auténtico equilibrio entre apertura y clausura que ha caracterizado las etapas más afortunadas de la historia de la modernización europea»<sup>851</sup>. «Sólo podremos hacer frente de forma racional a los desafíos de la globalización», añade, «si logramos desarrollar dentro de la constelación posnacional nuevas formas de autocontrol democrático de la sociedad. Por eso quiero, en primer lugar, analizar las condiciones para una política democrática más allá del Estado-nación tomando como ejemplo la Unión Europea»<sup>852</sup>. Ante este repliegue europeo y europeizante, los pensadores *decoloniales* responden que «ciertas geopolíticas identitarias se dan por sentadas (como por ejemplo, que la teoría *occidental* del Estado sirva como *teoría del*

---

<sup>849</sup> J. Habermas, “La constelación posnacional...”, en *id.*, *La constelación posnacional*, ed. cit., p. 113.

<sup>850</sup> *Ibid.*, p. 114.

<sup>851</sup> *Ibid.*, p. 117.

<sup>852</sup> «[L]a Unión Europea puede concebirse como un paso decisivo en el camino hacia una sociedad mundial constituida políticamente». J. Habermas, *La constitución de Europa*, Madrid, Trotta, 2012, pp. 39 y s. Lo que nuestro autor ignora aquí de las enseñanzas de K. Polanyi (Cfr. *La gran transformación. Crítica del liberalismo económico*, Madrid, Ed. de la Piqueta, 1989) tiene que ver con el hecho de que toma aquel *proceso*, la globalización económica, como algo que transcurre *por encima de* los Estados-nación, sin tomar en cuenta que, como veíamos arriba de la mano de Brzezinski, los EEUU de Clinton, junto con esos mismos países de la Unión Europea a quienes Habermas quiere ahora hacer protagonistas de una nueva “regulación política” en tanto que *global players*, han sido los principales promotores y *re-reguladores* de dicha globalización. «El capitalismo», escribe Guillermo Portilla, «se expande a través de instituciones no estatales, sin embargo, siempre ha necesitado a la soberanía nacional como cimiento de su expansión global. Hoy asistimos a la extensión del capitalismo a través de la ampliación del poder supra-nacional de organizaciones no locales, que, a veces, la mayoría, están exentas del control parlamentario nacional, en connivencia con el Estado-Nación». G. Portilla Contreras, *El derecho penal entre el cosmopolitismo universalista y el relativismo posmodernista*, Valencia, Tirant lo Blanch, p. 22.

*Estado* o que lo propiamente político deba encontrarse en ciertos cajones de la herencia fundamental de Europa [...]»<sup>853</sup>. Y añade Mignolo:

«En última instancia, proponer el retorno a la “herencia fundamental de Europa” como lo hace Žižek al final de su artículo, *es derechamente una política identitaria que no se reconoce como tal* porque está enunciada desde una asumida hegemonía de la izquierda europea. Con esto no quiero decir que debemos olvidar “la herencia fundamental de Europa” sino reconocerla en su provincialismo, como diría Chakrabarty. Como una “herencia” más entre la ricas, variadas y *diversas* herencias que están siendo articuladas desde la perspectiva de la diferencia colonial (Dussel, Quijano, Eze, Chakrabarty, Khatibi, Serequeberhan) o desde la diferencia imperial (Wallerstein)»<sup>854</sup>.

Pero Habermas, como se ha visto, quiere dar por zanjado el debate *cultural* sobre la asunción y aplicación de los derechos humanos en el marco de la globalización y, aún más enfáticamente, la crítica última del modelo *económico* desarrollado en ese proceso<sup>855</sup>. Su reproche a las “sociedades asiáticas”<sup>856</sup>, pues, será ciego al etnocentrismo y a los argumentos estratégico-funcionales propios:

---

<sup>853</sup> W. Mignolo, *Capitalismo y geopolítica del conocimiento...*, ed. cit., p. 19.

<sup>854</sup> *Ibid.*, p. 45.

<sup>855</sup> Como la que tratan de articular, en torno a una suerte de *cosmopolitismo materialista e historicista*, teóricos de las relaciones internacionales que siguen la estela del pensamiento gramsciano. Cfr. S. Gill (ed.), *Gramsci, Historical Materialism and International Relations*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993; y Robert W. Cox, “Fuerzas sociales, estados y órdenes mundiales: más allá de la teoría de las relaciones internacionales”, en A. Morales (comp.), *Poder y orden mundial*, San José, FLACSO, 1993.

<sup>856</sup> No es casual que éstas sean las únicas con quienes, tomadas por lo demás como un colectivo al menos tan homogéneo como “Occidente”, discuta Habermas, en tanto que pueden entrar en competición en el curso de la globalización capitalista; el continente africano apenas recibe consideración, y menos aún la América Latina. Como dice Mignolo, «mientras que para la ética del discurso (incluida la posición de Jürgen Habermas) propone una “ética de la inclusión”, la ética de la liberación propone una vía simultánea y diferente. Una ética y política de la inclusión es sin duda deseable y necesaria. Pero tiene sus límites. El primero es que mantiene las relaciones de poder entre quienes están en posición de “incluir” y quienes están en posición de ser “incluidos”. Es decir, la ética del discurso mantiene una idea de Totalidad que oculta el hecho de que la inclusión así planteada no es el mejor de los mundos posibles. Por eso la ética de la liberación propone una constante reflexión crítica desde la perspectiva de aquellos que no quieren ser incluidos desde arriba sino que proponen participar en el acto mismo de inclusión. La posición de los zapatistas es muy clara. Lo que reclaman no es la *inclusión* sino la *participación* tanto en la construcción de la democracia en México como en el derecho de participar en el discurso de los “derechos humanos”. Si bien los derechos humanos, como la ética del discurso y de la inclusión, es más conveniente tenerlos que no tenerlos, también es cierto que la mayoría de los *receptores* de los beneficios de los derechos humanos no han tenido oportunidad de contribuir a su formulación y a su ejercicio. Estos dos ejemplos analizados desde esta perspectiva hacen visible la colonialidad del Ser que se oculta detrás de buenas intenciones democráticas y éticas (derechos humanos) en el discurso de la (post)modernidad». W. Mignolo, *Capitalismo y geopolítica del conocimiento...*, ed. cit., pp. 33 y s.

«Pero no es tan fácil –les dice a sus oponentes- vender argumentos funcionales como si fueran normativos. Ciertamente, para la *realización a largo plazo* de los derechos humanos, algunas circunstancias son más favorables que otras. Pero esto no justifica, sin embargo, un modelo de desarrollo autoritario según el cual la libertad del individuo se subordina a un “bien de la comunidad” interpretado y definido de forma paternalista. Considerado normativamente, la reclamación de una “primacía” de los derechos fundamentales sociales y culturales es en sí misma un sinsentido, ya que estos derechos sirven al valor *fair* de las libertades (Rawls), es decir, para garantizar los verdaderos presupuestos de un disfrute igualitario, en cuanto a oportunidades, de los derechos fundamentales, tanto de libertad individual como políticos»<sup>857</sup>.

Con su defensa de un «orden jurídico individualista», que en su caso, como sabemos, se articula en el diseño de una democracia deliberativa donde los participantes deben dejarse llevar por una voluntad de entendimiento que dé forma a “verificaciones intersubjetivas”, Habermas explicita su respuesta al debate sobre el interculturalismo:

«Desde el punto de vista del análisis de los principios, detrás de esta reserva [*no-occidental*] ante el individualismo se encuentra una crítica justificada a una comprensión de los derechos subjetivos que hunde sus raíces en la tradición de Locke, una comprensión que hoy día ha sido renovada por el neoliberalismo dominante. Este individualismo posesivo pasa por alto que los derechos individuales que pueden ser reclamados por vía jurídica sólo se pueden *derivar* de normas *anteriormente* reconocidas de *forma intersubjetiva* por una comunidad jurídica. [...] El estatus de persona jurídica como portadora de tales derechos subjetivos sólo se constituye en el contexto de una comunidad jurídica que descansa en el recíproco reconocimiento por parte de unos miembros que se han asociado voluntariamente. Por lo tanto, la comprensión de los derechos humanos debe ser liberada del lastre metafísico que implica el supuesto de unos individuos que, con anterioridad a todo proceso de socialización, vienen al mundo con unos derechos innatos. Con esta tesis “occidental” queda sin sentido también la necesidad de una antítesis “oriental”, para la que es conveniente que las exigencias

---

<sup>857</sup> J. Habermas, “Acerca de la legitimación basada en los derechos humanos”, en *id.*, *La constelación posnacional...*, ed. cit., p. 161.

de la comunidad jurídica tengan preeminencia sobre las exigencias jurídicas de los individuos»<sup>858</sup>.

Habermas da por resuelto, también en el ámbito global, el “dilema del liberalismo” según Macpherson apelando, de nuevo y para el caso, a una hermenéutica *anti-materialista* que permita una comprensión del derecho legitimado intersubjetivamente: «Los problemas de integración que todas las sociedades altamente complejas han de dominar sólo pueden solucionarse con los medios del derecho moderno si se crea, con ayuda del derecho *legítimo*, esa forma abstracta de solidaridad ciudadana cuyo éxito o fracaso depende directamente del grado de realización efectiva de los derechos fundamentales». Y, en ese mismo lugar, añade Habermas:

«La alternativa entre “individualistas” y “colectivistas” queda de esta forma sin objeto en tanto que la contrapuesta *unidad* de los procesos de individuación y socialización es incorporada dentro de los conceptos fundamentales del derecho. Debido a que las personas jurídicas sólo pueden llegar a ser individuos mediante la socialización, la integridad de la persona sólo puede ser protegida a la vez que se

---

<sup>858</sup> *Ibid.*, pp. 161 y s. El debate sobre el cosmopolitismo es rico y extenso, y va más allá de la forma juridificada en que Habermas se aproxima a él para razonar el establecimiento de un orden mundial *legítimo*. Comúnmente, los autores implicados en esta discusión oscilan entre un individualismo liberal más o menos “empático” (K. A. Appiah, *Cosmopolitismo. La ética en un mundo de extraños*, Bs. As., Katz, 2007; P. Singer, *Un solo mundo. La ética de la globalización*, Barcelona, Paidós, 2003), un comunitarismo ético fundado en cierto relativismo cultural que se presume abierto al reconocimiento de los otros (W. Kymlicka, *Estados, Naciones y Culturas*, Córdoba, Almuzara, 2004; Ch. Taylor et. al., *El multiculturalismo y “la política del reconocimiento”*, México DF, FCE, 1993), y un idealismo democrático que habría que ir ajustando permanentemente hasta lograr una “traducción” entre los distintos valores que configuran la vida en común. En este último caben quienes prosiguen críticamente la estela de Habermas (D. Archibugi (ed.), *Debating cosmopolitics*, London/NY, Verso, 2003; D. Archibugi y D. Beetham, *Diritti umani e democrazia cosmopolitica*, Milano, Feltrinelli, 1998; S. Benhabib, *Another Cosmopolitanism*, Oxford/NY, Oxford University Press, 2006; R. Falk, *Human Rights Horizons. The Pursuit of Justice in a Globalizing World*, NY/London, Routledge, 2000; D. Held, *La democracia y el orden global. Del Estado moderno al gobierno cosmopolita*, ed. cit.; D. Held, *Cosmopolitismo. Ideales y realidades*, Madrid, Alianza Editorial, 2012; M. Nussbaum, *Los límites del patriotismo. Identidad, pertenencia y “ciudadanía mundial”*, Barcelona, Paidós, 1999; M. Nussbaum, *Las fronteras de la justicia. Consideraciones sobre la exclusión*, Barcelona, Paidós, 2007; B. Parekh, *Repensando el multiculturalismo. Diversidad cultural y teoría política*, Madrid, Istmo, 2005; Th. Pogge, *Hacer justicia a la humanidad*, México DF, FCE, 2009; J. Vidal Beneyto (ed.), *Derechos humanos y diversidad cultural. Globalización de las culturas y derechos humanos*, Barcelona, Icaria, 2006) y quienes procuran al mismo tiempo una crítica materialista al sistema económico global (G. Bello Reguera, *Emigración y Ética. Humanizar y deshumanizar*, Madrid, Plaza y Valdés, 2011; D. Harvey, “Cosmopolitanism and the Banality of Geographical Evils”, en J. Comaroff and J. L. Comaroff (eds.), *Millennial Capitalism and the Culture of Neoliberalism*, Durham/London, Duke University Press, 2001; B. de Sousa Santos y C. A. Rodríguez Garavito (eds.), *El derecho y la globalización desde abajo*, Barcelona, Anthropos, 2007; S. Tarrow, *El nuevo activismo transnacional*, Barcelona, Hacer 2010; G. Vattimo y S. Zabala, *Comunismo hermenéutico. De Heidegger a Marx*, Barcelona, Herder, 2012).

protege su libre acceso a las relaciones interpersonales y a las tradiciones culturales en las que puede mantener y conservar su propia identidad. El individualismo correctamente entendido está incompleto sin esa chispa de “comunitarismo”»<sup>859</sup>.

Como hiciera Rawls, Habermas acabará por desviar el argumento hacia un lugar que, especialmente en el marco de una asumida «sociedad del riesgo mundial»<sup>860</sup>, resulta más cómodo para el liberalismo *político*, o sea, la crítica de la religión y de la metafísica: «la secularización de la política es solamente el reverso de la autonomía política de los ciudadanos»<sup>861</sup>. Éste será justamente, según Habermas, uno de los motivos principales por el que las *otras* culturas critican los derechos humanos de origen europeo: «Un poder secularizado que ya no encuentra su fundamento en imágenes religiosas y cosmológicas del mundo. Para un islam, un cristianismo o un judaísmo entendidos de manera fundamentalista, su propia pretensión de verdad es absoluta en el sentido de que, llegado el caso, merece ser impuesta con los medios de la violencia política»<sup>862</sup>. Hay algo de arrogancia y condescendencia en su razonamiento:

«Para el mundo árabe los Estados Unidos son la fuerza motriz de la modernización capitalista. Con su insuperable ventaja en el desarrollo, su aplastante superioridad tecnológica, económica y político-militar, los Estados Unidos constituyen al mismo tiempo una afrenta para la propia autoestima y un modelo que se admira secretamente. El mundo occidental sirve en su conjunto de chivo expiatorio para las propias experiencias, muy reales, de pérdida que sufre una población arrancada de sus tradiciones culturales en el curso de procesos de modernización radicalmente acelerados. Lo que en Europa, en circunstancias más favorables, pudo ser de todas maneras experimentado como un proceso de destrucción *creativa*, no ofrece en otros países la perspectiva de una compensación experimentable, de una compensación que pueda redimir, en la distancia de generaciones, por el dolor de la desintegración de las formas de vida acostumbradas. Que la reacción defensiva se

---

<sup>859</sup> *Ibid.*, p. 162.

<sup>860</sup> «Ahora bien», escribe Portilla, «en la medida en que el riesgo se concibe como una consecuencia inevitable y necesaria de las sociedades actuales, [se] encubren las bases económicas de la asunción de riesgos para la humanidad: enmascara a un sistema que cuantifica las ganancias sin esperar a diálogos comunicativos habermasianos ni controles democráticos públicos o gubernamentales». G. Portilla, *El derecho penal...*, ed. cit., p. 79.

<sup>861</sup> J. Habermas, “Acerca de la legitimación...”, en *id.*, *La constelación posnacional*, ed. cit., p. 163.

<sup>862</sup> *Ídem.*

alimento de fuentes espirituales, las cuales, como parece, ponen ahí en movimiento un potencial perdido, es algo que se puede comprender psicológicamente»<sup>863</sup>.

Su posición en esta materia vuelve a quedar emparentada con las invocaciones a la *envidia* de Rawls y los liberales modernos, con la que de nuevo se argumenta el inmovilismo, en lo principal, de las relaciones económicas globales.

«La concepción de los derechos humanos –prosigue la crítica de Habermas- fue la respuesta a un problema ante el que hoy día se enfrentan otras culturas, de forma parecida a como en su época lo hizo Europa, cuando tuvo que superar las consecuencias políticas de la división provocada por las guerras de religión. El mismo conflicto de culturas tiene hoy lugar en el marco de una sociedad mundial en la cual los actores colectivos, a pesar de diferentes tradiciones culturales, quieran o no, deben ponerse de acuerdo acerca de las normas de su común convivencia»<sup>864</sup>.

El mayor riesgo para la “sociedad mundial”, lo que principalmente amenaza al consenso cosmopolita fundado en los derechos humanos, parece ser entonces el carácter pertinaz de *doctrinas no razonables*: «Las legitimaciones religiosas o basadas en una cosmovisión de este tipo son incompatibles con la inclusión en la comunidad política de los no creyentes o los creyentes de otras religiones»<sup>865</sup>. En su lugar, hay que abogar por el establecimiento de una «situación cosmopolita» donde concurren sociedades liberales y *otras* sociedades “decentes” apoyadas en “doctrinas comprensivas razonables”: «Así designa Rawls», suscribe Habermas, «una autocomprensión ética del mundo y de uno mismo que ha devenido reflexiva y que deja un libre espacio de acción para una resolución razonable de las faltas de acuerdo con otras creencias religiosas, con las que, sin embargo, es posible un entendimiento acerca de las reglas que permitan una coexistencia con los mismos derechos»<sup>866</sup>.

---

<sup>863</sup> G. Borradori, “Fundamentalismo y terror. Diálogo con Jürgen Habermas”, en *id.*, *La filosofía en una época de terror...*, ed. cit., p. 63.

<sup>864</sup> J. Habermas, “Acerca de la legitimación...”, en *id.*, *La constelación posnacional*, ed. cit., p. 164.

<sup>865</sup> *Ídem.*

<sup>866</sup> *Ibid.*, p. 165.

No obstante, y como ocurriera en el ámbito estatal, el pretendido *consenso* topa con la importuna demanda de obediencia *política* y aproximación *cultural* a quienes se ven perjudicados por la modernización capitalista mientras, a la vez, se promueven la aceptación, el desarrollo y la expansión implicadas en ese mismo sistema económico. Este modo de pensar la justicia en la globalización, mucho más *ligero* desde el punto de vista conceptual en el conjunto de la obra de Habermas, y entendido como una trasposición de todo su desarrollo anterior, más *denso*, sobre una democracia deliberativa, cae otra vez preso del consabido “dilema de las democracias liberales” y no puede arrogarse, como tampoco aquél, la consecución sin más de un consenso entre desiguales. La salida de Habermas de este *cul-de-sac* no debería causar, después de todo, mayores sorpresas: la imposición de la fuerza militar en las relaciones internacionales como última garantía del cumplimiento de “los derechos humanos”.

«El punto flaco –dice no obstante Habermas- de la protección global de los derechos es [...] la falta de un poder ejecutivo que pudiera proporcionar respeto a la Declaración Universal de los Derechos Humanos mediante la injerencia en el poder soberano de los Estados nacionales. Dado que los derechos humanos deben ser aplicados en muchos casos contra los gobiernos nacionales, debe ser revisada la prohibición de intervenir estipulada por el derecho internacional»<sup>867</sup>.

En virtud de ello, y tomando en cuenta que la ONU *no puede* erigirse en ese “poder ejecutivo mundial”, «una coalición de Estados de alcance mundial en contra del terrorismo», legitimada gracias a la *indignación* que éste genera, tiene que subir, a tenor de la coyuntura producida por los acontecimientos del 11 de septiembre neoyorquino, el último peldaño en la meta del *consenso*; y de paso los intelectuales ocupados en la cuestión deberían admitir, con actitud *pragmática*, la *realidad* militar, geoestratégica que, por lo demás, tan cara resulta a los partidarios del realismo político<sup>868</sup>:

«La coalición inteligentemente convocada por [el gobierno de] los Estados Unidos, aunque frágil, contra el terrorismo, podría fomentar en el mejor de los casos un tránsito del derecho clásico internacional a un estado de derecho cosmopolita

---

<sup>867</sup> J. Habermas, “La idea kantiana de paz perpetua...”, en *Isegoría*, nº 16 (1997), p. 75.

<sup>868</sup> Cfr. G. Borradori, “Fundamentalismo y terror. Diálogo con Jürgen Habermas”, en *id.*, *La filosofía en una época de terror...*, ed. cit., pp. 59 y s.



[*cosmopolitan order*]. [...] los gobiernos europeos han fallado completamente. Son abiertamente incapaces de mirar más allá del ámbito nacional para darle al menos, como europeos, un espaldarazo a un [Colin] Powell en contra de los partidarios de la línea dura»<sup>869</sup>.

Esta reprimenda de 2001 a “los gobiernos europeos” por *escindir*, en el marco de la guerra contra Afganistán, el normativismo permanentemente asociado con “Occidente” virará en un cuestionamiento de la «autoridad moral de EEUU» cuando en 2003 la Administración Bush se disponga a invadir (de nuevo unilateralmente, por lo demás) Iraq. Luego diremos algo sobre estos cambios de consideración según la coyuntura. En todo caso, valga ahora, para resituar su proyecto cosmopolita, la pretensión de que el *consenso* acerca de los derechos humanos se limite a una «unanimidad negativa», esto es, a «la indignación compartida que provocan las agresivas veleidades belicistas y las violaciones de los derechos humanos por parte de bandas y gobiernos criminales, o el horror compartido que provocan las limpiezas étnicas y los genocidios»<sup>870</sup>. En el estrecho campo de miras de Habermas, esto llevará a la conclusión de que «el proyecto sólo puede tener éxito si Estados Unidos vuelve a situarse, al igual que en 1945, a la cabeza de este movimiento». Y añade:

«Esto no es tan inverosímil como parece por el momento. Por un lado, la historia universal nos ha deparado la fortuna de que la única superpotencia sea al mismo tiempo la democracia más antigua del mundo, y por esta razón tiene por su propio origen algunas afinidades con la idea kantiana de una juridificación de las relaciones internacionales [...]. Por otro lado, forma parte de los intereses propios de los Estados Unidos de América hacer que la ONU tenga capacidad de actuación, antes de que alguna otra gran potencia menos democrática se eleve a la condición de superpotencia. Los imperios surgen y desaparecen. Finalmente, la Unión Europea acaba de acordar los principios de una política de seguridad y defensa que opone un *pre-ventive engagement* [compromiso preventivo] a esa doctrina del *pre-emptive strike* [ataque preventivo] que vulnera el derecho internacional. Con esto la

---

<sup>869</sup> *Ibid.*, p. 55.

<sup>870</sup> J. Habermas, “Una entrevista sobre la guerra y la paz (2004)”, en *id.*, *El occidente escindido*, ed. cit., p. 108.

Unión Europea también podría adquirir una influencia capaz de formar opinión en la esfera pública política de nuestros aliados americanos»<sup>871</sup>.

Esta suerte de “institucionalización débil” entre el liderazgo estadounidense, el rol específico de la UE como *global player* y el amparo normativo-jurídico de la ONU por la que aboga Habermas, y cuya fuente de consenso legítimo y legitimante del orden radica en la defensa de los derechos humanos, interpela entonces, *no a los gobiernos* de los países enriquecidos de lo que ideológicamente se considera Occidente (salvo que, como ahora veremos, ese Occidente corra el riesgo de “escindirse”), dado que, para el autor, en este conglomerado se configurará ya una coalición de Estados democráticos respetuosos con las libertades civiles y políticas de sus ciudadanos; la aspiración a, y la salvaguarda (militar, si conviene) de aquellos derechos humanos de vocación cosmopolita se hace valer, doblemente, *ante los países empobrecidos*, cuyos intereses particulares pueden cercenar, según esta visión, un consenso global mínimo que procure «paz y seguridad colectiva», y *ante los ciudadanos* específicamente  *europeos*, para que legitimen por abajo la creación de una entidad política federal capaz de operar como un efectivo *global player* en coalición con Estados Unidos. De nuevo la *voluntad de consenso* procura ganarse el apoyo de “los perdedores de la modernidad” (“los menos favorecidos” de Rawls), los únicos a quienes, en último término, tendrá sentido que se les exija *abstracción*, en la medida en que se asume la pervivencia de un sistema económico de alcance mundial desigual con unas redes corporativas ya existentes promocionadas a su vez (y defendidas *manu militari*) por los países de *Occidente*<sup>872</sup>.

### **2.3.2. La democracia internacional es una excepción (en manos de Occidente).**

#### **2.3.2.1. El dilema *liberal-cosmopolita* de la superpotencia.**

---

<sup>871</sup> *Ibid.*, p. 109.

<sup>872</sup> «Puede hablarse», dice Portilla, «de “democracias dirigidas por élites supranacionales como el Fondo Monetario Internacional, el Banco Mundial, el foro G-8, organismos particularmente antidemocráticos que son los que verdaderamente solventan las materias que interesan a los Estados-nación. [...] Sin embargo, aunque la soberanía nacional salga maltrecha en cuanto a la capacidad legislativa, no hay que olvidar que el Estado-nación tiene que autorizar política, militar y económicamente cualquier expansión de esas empresas. [...] En la *Nacional Security Strategy* de EEUU, de marzo de 2006, se expone sin tapujos que los Estados Unidos emplearán la fuerza, si fuera necesario, en defensa del “imperativo moral” de la economía basada en el libre mercado y en “democracias eficaces”». G. Portilla, *El derecho penal entre el cosmopolitismo universalista y el relativismo posmodernista*, ed. cit., pp. 24 -27.

El concepto de “Occidente”, como aglutinador de un vago consenso *geopolítico* acerca de los valores comúnmente asociados a las democracias liberales y a la defensa de unos derechos humanos que se remontan a Locke, hace su primera aparición pública destacable tras la victoria de las potencias aliadas en 1945. «La definición de una comunidad occidental data de hecho del final de la Segunda Guerra Mundial», dice el historiador italiano Stefano Cavazza<sup>873</sup>. «Se le podría definir», sugiere a su vez Peñas Esteban, «como aquel grupo de países aliados de Estados Unidos durante la Guerra Fría, con formas de organización política de democracia liberal, capitalistas y ricos, y que hoy comparten un programa de acción que llamaremos *intereses de la civilización*»<sup>874</sup>. De 1945 a 1989, *Occidente* emerge como protagonista de las relaciones internacionales; “lo europeo”, por su parte, pudo identificarse con “lo occidental” sólo merced a la victoria de un modelo entre otros (también europeos: fascismos, liberalismo, socialismo) y sólo en los últimos años. Habermas considera que EEUU practicó un «incomparable internacionalismo» que hizo que ese constructo ideológico funcionara:

«Durante este periodo el gobierno de Estados Unidos se situó a la cabeza del nuevo internacionalismo y tomó en San Francisco la iniciativa de la fundación de las Naciones Unidas. Estados Unidos fue la fuerza impulsora de la ONU, que no en vano tiene su sede en Nueva York. Puso en marcha las primeras convenciones de derechos humanos, se comprometió con la vigilancia global y la persecución judicial y militar de las violaciones de los derechos humanos, e impuso a los europeos (al principio contra la resistencia de los franceses) la idea de una unificación política de Europa. Este periodo de incomparable internacionalismo desató en las décadas siguientes una ola de innovaciones en el derecho internacional que durante la guerra fría quedaron bloqueadas [!], pero que desde 1989 se han aplicado parcialmente. En ese momento aún no estaba decidido en modo alguno si la superpotencia que sobrevivió a la guerra fría retornaría a su función de liderar la marcha hacia un orden jurídico cosmopolita, o si recaería en el

---

<sup>873</sup> S. Cavazza, *L'Occidente come forma di costruzione del consenso politico*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2006, p. 8 [traducción propia del italiano].

<sup>874</sup> F. J. Peñas Esteban, *Occidentalización, fin de la Guerra fría y relaciones internacionales*, ed. cit., p. 315.

papel imperialista de un poder hegemónico bienintencionado que se sitúa más allá del derecho internacional»<sup>875</sup>.

Éste es el nuevo dilema (el *dilema de EEUU*, como titula Brzezinski su obra y que Habermas suscribe) al que se enfrenta nuestro autor en su aproximación a la justicia internacional: dominación (imperialista) global o liderazgo (*consensual*, multilateral) global. Y como en el otro dilema liberal, entre la *obediencia y los intereses particulares* de los conglomerados regionales, apuesta por un acercamiento de posturas, un *consenso* fundado en la Declaración de Derechos Humanos que *se abstraiga* de toda consideración que vaya más allá de la *indignación* ante la violación de los presupuestos legítimos del reconocimiento mutuo. El propio concepto filosófico de «dignidad humana» se materializa, según Habermas, por primera vez en el derecho internacional y en las constituciones estatales después de la Segunda Guerra Mundial, en virtud de la atrocidad de los crímenes del nazismo y los subsecuentes *tribunales internacionales*<sup>876</sup>.

Tendremos ocasión de desvelar qué hay detrás de esta *estructura necesaria* de los derechos humanos que ha tomado cuerpo en esos mecanismos que justifican a Habermas en su postulación de una «situación cosmopolita»<sup>877</sup>. Anotemos ahora que, de entre las bondades que acabamos de verle atribuir al “internacionalismo” de Estados Unidos, la más esclarecedora es, precisamente, la *imposición* por parte de ese país de una unificación política a Europa. Frente al presunto «deseo» de integración que Habermas suele arrojar a los «países fundadores de la Europa central», la historia del

---

<sup>875</sup> J. Habermas, “Una entrevista sobre la guerra y la paz”, en *id.*, *El occidente escindido*, ed. cit., p. 95.

<sup>876</sup> Cfr. J. Habermas, “El concepto de dignidad humana...”, en *Diánoia*, cit., p. 5.

<sup>877</sup> Por lo pronto, considérese que, si en Nüremberg se imputaron cuatro delitos a los dirigentes nazis (crímenes de guerra, crímenes contra la humanidad, genocidio y guerra de agresión), de los crímenes cometidos por las potencias “aliadas” no se declaró competente el tribunal. Y Dresde no es el único ejemplo de bombardeos indiscriminados de la aviación británica contra la población civil en suelo alemán. Pero seguramente el bombardeo atómico en Hiroshima y Nagasaki y el bombardeo aéreo sobre Tokio puedan ser considerados los crímenes contra la humanidad no enjuiciados más escandalosos, por no mencionar el hecho de que ni el emperador Hirohito fue importunado ni se investigaron o sancionaron los testimonios de la guerra química y bacteriológica que se cebó con los prisioneros y ciudadanos comunes en China durante la ocupación japonesa; o la invasión anglo-soviética de Irán; el papel de la URSS en el reparto de la Polonia ocupada, etc. Pese a estar cargado de origen con estos y otros vicios (el control estadounidense en dichos procesos no es una cuestión menor, como tampoco lo es el hecho de que la propia “Carta de Londres” tipificara nuevos delitos *ex nihilo*), se sigue considerando el Juicio de Nüremberg como la «primera toma de conciencia» para dar razón de un tribunal internacional permanente que penalice la comisión de crímenes contra los «derechos humanos inalienables».

Plan Marshall es reveladora, más bien, de las reglas de un juego *geopolítico* que nunca ha abandonado las premisas *realistas* de los distintos intereses particulares en liza:

«La progresiva congelación de las relaciones entre los Estados Unidos y la URSS, congelación que daría paso al conflicto conocido como *guerra fría*, conllevará el abandono de los planes iniciales para la posguerra, basados en la colaboración [...]. Por primera vez en la historia, la fuerza de los dos bandos en conflicto no se medía sólo en función del armamento poseído por ambas partes, sino principalmente por la defensa de unos sistemas político-económico-sociales –capitalismo frente a comunismo, democracia parlamentaria frente a partido único– completamente antagónicos. [...] Es en este momento en que la colaboración deja paso al enfrentamiento que los partidarios de la reorganización de Europa en Estados Unidos verán llegada su hora. Reorganización que incluía como pieza clave la parte de Alemania bajo control occidental»<sup>878</sup>.

Si en un primer momento las potencias capitalistas ocupantes (Reino Unido y Francia con EEUU a la cabeza) abogaban por aislar, desarmar y hacer sentir a los alemanes «el peso de su culpa», pronto vieron en el potencial productivo de Alemania el núcleo de la recuperación de una Europa que debía incluirse en *Occidente* (esto es, *en contra de* la Unión Soviética), aun cuando ello impidiera la reunificación de Alemania: «En la carta [del entonces vicesecretario de Estado estadounidense Dean Acheson, dirigida a los embajadores de EEUU en Londres y París, con orden expresa de ser entregada a los ministros de exteriores del Reino Unido y Francia,] se establecía el principio básico de la política a desarrollar: la cuestión alemana dejaba de tener entidad por sí misma para pasar a ser el elemento clave de la integración de Europa. [...] Mejor tres cuartas partes de Alemania integradas en Occidente, que la totalidad del territorio neutralizado o bajo influencia soviética»<sup>879</sup>. El objetivo no era el presunto restablecimiento de la «dignidad» de Europa, sino la preservación de un aliado *occidental-capitalista* que, por lo demás, debía producirse con el esfuerzo sostenido de su principal fuente de recursos: una

---

<sup>878</sup> V. Gavín, *Europa unida. Orígenes de un malentendido consciente*, Barcelona, Publicacions i edicions de la Universitat de Barcelona, 2007, p. 23.

<sup>879</sup> *Ibid.*, p. 36.

Alemania con las cuentas saneadas que hubiera de re-financiarse por sí misma para que su posterior crecimiento no representara una nueva amenaza<sup>880</sup>.

Esto no tiene que ver con una presunta vocación internacionalista de EEUU camino de convertirse en el portador histórico de un supuesto derecho cosmopolita, sino con los *intereses* particulares del bloque capitalista-occidental. Relacionado con ello, Habermas tendrá dificultades también en el campo del “derecho internacional humanitario” y del “derecho internacional de los derechos humanos”<sup>881</sup>. Su principal supuesto continúa

---

<sup>880</sup> Las reticencias de Francia se explican más por este temor que por un inveterado nacionalismo; por otro lado, que la diplomacia estadounidense (y con ellos, años más tarde Habermas) viera con buenos ojos el liderazgo de Adenauer (frente al rechazo que le causaba el entonces SPD de Schumacher, quien proponía una “reunificación neutral” de Alemania) tiene que ver con su condición de *pro-occidental* y capitalista. De hecho, en aquel momento se consideró, en términos positivos, más nacionalista acercarse a “Occidente” que defender la reunificación. Véase el capítulo titulado “Modello occidentale e campagne elettorali nella Germania postbellica (1945 – 1957)”, en S. Cavazza, *L'Occidente come forma di costruzione del consenso politico*, ed. cit.

<sup>881</sup> La distinción entre estos dos tipos de “derechos internacionales” y sus respectivos llamamientos genera no pocas situaciones complejas. Según el informe *El derecho internacional humanitario y los desafíos de los conflictos armados contemporáneos*, elaborado por el Comité Internacional de la Cruz Roja (CICR) para la XXXI Conferencia Internacional de la Cruz Roja y la Media Luna (Ginebra, octubre de 2011) [disponible aquí: <https://www.icrc.org/spa/resources/documents/report/31-international-conference-ihl-challenges-report-2011-10-31.htm>], una importante diferencia es la siguiente: «El derecho de los derechos humanos regula explícitamente la relación entre un Estado y las personas en su territorio y/o sujetas a su jurisdicción (una relación esencialmente “vertical”), imponiendo obligaciones a los Estados para con los individuos de toda una serie de conductas. En cambio, el DIH [Derecho Internacional Humanitario] de los conflictos armados no internacionales [CANI] impone expresamente obligaciones tanto a los Estados como a los grupos armados organizados no estatales, como queda de relieve en el artículo 3 común, el cual enumera las obligaciones de las “partes” en un CANI. El DIH asigna iguales derechos y obligaciones al Estado y a la parte no estatal en interés de todas las personas que puedan verse afectadas por su conducta (una relación esencialmente “horizontal”). Esto no significa, por supuesto, que el Estado y la parte no estatal estén en pie de igualdad según el derecho interno, ya que los miembros de grupos armados no estatales, como ya se ha señalado, siguen estando sujetos al derecho interno y pueden ser perseguidos por los crímenes estipulados en él». CICR, *El derecho internacional humanitario...*, p. 16. Un primer problema aparece cuando se acepta que los Estados puedan suspender las obligaciones derivadas de los tratados de derechos humanos (que sólo adquieren fuerza de ley si antes han sido ratificados por la legislación interna) al tiempo que defiende la *inderogabilidad* de las normas contenidas en el DIH. Dichas normas, que no son sino una reedición del *ius in bello* y sólo aplicable a la población civil, se ven conducidas a tolerar (IV Convenio de Ginebra) medidas de control severas contra personas civiles (internamiento y residencia forzosa) aun cuando de otro modo (en un contexto sin hostilidades) hubieran de considerarse un recurso *ilegal* por parte de los Estados. Pero eso no es todo: la naturalidad con que se aceptan los conflictos armados desde el DIH hace que sus promotores sostengan que «la finalidad» de su «principio de proporcionalidad» radica en «limitar los daños incidentales (“colaterales”) para proteger a las personas y los bienes, reconociendo, no obstante, que se puede llevar a cabo una operación aunque se pueda causar daño, siempre que no sea excesivo en relación con la ventaja militar concreta y directa prevista». *Loc cit.*, p. 22. Por otro lado, el “derecho internacional de los derechos humanos” debe servir a la protección contra los abusos de poder, pero se da la circunstancia de que se permite a un Estado «recurrir intencionalmente a la fuerza letal» como «último recurso» *para proteger la vida*. «Este compendioso examen permite la conclusión de que la lógica y los criterios que rigen el uso de la fuerza letal según el DIH y el derecho de los derechos humanos no coinciden, debido a la diferencia que hay en las circunstancias a que se aplican las normas respectivas. La cuestión clave es, por lo tanto, la influencia recíproca entre estas normas en situaciones de conflicto armado». Sin embargo, no hay norma que cuestione la *excepcionalidad* de la muerte de civiles en *pos de la seguridad*.

siendo ahí la «importante función central» de la ONU como garante de la paz o prohibición de la guerra de agresión, cuya existencia «fundamenta»: «Con esta prohibición, tras la segunda guerra mundial se abolió el *ius ad bellum* y se restringió la soberanía de los Estados particulares, y el derecho internacional clásico dio, como mínimo, un paso decisivo en el camino que conduce a una situación jurídica cosmopolita». Pero con la última guerra de Iraq, dice ahora, «Estados Unidos, que durante medio siglo pudo ser considerado el pionero de esta transformación, no sólo ha destruido esta reputación y ha renunciado a su papel de un poder garantizador del derecho internacional. Además de esto, su vulneración del derecho internacional ofrece un ejemplo nefasto para futuras superpotencias». Habermas dice esto como si alguna vez una superpotencia no hubiera “vulnerado el derecho internacional”. Pero dice más:

«No nos engañemos: la autoridad normativa de Estados Unidos se ha desmoronado. No se ha cumplido ninguna de las dos condiciones para un despliegue legítimo de la fuerza militar que contempla el capítulo VII de la Carta de las Naciones Unidas: ni se daba una situación que justificase la apelación al derecho de legítima defensa contra un ataque actual o inminente, ni existía una resolución del Consejo de Seguridad que autorizase la intervención»<sup>882</sup>.

Antes de que digamos una palabra sobre la Carta de las Naciones Unidas, o sobre la reciente acuñación de una “responsabilidad de proteger” (que Habermas suscribe), hagamos notar que la singular comprensión de nuestro filósofo y sociólogo alemán sobre la legalidad internacional y el derecho de intervenir para defender los derechos humanos le lleva a confundir principios normativos con principios *realistas* según vayan acomodándose las circunstancias históricas. Por seguir con este último ejemplo suyo: si, como veíamos arriba, a pocos meses del 11 de septiembre neoyorquino y con la vista puesta en Afganistán reclamaba a los gobiernos europeos que apoyaran la «coalición inteligentemente convocada por los Estados Unidos, aunque frágil, contra el terrorismo», dos años después, cuando las principales potencias de la Unión Europea en la ONU (justamente, Francia y Alemania) vetaron o se opusieron a la autorización del Consejo de Seguridad acerca de la invasión de Iraq, Habermas sintió la incómoda

---

<sup>882</sup> J. Habermas, “¿Qué significa el derribo del monumento? (2003)”, en *id.*, *El occidente escindido*, ed. cit., p. 35. [El título del texto apela al derribo de la estatua de Saddam Hussein proyectado por todas las televisiones del mundo como símbolo de la victoria estadounidense.]

sospecha de que las *comunicaciones* entre Estados Unidos y la Unión Europea empezaban a quedar «sistemáticamente distorsionadas». La valoración es de Anderson:

«La nueva estrategia de seguridad nacional de la Administración republicana era provocadoramente unilateralista. [Según Habermas,] Estados Unidos no debía invadir Iraq sin autorización de las Naciones Unidas, aunque el gobierno alemán también se equivocaba al rechazar por adelantado tal invasión, en lugar de declarar su respeto sin reservas por cualquier decisión que pudiera adoptar el Consejo de Seguridad. Podría surgir algo cuya posibilidad Habermas no había imaginado nunca, “unas comunicaciones sistemáticamente distorsionadas entre Estados Unidos y Europa”, enfrentando al nacionalismo liberal de uno contra el cosmopolitismo de la otra. Una vez iniciada, la operación Libertad Iraquí confirmó esa premonición. Por un lado, la liberación de una población brutalmente oprimida por un régimen bárbaro era “el mayor de todos los bienes políticos”. Por otro, al actuar sin un mandato de las Naciones Unidas, Estados Unidos había violado el derecho internacional, dejando en ruinas su autoridad moral y sentando un precedente calamitoso para el futuro. [...] Ese unilateralismo hegemónico corría el riesgo, no sólo de tensar los recursos estadounidenses y de enfrentar a Estados Unidos con sus aliados, sino también de generar efectos colaterales que “hacían peligrar la misión de mejorar el mundo de acuerdo con la concepción liberal”. Afortunadamente, la ONU no había sufrido ningún daño realmente significativo en ese episodio; su reputación sólo se vería perjudicada “si intentaba, mediante compromisos, ‘remediar’ lo irremediable”»<sup>883</sup>.

«Esas dudas», prosigue Anderson, «no duraron mucho. Seis meses después, cuando el Consejo de Seguridad de la ONU aprobó unánimemente una resolución que respaldaba la ocupación estadounidense de Iraq y el régimen cliente que había establecido en Bagdad, Habermas no pronunció ni una palabra de crítica»; antes bien, ahora se trataba de «esperar que ojalá Estados Unidos tenga algún éxito en Iraq»<sup>884</sup>. Otras *operaciones* militares (en la primera Guerra del Golfo o en Yugoslavia) habían seguido la misma pauta: intervención y, sólo después, autorización. Pero para Habermas fueron *legítimas*: la única nota diferencial que Habermas esgrime para justificar *todas las demás*

---

<sup>883</sup> P. Anderson, “Armas y derechos...”, en *loc. cit.*, p. 28.

<sup>884</sup> J. Habermas, “Ojalá Estados Unidos tenga éxito en Iraq”, *La Vanguardia*, 4/11/2003.



*invasiones* (incluidas las que, con carácter presuntamente *excepcional*, se emprenden sin el respaldo de la ONU), consistirá entonces en la existencia de un *consenso occidental*:

«La pretensión de validez universalista que Occidente vincula a sus “valores políticos fundamentales”, es decir, al procedimiento de autodeterminación democrática y al vocabulario de los derechos humanos, no debe confundirse con la pretensión imperialista de que la forma de vida política y la cultura de una democracia determinada, aunque sea la más antigua, es ejemplar para todas las sociedades. De este tipo era el “universalismo” de aquellos antiguos imperios que percibían desde la perspectiva central de sus propias cosmovisiones el mundo situado más allá de sus propias fronteras, que se perdían en el horizonte. Por el contrario, la autocomprensión moderna se caracteriza por un universalismo igualitario que estimula el descentramiento de la perspectiva propia. Este universalismo obliga a relativizar el punto de vista propio desde las perspectivas interpretativas de los otros, dotados de iguales derechos»<sup>885</sup>.

De lo que llevamos visto debería poder desprenderse una lectura según la cual «las perspectivas interpretativas de los otros, dotados de iguales derechos», es la perspectiva del sentimiento herido de las principales potencias europeas, no tomadas en cuenta por el unilateralismo de EEUU, a quien se pide que “descentre” su perspectiva propia. El «universalismo» al que aquí se apela tiene que ver con una suerte de *nacionalismo (liberal) occidental* que, tras la deriva de la política exterior estadounidense a raíz del 11 de septiembre, a ojos de Habermas no va a tener más remedio que *replegarse* en una *clausura* nacional-paneuropea, así sea como «contrapeso político» desde donde interpelar a EEUU para reconducirlo a su anteriormente ejemplar senda cosmopolita:

«[...] si la Unión Europea quiere hacer valer un proyecto capaz de competir con Estados Unidos en lo tocante a la configuración universalista del orden internacional, o si al menos debe surgir de la Unión Europea un contrapeso político para el unilateralismo hegemónico, entonces Europa debe cobrar una conciencia y un perfil propios. Debe cobrar un perfil propio; pero no contra “el” Occidente que somos nosotros mismos, ni tampoco contra las tradiciones liberales de la democracia más antigua del mundo, que desde luego tienen sus raíces en Europa.

---

<sup>885</sup> J. Habermas, “¿Qué significa el derribo del monumento?”, en *id.*, *El occidente escindido*, ed. cit., pp. 39 y s.

Debe oponerse a la peligrosa cosmovisión política de gentes que llegaron al gobierno en circunstancias bastante contingentes, incluso dudosas, y a quienes esperemos que los electores destituyan pronto. No deberíamos intentar añadir un sentido más profundo a estas contingencias por medio de grandes teorías»<sup>886</sup>.

Este sentimiento profundamente *occidentalista* es lo que hay detrás de su (todavía hoy) justificación del ataque “ilegal” de la OTAN contra Yugoslavia:

«Tampoco la comparación con la intervención en Kosovo puede aducirse en descargo de esta guerra [Iraq]. Es cierto que en el caso de Kosovo tampoco fue posible obtener una autorización del Consejo de Seguridad. Pero la legitimación que se obtuvo con posterioridad a la intervención pudo basarse en tres circunstancias: en la necesidad de impedir una limpieza étnica que (por lo que se sabía en aquel momento) estaba ya en marcha; en el deber de auxilio, vigente *erga omnes* en el derecho internacional para este caso; y en la circunstancia de que todos los Estados miembros que actuaron en la alianza militar sustitutoria eran indiscutiblemente Estados democráticos de derecho. Hoy el disenso normativo escinde al propio Occidente»<sup>887</sup>.

La conclusión salta a la vista en virtud de los propios términos del autor: si Estados Unidos y la Unión Europea comparten una misma posición, no hay *escisión normativa* y, por lo tanto, las intervenciones militares van en la buena dirección. Que estos dos núcleos político-militares se arroguen la portavocía de un *consenso cosmopolita* es ya evidente en la obra de Habermas, para quien el hecho de que la ONU no sea (*excepcionalmente*) tomada en cuenta no disminuye su condición de fiduciaria de un *normativismo cosmopolita*: «A la espera de la aprobación posterior del Consejo de Seguridad, [Francia y Alemania] interpretaron esta intervención [*excepcional* en Kosovo] como una “anticipación” de un derecho cosmopolita eficaz, como un paso en el camino que conduce del derecho internacional clásico a esa “situación cosmopolita”

---

<sup>886</sup> *Ibid.*, p. 56.

<sup>887</sup> *Ibid.*, p. 36. En otro texto de ese mismo volumen, Habermas ha sido un poco más concreto en su legitimación de la invasión de Kosovo: «[...] la OTAN representa una alianza de Estados liberales que en su estructura interna dan cuenta de los principios de la Declaración de Derechos Humanos de la ONU. Compare usted esto con la “coalición de voluntarios” [contra Iraq] que ha escindido Occidente y que incluye a Estados que desprecian los derechos humanos, como Uzbekistán o la Liberia de Taylor». J. Habermas, “Una entrevista sobre la guerra y la paz (2004)”, en *ibid.*, p. 88.

que Kant tenía presente [...]»<sup>888</sup>. De hecho, la *imposición* por la fuerza de «la democracia» no es algo que a Habermas le provoque excesivos recelos: «Existen algunos precedentes de eso, como Alemania: su segunda democracia se estableció con la victoria militar de los aliados sobre los nazis... Otra cosa es que esto pueda convertirse en una receta generalizada»<sup>889</sup>. Esa *excepción*, que Habermas camufla como vía para alcanzar un *derecho cosmopolita* cuando en realidad era un movimiento geopolítico, tiene como corolario el hecho de que, especialmente tras la segunda guerra del Golfo, la *decisión* última sobre un nuevo orden cosmopolita está en manos de EEUU como *primus inter pares* de “Occidente”: «[...] el proyecto de un orden cosmopolita fracasará necesariamente sin el fomento, o incluso el liderazgo, estadounidense. Estados Unidos debe decidir si se vincula a las reglas internacionales o si relegará e instrumentalizará el derecho internacional para tomar el mando»<sup>890</sup>. Subrayemos esto: “vincularse a las reglas internacionales” es dar por buenas las *intervenciones humanitarias*, siempre que sean *legítimas*; es decir, siempre que las voces articuladas alrededor de *Occidente* (que *habla* en nombre de la *comunidad internacional*) hayan alcanzado un consenso, el cual, por lo demás, no resulta tan complicado en la medida en que se circunscribe a *la indignación* que causa la violación de los derechos humanos.

Ciertamente, como señala José Antonio Estévez Araújo, el punto de partida de toda reflexión acerca de la justicia es la *indignación* (aunque en su caso el foco estaría puesto en dar prioridad a los intereses de los “perdedores de la modernidad”, de tal modo que suscitara la promesa de un *consenso crítico de las víctimas*, por decirlo con Dussel):

«En primer lugar, el planteamiento de quienes se obstinan en buscar el fundamento de los derechos en un modelo perfectamente neutral de discusión deliberativa no resulta adecuado. No debe utilizarse, ni siquiera como “idea regulativa”, una situación ideal en la que las decisiones se adoptan después de un debate racional

---

<sup>888</sup> *Ídem*. Con esa nueva “anticipación” o *promesa*, Habermas parece tener en mente que, a pesar de la manifiesta *desigualdad* (entre *occidentales* y *no-occidentales*) en la promoción de lo que deba entenderse por justicia global, la «situación cosmopolita» queda *compensada* si, en primer lugar, se establece la paz y el orden (o sea: el consenso *por imposición*) y, en segundo lugar, “los perdedores de la modernización” pueden gozar de una vida razonable, o, como dice en un tono netamente rawlsiano, «tener acceso a un reparto adecuado de la prosperidad y la cultura en la sociedad». J. Habermas, “El concepto de dignidad humana y la utopía realista de los derechos humanos”, en *Diánoia*, cit., p. 9.

<sup>889</sup> J. Habermas, “Ojalá Estados Unidos tenga éxito en Iraq”, *La Vanguardia*, 4/11/2003.

<sup>890</sup> J. Habermas, “¿Tiene todavía alguna posibilidad la constitucionalización...?”, en *íd.*, *El occidente escindido*, p. 174.

entre las partes, las cuales no tienen poder alguno unas sobre otras. Plantearse ese escenario para justificar los derechos resulta perfectamente inútil. La lucha por los derechos ha sido siempre y sigue siendo una lucha contra la dominación. [...] El segundo peligro de los planteamientos “dialógicos” reside en la tendencia a identificar los mecanismos de los sistemas políticos actuales, que son representativos únicamente en el sentido teatral del término, con los modelos formales de discusión racional. [...] el punto de partida de la lucha contra la injusticia no es una teoría de la justicia formalmente rigurosa. El punto de partida es la indignación contra la injusticia»<sup>891</sup>.

Pero, en efecto, también la *decisión* acerca de qué sea lo que provoca indignación es una cuestión de controversia, o, como podría decir Amartya Sen, un caso que depende de la «objetividad posicional» de los implicados. La posición *schmittiana* de Brzezinski es ilustrativa de las dificultades de Habermas para fundamentar su consenso cosmopolita:

«La cohesión estratégica a nivel social es una precondition necesaria para el desempeño eficaz de la política exterior de una democracia. Una dictadura puede llevar a cabo una política exterior basada solamente en el consenso de la élite y en la firmeza del liderazgo personal del máximo dirigente. Una democracia, por el contrario, está obligada a movilizar el consenso general no sólo de arriba abajo, sino también a partir de una noción compartida y básica (casi instintiva) del interés

---

<sup>891</sup> J. A. Estévez Araújo, “Introducción” en *id.*, *El libro de los deberes...*, ed. cit., pp. 16 y s. La filosofía política de Enrique Dussel sugiere la construcción de *otra* categoría de consenso tomando en cuenta «“principios político-críticos”, que se sitúan desde el “lugar” de los que sufren efectos negativos de las acciones de un sistema, de una institución, de un “orden”, y que aunque tengan sus actores hegemónicos “pretensión de justicia”, sin embargo (por la mera existencia de víctimas que sufren los indicados efectos negativos) se trata de un “orden” injusto (por tener víctimas) y los que actúan como sujetos (actores) del tal “orden” cometen actos injustos (aunque tengan la conciencia tranquila de estar actuando con “pretensión de justicia” o “bondad)”. En cada “campo” habrá sistemas específicamente diferenciados, y en cada uno de ellos habrá “otro” tipo de víctimas (en la familia, la dominación o exclusión de la mujer; en la economía de los pobres excluidos; en la política de minorías o mayorías dominadas, etc.). Para ser “coherente” habrá que descubrir en cada “campo” concreto el tipo de estructura, y dentro de ella la dominación, y por lo tanto definir con precisión el tipo de “víctima”». E. Dussel, *Política de la Liberación. Vol. II...*, ed. cit., p. 391. La articulación de dicho consenso habrá de jugar, en su propuesta, con elementos conceptuales no exentos de controversia: «¿Qué significa, después de 1989, “hegemonía” bajo la geopolítica norteamericana manifestada en la guerra del Golfo, de Yugoslavia y nuevamente en Irak? Dejar fuera del horizonte contingente de la política y de la lógica el poder del Estado (la “sociedad política” gramsciana), la economía, lo militar, la lucha anti-hegemónica del bloque social de los oprimidos... es haberse quedado con muy poco político entre las manos: “Lo único que tendríamos – escribe Laclau- es la sucesión discontinua de los bloques hegemónicos, que no están gobernados por ninguna lógica racionalmente aprensible”, sin ninguna articulación de contenido en referencia a las exigencias de la reproducción de la vida de las víctimas a punto de morir... de hambre, de desprecio, de exclusión, siendo blanco de las bombas y de acciones punitivas antiterroristas... en un sistema que se globaliza». *Ibid.*, p. 131.

nacional por parte de un electorado que no se halla especialmente inclinado a seguir las complejidades de las relaciones internacionales»<sup>892</sup>.

Aquí el “consenso” se desnuda en su más clara acepción de “fe” o “seguidismo”:

«Dado que Estados Unidos es una democracia, la definición de la amenaza debe ser también fácilmente comprendida por el pueblo, de modo que éste pueda sostener los sacrificios materiales necesarios para afrontarla. [...] De cómo se defina un desafío determinado depende en gran medida la respuesta que se le dé. [...] La definición de la amenaza ha de servir de trampolín para la movilización nacional»<sup>893</sup>.

Así alcanzado, el consenso *o aceptación* legitima el liderazgo de los “global players”:

«La capacidad de respuesta de Estados Unidos puede verse dificultada por la ausencia de una fuente de amenaza claramente definible y evidente. [...] La búsqueda de autoprotección frente a las amenazas –ya sean éstas existentes, previstas, sospechadas *o, incluso, imaginadas- es justificable* no sólo debido al papel único que ha asumido Estados Unidos en la seguridad global desde el final de la Guerra Fría, sino también por la medida en que la celebridad sociocultural global de Estados Unidos lo convierte en el centro de atención del mundo. La deducción lógica de todo ello es que Estados Unidos tiene motivos para procurarse mayor seguridad de la que la mayoría de las naciones necesitan»<sup>894</sup> [*cursivas añadidas*].

Si bien para Habermas el 11/S no supuso un «punto de ruptura histórica», su planeamiento sí coincide con el de Brzezinski por cuanto ambos concluyen a partir de ahí la necesidad (que interpela a EEUU) de una estrategia global *multilateral*:

«En general, el pueblo norteamericano comprende que la nueva amenaza a Estados Unidos, evidenciada por los sucesos del 11-S, será duradera. [...] La labor de los gobernantes consiste en traducir este consenso popular subyacente a propósito de la

---

<sup>892</sup> Z. Brzezinski, *El dilema de EEUU...*, ed. cit., p. 214.

<sup>893</sup> *Ibid.*, pp. 46 y s.

<sup>894</sup> *Ibid.*, p. 35.

seguridad en una estrategia a largo plazo que, en lugar de enajenarse el apoyo global, lo movilice»<sup>895</sup>.

En general, la franqueza con que se expresa Brzezinski ayuda a ver qué se oculta detrás de toda construcción más o menos liberal alrededor de la categoría de consenso. No en vano, su *voluntad de consenso* pasa por *compensar* el liderazgo de EEUU con ciertas concesiones al *multilateralismo*, adoptando así una política exterior *inteligente*:

«Es necesario que existan canales para que todos los pueblos afectados por la globalización puedan expresar sus intereses fundamentales. Cuanto más se pueda oír su voz, menos munición (o ganas) tendrá el mundo menos desarrollado para atacar la legitimidad moral de la globalización en su conjunto. [...] Tanto en sus decisiones como en su retórica políticas, Estados Unidos debería abordar la globalización no tanto como un evangelio, sino más bien como una oportunidad de mejora de la situación humana. Con ello se lograría diluir el fuerte componente ideológico de la actual actitud de Estados Unidos con respecto a la globalización. Cuanto más insensible parezca Estados Unidos al sufrimiento global, más reacio será el mundo al liderazgo estadounidense. Por tanto, Estados Unidos debe estar

---

<sup>895</sup> *Ibid.*, p. 23. Cuando todavía ocupaba el cargo de Secretario General de la ONU, Kofi Annan aplaudió en estos términos el libro de Brzezinski: «Zbigniew Brzezinski expone una brillante defensa del multilateralismo. Como ya es habitual en él, nos fascina con su claridad de pensamiento y su amplitud de miras». Otros elogios: Jimmy Carter (ex presidente estadounidense, con quien siempre ha estado estrechamente vinculado el autor, y Premio Nobel de la Paz en 2002): «Este libro constituye una indiscutible hoja de ruta para la situación actual y una guía de cómo debe conducirse Estados Unidos para asegurar la paz y la estabilidad en el futuro»; Frank Carlucci (ex director adjunto de la CIA bajo el mandato de Carter, ex consejero de Seguridad Nacional y ex secretario de Defensa de Estados Unidos con Ronald Reagan, y presidente emérito del Grupo Carlyle): «Es una obra única por su claridad y por su definición de las alternativas estratégicas existentes. Se trata del libro idóneo para el actual momento de la historia mundial»; Javier Solana (ex alto representante de la UE para la Política Exterior y de Seguridad Común, ex secretario general de la OTAN y, entre otros cargos, ex ministro de Asuntos Exteriores del Gobierno español): «Un análisis fascinante e insuperable de la estrategia global de Estados Unidos»; y Samuel P. Huntington (ex asesor de Lyndon Johnson, ex miembro del Consejo de Seguridad Nacional de la Casa Blanca, coautor del informe de la Comisión Trilateral (cuyo director entonces era el propio Brzezinski) “La gobernabilidad de las democracias” y autor de *El choque de civilizaciones*): «Una visión brillantemente argumentada, sucinta y a la vez penetrante de la política global contemporánea y del papel de Estados Unidos en la misma... Nuestros dirigentes políticos necesitan leer este libro e imbuirse de sus inteligentes consejos». Todas estas declaraciones fueron recogidas en la contraportada de nuestra edición de *El dilema de EEUU*... La mejor réplica a Annan, por cierto, la da el propio Brzezinski en un par de afirmaciones muy próximas en el texto: «Estados Unidos puede promover un sistema global abierto al tiempo que define en gran medida las normas de ese sistema y elige para sí mismo lo más o menos que depender de él» y «Tampoco es de extrañar que doctrinas interesadas como ésta [se refiere a “la globalización”] sean muchas veces aplicadas de forma selectiva. Esa inconsistencia se extiende también a una cuestión relacionada como es la del multilateralismo». *Ibid.*, pp. 172 y 174 respectivamente.

dispuesto a afrontar parte de los costes necesarios para fomentar el bien global sin esperar su rentabilidad inmediata a cambio»<sup>896</sup>.

Una «política exterior inteligente» en el sentido de Brzezinski tiene que impedir que el *consenso* se rompa. A este respecto, sorprende (o quizás no tanto) hasta qué punto el *realismo* crudo de Brzezinski coincide (y hasta resulta más lúcido en su forma de acercarse a *otras culturas*) con el *normativismo* arrogante de Habermas:

«Hace falta un ecumenismo políticamente sensible, no sólo para vencer los sentimientos antioccidentales que existen en muchos países musulmanes, sino también para acabar con los estereotipos públicos existentes en Estados Unidos y que limitan la flexibilidad estadounidense a la hora de velar por su propia seguridad nacional. A fin de cuentas, conviene a los intereses en materia de seguridad nacional de Estados Unidos que los fieles musulmanes acaben considerándose a sí mismos como una parte más de la comunidad global emergente junto a las regiones no islámicas del mundo actualmente más prósperas y democráticas»<sup>897</sup>.

Pero, por otro lado y fundamentalmente, se trata de garantizar un acceso más o menos estable a «la mayor parte del petróleo y el gas natural del mundo»<sup>898</sup>. Lo primero es envoltorio de lo segundo: tanto la *aceptación* (Rawls) como la *aceptabilidad* (Habermas) de la hegemonía estadounidense se pone en riesgo con los excesos de la “guerra contra el terror”:

«La combinación de petróleo y volatilidad no dejan alternativa a Estados Unidos, que se enfrenta al inmenso desafío de contribuir a sostener un mínimo grado aceptable de estabilidad entre precarios Estados habitados por poblaciones cada vez más políticamente agitadas, socialmente levantiscas y religiosamente inflamadas. Para ello, debe embarcarse en una empresa de proporciones más hercúleas si cabe que la que emprendió en Europa hace más de medio siglo, puesto que el terreno le

---

<sup>896</sup> *Ibid.*, pp. 189 y s. Añade: «La democratización de la globalización será un proceso largo, complejo y vacilante, salpicado de retrocesos y necesitado de un liderazgo estadounidense duradero».

<sup>897</sup> *Ibid.*, p. 82.

<sup>898</sup> *Ibid.*, p. 83.

es culturalmente ajeno, además de ser políticamente turbulento y étnicamente complejo»<sup>899</sup>.

Aplicarle un “Plan Marshall” a la región que denomina los “Balcanes globales” –que engloba los países del mar Caspio y la península arábiga, a la que habría de *exportársele* una economía capitalista de la mano de algo parecido a una democracia liberal<sup>900</sup>– cumpliría, según Brzezinski, el doble objetivo de hacer partícipes a los musulmanes de la hegemonía global estadounidense y de fijar por un largo período el control político-militar y económico de *Occidente*: «Dada la importancia vital que para las tres regiones más económicamente dinámicas del mundo (Norteamérica, Europa y Asia oriental) tiene el acceso fiable a la energía a precios razonables, el dominio estratégico de la zona, aunque sea envuelto en acuerdos de colaboración, constituiría un activo hegemónico decisivo a nivel global»<sup>901</sup>. De un lado, Brzezinski reconoce que en esta empresa a EEUU le vendría bien poder contar con su “socio natural”: «El terreno de

---

<sup>899</sup> *Ibid.*, p. 84.

<sup>900</sup> Brzezinski se refiere, por un lado, a la «necesidad de implantar un cierto grado de libertad económica basada en la propiedad privada como prerrequisito para el crecimiento económico». *Ibid.*, p. 78. Tal cosa debe ir vinculada a la voluntad de «favorecer sistemas políticos que pongan el acento central en los derechos humanos y los procedimientos constitucionales». *Ibid.*, p. 46.

<sup>901</sup> *Ibid.*, p. 95. Brzezinski reeditó esta pretensión en octubre de 2015, en un artículo publicado en *Financial Times* a propósito de la intervención rusa en Siria. Allí señaló que la credibilidad de EEUU en la región se vería dañada si este país dejaba sin respuesta los ataques de Rusia contra los supuestos “rebeldes sirios” –en verdad, financiados y entrenados, como apunta el propio Brzezinski en el texto, por el gobierno de Barack Obama. Su mensaje, también aquí, es claro: o Rusia colabora mínimamente con EEUU para encontrar una solución amplia a ese problema regional –«que va más allá de los intereses de un solo estado», dice-, o la superpotencia “desarmará” las flotas naval y aérea rusas. Frente a las potencias militares virtualmente rivales –Rusia y China; a Francia y al Reino Unido les reserva un mero papel de comparsas-, Estados Unidos no puede no ejercer un papel protagónico en la zona. Sin embargo, en este artículo vuelve a insistir en que el *liderazgo* de EEUU no ha de basarse en una «nueva forma de dominación neocolonial». «El poder de EEUU», razona, «es necesario», pero «aplicado de un modo inteligente y decisivo para dar con una nueva fórmula de estabilidad regional». Conviene no perder de vista que, en esa tarea, seguirá siendo imprescindible jugar interesadamente con el recurso al consenso: «Apoyé –escribe- la decisión inicial del presidente Barack Obama de no emplear la fuerza en la tragedia siria. *El uso del poder* estadounidense para apartar al presidente Bashar al-Assad de su cargo –cosa reclamada impacientemente por algunos de nuestro amigos en Oriente Medio- *no tenía sentido en ausencia de un favorable y genuino consenso* ya fuera en Siria o en [Estados Unidos de] América» [cursivas añadidas]. Pero no hay mejor modo de darle la vuelta a esa situación que agitar el fantasma de una grave amenaza –una nueva guerra mundial, por ejemplo- aprovechando el paso dado por el gobierno de Putin. Así arranca, no por casualidad, el artículo de Brzezinski: «Todos sabemos cómo empezó la primera guerra mundial. Actos individuales de violencia pusieron en marcha un cúmulo de operaciones militares irreversibles que carecían tanto de orientación estratégica general como de un claro propósito». «El resto», concluye, «es historia», lo cual, como era de esperar, le conduce a defender que EEUU «debería», primero, «persuadir a Moscú para actuar» de consuno; pero si se repiten los ataques rusos a los «elementos sirios financiados, entrenados y equipados por los americanos [estadounidenses]», entonces eso debería «concitar represalias por parte de EEUU». [El texto, titulado “Russia must work with, not against, America in Syria”, está disponible en la edición digital de *FT* del 04/10/2015: <http://www.ft.com/cms/s/0/c1ec2488-6aa8-11e5-8171-ba1968cf791a.html#ixzz3wSRLb6gJ>.]



juego sólo está igualado de verdad entre Estados Unidos y la Unión Europea. Si esas dos partes llegan a un acuerdo, *pueden dictar juntas a todo el mundo* las normas reguladoras del comercio y las finanzas globales»<sup>902</sup>. Pero, incluso en este caso, y como hubiera comprendido el jurista alemán Carl Schmitt<sup>903</sup>, saltarse los *límites consensuales* es también lo propio de quien es, y *debe seguir siendo*, la potencia líder mundial:

«Estados Unidos –a diferencia de la UE, su igual económico- posee ingentes recursos militares, y la combinación de capacidades militares y económicas genera una influencia política sin par. Esta influencia puede ser luego empleada para proteger y favorecer los intereses estadounidenses mediante una mezcla de compromiso con la globalización económica (por su conveniencia económica) y denodada insistencia en la soberanía estatal estadounidense (siempre que resulte políticamente oportuna). Sea ésa o no la forma correcta de obrar, lo cierto es que Estados Unidos está facultado, gracias a su poder, para trascender esa aparente incoherencia»<sup>904</sup>.

Esta (pen)última *incoherencia*, representada por el unilateralismo de EEUU tras el 11 de septiembre, es la única *excepción* que Habermas ha esgrimido para oponerle la singular autoridad moral de Europa, y ello sólo en tanto que pudo poner en riesgo el *consenso de Occidente*. Por cierto que a esto también parece responderle directamente Brzezinski:

«Si Washington se muestra escrupulosamente respetuoso con las normas internacionales, se aplica en evitar hacer gala de su poderío en ámbitos económicos de especial interés para sectores importantes de su electorado, y demuestra una disposición obediente a limitar su propia soberanía y a colocar a sus fuerzas armadas bajo la jurisdicción legal internacional, podría no estar actuando como la potencia de último recurso que se necesita para evitar la anarquía global. En pocas

---

<sup>902</sup> Z. Brzezinski, *El dilema de EEUU...*, ed. cit., p. 174 [cursivas añadidas].

<sup>903</sup> «Es soberano quien decide el estado de excepción» C. Schmitt, “Teología política I. Una definición de la soberanía”, en H. O. Aguilar (ed.), *Carl Schmitt, Teólogo de la política*, México DF, FCE, 2004, p. 23. Las declaraciones de Schmitt sobre la omnipotencia del Estado no son sino secularizaciones de las fórmulas teológicas de la omnipotencia de Dios. Del mismo modo, por tanto, la omnipotencia del legislador tiene un fundamento teológico: toda soberanía ha de actuar *como si* fuera infalible. Habida cuenta de que el soberano tiene en su *persona* la supremacía del poder estatal, el estado de excepción en jurisprudencia no es sino el equivalente al milagro en teología, milagro que sólo el soberano puede ejecutar. En consecuencia, ningún orden, ni siquiera y particularmente el jurídico, puede doblegar su voluntad: por esencia, manda, *decide*, y nadie puede contradecirle.

<sup>904</sup> Z. Brzezinski, *El dilema de EEUU...*, ed. cit., p. 174.

palabras, los europeos harían bien en sopesar con prudencia las consecuencias que tanto para ellos como para terceros países tendría un Estados Unidos que sometiera su liderazgo al menor común denominador del consenso colectivo»<sup>905</sup>.

Luego diremos algo más acerca del papel que Habermas reserva a la UE. Pero, en todo caso, y en todas las *intervenciones militares no generalizables* que Habermas ha validado (incluyendo su deseo de que Estados Unidos tuviera éxito en Iraq para poder proseguir la senda del derecho *cosmopolita*, o sea, *occidental*), el fondo de su planteamiento filosófico-jurídico expresa la confirmación de las tesis de Schmitt:

«Tanto en los Balcanes como en el Golfo –dice de nuevo Perry Anderson-, Habermas cuidó de sazonar su posicionamiento a favor de la guerra con cláusulas de conciencia. Por un lado, los daños colaterales a la población civil yugoslava creaban una sensación de intranquilidad: ¿eran siempre proporcionados los brutales medios militares empleados para salvar a los kosovares? Había razones para dudar. Por otro lado, ¿qué sucedería si la operación Fuerza Aliada supusiera el modelo para todas las intervenciones humanitarias a partir de entonces? Occidente se había visto obligado a esquivar a la ONU en aquel caso, pero eso debía ser una excepción. “La autoautorización de la OTAN no puede convertirse en rutinaria”. Con esto –en un ensayo cuyo título estaba tomado de la lapidaria sentencia de Schmitt “humanidad, bestialidad”, y dedicado a refutarlo- Habermas acababa ilustrando paradójica e inocentemente la propia teoría del derecho que deseaba rebatir, resumida en el famoso aforismo inaugural de *Teología política*: “Soberano es aquel que decide la excepción”. La base de cualquier orden legal, según Schmitt, no eran las normas, sino las decisiones. [...] Kant o Kelsen, invocados por Habermas en el preámbulo de su texto, no ofrecían coartadas para la intervención estadounidense en los Balcanes. Para justificarla, se vio inconscientemente obligado a recurrir a Schmitt, ya que soberana, en efecto, era la superpotencia que lanzó el ultimátum de Rambouillet destinado a proporcionar la excusa para la guerra, y difundió el mito de cien mil muertos para motivarla; y soberano era el filósofo que ahora explicaba que la excepción anticipaba la regla del futuro»<sup>906</sup>.

---

<sup>905</sup> *Ibid.*, p. 114.

<sup>906</sup> P. Anderson, “Armas y derechos...”, en *loc. cit.*, p. 26.

### 2.3.2.2. El normativismo de la ONU y las “exigencias de potencia”.

En efecto, según Carl Schmitt, que la guerra «sólo se produzca excepcionalmente no afecta a su carácter determinante, sino que es lo que le confiere su naturaleza de fundamento»<sup>907</sup>. En algún momento dirá que ni la guerra es deseable ni la definición que ofrece de la política es belicista. Pero esto sencillamente debemos atribuirlo a ese selecto y esotérico arte literario del que tanto gustaba Nietzsche, y que consiste en afirmar en algún lugar del texto lo que no se piensa y negar lo que en realidad se defiende, para después hacer aparecer las verdaderas ideas de tal modo que, entre tanta confusión, sólo el lector *iniciado* pueda reconocerlas y queden ocultas al resto<sup>908</sup>: que la guerra sea una eventualidad, o mejor, una *excepcionalidad*, no hace sino descubrir el verdadero carácter de los *magni homines*, de los “hombres de Estado”, del poder soberano que, entre otras “marcas”<sup>909</sup>, cuenta con la facultad de declarar la guerra, esto es, de *decidir* en última instancia cuándo estamos ante una situación *excepcional*: «También aquí, como en tantos otros casos, puede decirse que lo excepcional posee una significación particularmente decisiva, que es la que pone al descubierto el núcleo de las

---

<sup>907</sup> C. Schmitt, *El concepto de lo político*, Madrid, Alianza Editorial, 1998, p. 65.

<sup>908</sup> En el caso de Nietzsche, esto es especialmente reconocible en *La genealogía de la moral*, donde el filósofo alemán revela “su verdad” en los capítulos 12 o múltiples de 12, alusión a “las 12 campanadas del mediodía”, símbolo del despertar del “espíritu libre”. En la misma línea, las enseñanzas deliberadamente esotéricas del schmittiano Leo Strauss en los Estados Unidos referían “verdades” abstractas conocidas por pocos y ocultadas a los muchos por su propio bien. «El elitismo», escribe Sheldon Wolin, «es quizá más pronunciado en las áreas de la política vinculadas con las relaciones internacionales y la política exterior. [...] Los asuntos exteriores, como los asuntos militares, tenían que ver con la política del poder, peligros impredecibles que incluían amenazas a la existencia misma de la nación, estrategias complejas y “el” interés nacional, temas sobre los cuales los ciudadanos promedio no están capacitados para opinar debido a su falta de experiencia y competencia. [...] un verdadero líder estaría obrando justificadamente si le ocultara al público sus motivos y objetivos». S. Wolin, *Democracia S.A.: la democracia dirigida y el fantasma del totalitarismo invertido*, Madrid, Kats, 2008, pp. 244 y s. Sobre el vínculo entre literatura esotérica y neoconservadurismo, véase L. Strauss, *Persecución y arte de escribir*, Bs. As., Amorrortu, 2009 y, del mismo autor, *Derecho natural e historia*, Barcelona, Círculo de Lectores, 2000. Un repaso elocuente de cómo antes de la “guerra contra el terrorismo” hubo de desatarse en EEUU una “guerra de la cultura” de signo neoconservador puede hallarse en el artículo de Josep Maria Ruiz Simon, “Leo Strauss, patriarca ‘neocon’”, *La Vanguardia*, 26/11/2003.

<sup>909</sup> El término es empleado por Jean Bodin en *Los seis libros de la República* (Madrid, Tecnos, 1997). En concreto, en el capítulo X del primer libro: el autor trataba de asimilar en la figura del monarca absoluto, en un contexto de fuerte crisis de su autoridad, todas las facultades públicas (en especial, la facultad de *decidir* qué es ley y qué no lo es, a la que todas las demás se subordinan) que se encontraban diseminadas entre los múltiples centros de poder de la Edad Media. Siglos más tarde, en un contexto de contrarrevolución conservadora, Schmitt dirá que, precisamente, «su logro científico y el motivo de su éxito se deben [...] a que introdujo la decisión en el concepto de soberanía» C. Schmitt, “Teología política I...”, en H. O. Aguilar (ed.), *Carl Schmitt, Teólogo de la política*, ed. cit., p. 25.

cosas»<sup>910</sup>. Y el núcleo de la política es, finalmente, orientarse por referencia al caso “decisivo”, esto es, la guerra: «[...] por eso [la política] es siempre la agrupación humana que marca la pauta, y de ahí que, siempre que existe una unidad política, ella sea la decisiva, y sea “soberana” en el sentido de que siempre, por necesidad conceptual, posea la competencia para decidir en el caso decisivo, aunque se trate de un caso excepcional»<sup>911</sup>. Y así, concluye Schmitt: «La facultad de suprimir la ley vigente es a tal grado la verdadera característica de la soberanía»<sup>912</sup>.

La crítica de Schmitt al derecho internacional –clave para aprehender su concepción de lo político, dado que dicho campo es considerado el terreno de juego predilecto del Estado- pone su foco en la pretensión angloestadounidense de convertirse en portadores de un derecho *mundial, de la humanidad*, que dé por superado tanto el «concepto trasnochado de Estado»<sup>913</sup> como, específicamente, la doctrina asociada de la «no injerencia» según se derivó de la Paz de Westfalia. El autor alemán penetra astutamente en el proceso de “universalización” de la concepción ético-política estadounidense, de su discurso político –guerras *por la humanidad y la democracia* que ocultan el propósito de una expansión imperialista-, de sus significantes, del vocabulario incluso, de la terminología y de los conceptos políticos y jurídicos. Esta hegemonía en el terreno

---

<sup>910</sup> C. Schmitt, *El concepto de lo político*, ed. cit., p. 65.

<sup>911</sup> *Ibid.*, p. 68.

<sup>912</sup> C. Schmitt, “Teología política I...”, en H. O. Aguilar (ed.), *Carl Schmitt...*, ed. cit., p. 25.

<sup>913</sup> Cfr. C. Schmitt, “El concepto de imperio en el derecho internacional”, en *Revista de Estudios Políticos*, nº1 (1941), pp. 83-102 (esp., pp. 89 y ss.). No hay que perder de vista que el contexto del autor está atravesado por los efectos que tuvo para Alemania el draconiano Tratado de Versalles, por lo que enseguida va a reivindicar la vigencia de un nuevo concepto de Estado marcadamente imperialista y asociado a la noción de “pueblo (*Volk*)”. Con este artículo de Schmitt se inauguraba la revista del Instituto de Estudios Políticos, de la que Manuel Fraga Iribarne, ministro franquista y más tarde (re)fundador del PP, fue subdirector y más adelante director. En 1962, Schmitt recibió de esta institución el diploma e insignia de Miembro de Honor del Instituto de Estudios Políticos. El discurso de la academia, reservado a Fraga, se deshizo en elogios al “noble amigo”, de cuya “obra admirable” se dice que inspiró la creación del Instituto en 1939. El texto del discurso, rotulado “Carl Schmitt: el hombre y la obra”, es accesible desde la web del Centro de Estudios Políticos y Constitucionales del Ministerio de la Presidencia español (<http://www.cepc.gob.es/gl/publicaci%C3%B3ns/revistas/revistas-electronicas?IDR=3&IDN=515&IDA=8388>), y en él se pone en claro, entre otras cuestiones, la estrecha relación de Schmitt con la dictadura y con el propio Fraga, quien reconoce en el filósofo y jurista del III Reich a su “verdadero maestro”. (A su muerte, el que fuera presidente de honor del PP y valedor del ex presidente del gobierno José María Aznar fue reconocido por el socialista y también “padre” de la Constitución española Gregorio Peces-Barba como “hombre de Estado”, y recibió las alabanzas de la plana mayor de los principales partidos políticos. Véase la siguiente publicación del diario *El País* de enero de 2012: [http://politica.elpais.com/politica/2012/01/08/actualidad/1326050317\\_589073.html](http://politica.elpais.com/politica/2012/01/08/actualidad/1326050317_589073.html)).

discursivo es, según apunta Schmitt, fundamental para todo imperialismo que quiera ver avalado el ejercicio y predominio de su potencia militar, económica y financiera.

Hagamos destacar, en este sentido, la figura prominente en los Estados Unidos post-11/S de Paul Wolfowitz, continuador de la línea schmittiana que Leo Strauss introdujo en ese país. Wolfowitz fue subsecretario de Estado de Defensa de EEUU entre 1989 y 1993 bajo la dirección de Richard Cheney, que condujo a la primera Guerra del Golfo con la presidencia de George H. W. Bush. Antes de ello, durante el mandato de Reagan había ejercido como embajador y responsable del sector Asia del Este y el Pacífico del Departamento de Estado, desde donde apoyó los regímenes dictatoriales de Ferdinand Marcos en Filipinas, Chun Doo Hwan en Corea del Sur o Suharto en Indonesia. Wolfowitz ayudó asimismo a redactar la directiva *Defense Planning Guidance*, presidiendo un grupo de funcionarios del Departamento de Estado y del Pentágono con el fin de orientar el *Nuevo Orden Mundial* suscrito por George H. W. Bush<sup>914</sup>. En febrero de 2001, George W. Bush lo nombró, como antes hiciera su padre, subsecretario de Estado de Defensa, pero esta vez bajo las órdenes de Donald Rumsfeld. Al menos desde 1998, Wolfowitz llevaba pidiendo la invasión de Iraq que finalmente se produjo en 2003, guardándose por entonces de vincular el petróleo como principal *casus belli*<sup>915</sup>. Pues bien, dice Habermas de él y con respecto al *consenso de Occidente*:

«Wolfowitz no es Kissinger. Es un revolucionario, más que un cínico defensor del poder. Es verdad que la superpotencia se reserva el derecho de actuar unilateralmente, y en caso necesario se reserva también el derecho de desplegar con carácter preventivo todos los medios militares a su alcance con el fin de asegurar su posición hegemónica frente a posibles rivales. Pero a juicio de los nuevos ideólogos, la ambición de alcanzar un poder global no es un fin en sí mismo. Lo que distingue a los neoconservadores de la escuela de los “realistas” es la concepción de una política orientada a instaurar un orden mundial

---

<sup>914</sup> Cfr. D. Zolo, *Cosmópolis. Perspectiva y riesgos de un gobierno mundial*, ed. cit., p. 69.

<sup>915</sup> Cfr. M. T. Klare, *Sangre y petróleo. Peligros y consecuencias de la dependencia del crudo*, Barcelona, Tendencias, 2006. En 2005, Wolfowitz se convirtió, por deseo expreso de Bush hijo, y tras el fracaso de las “guerras preventivas” de Afganistán e Iraq, en el décimo presidente del Banco Mundial, de donde fue obligado a dimitir en 2007 por un escándalo de nepotismo. Eric Toussaint ofrece un repaso detallado de la carrera de Wolfowitz en su libro *Banco Mundial. El golpe de Estado permanente*, Barcelona, El Viejo Topo, 2007, pp. 249-252. A lo largo de esa obra, Toussaint pone de manifiesto la enorme distancia que separa los objetivos declarados, tanto por esa institución financiera como por el FMI, y la verdadera “agenda oculta del consenso de Washington”.

estadounidense, saliéndose de las vías reformistas de la política de derechos humanos de las Naciones Unidas. *Esta concepción no traiciona los fines liberales, pero hace saltar por los aires las trabas civilizadoras que la constitución de las Naciones Unidas impone, por buenas razones, al proceso de realización de esos fines*»<sup>916</sup> [cursivas añadidas].

El reproche de Habermas, entonces, tiene que ver no con los fines (dado lo deseable de dejarse conducir hacia una situación cosmopolita merced al liderazgo de EEUU), sino con los medios (puesto que dicho liderazgo debería ser *consensual*):

«La Carta de las Naciones Unidas establece el primado del derecho internacional sobre los sistemas jurídicos nacionales. [...] Ya no hay guerras justas e injustas, sino únicamente guerras legales o ilegales, es decir, justificadas o no justificadas por el derecho internacional. [...] En la medida en que Bush quería eliminar un sistema injusto y democratizar la región de Oriente Medio, sus fines normativos no se oponían al programa de las Naciones Unidas. La cuestión controvertida no era si es posible en general la justicia entre naciones, sino cuál es la vía para realizarla»<sup>917</sup>.

A diferencia de Brzezinski, el *normativismo* de Habermas nunca habla del motivo económico subyacente a esos *programas democratizadores*<sup>918</sup>; antes bien, y como

---

<sup>916</sup> J. Habermas, “¿Qué significa el derribo...?”, en *id.*, *El occidente escindido*, ed. cit., pp. 34 y s.

<sup>917</sup> J. Habermas, “Una entrevista sobre la guerra y la paz”, en *ibid.*, pp. 101 y s.

<sup>918</sup> En el informe “Rebuilding America’s Defenses” del *think tank* neoconservador *Proyecto para un Nuevo Siglo Americano* (PNAC, por sus siglas en inglés), publicado en septiembre de 2000, se afirma que sólo «un acontecimiento catastrófico y catalizador, como un nuevo Pearl Harbor», podría justificar ante la opinión pública un aumento exponencial del gasto militar, cosa necesaria, según el silogismo, para garantizar el acceso a los recursos energéticos estratégicos de una potencia económico-política *que tiene que seguir siendo* líder mundial. De entre los responsables del texto, destaca con luz propia Richard Cheney, quien fuera secretario de Estado de Defensa durante el mandato de George H. W. Bush y luego vicepresidente a las órdenes de Bush hijo. Entre ambos mandatos, Cheney, relacionado con grandes compañías energéticas como Exxon Mobil, Enron, Chevron Texaco, etc., ejerció de director de la compañía Halliburton, dedicada a la “prestación de servicios” en los yacimientos petroleros. Como tal, en 1999 Cheney impartió una conferencia en el Instituto del Petróleo de Londres en la que tempranamente alertó del acelerado descenso de la producción del petróleo, «fundamento», según él, de «todo el edificio de la economía mundial». «De dónde va a salir», se preguntaba Cheney, el petróleo requerido para mantener en marcha «el edificio de la economía mundial». La respuesta la dio él mismo cuando, en 2001, y ya como vicepresidente de EEUU, formó un grupo de estudio sobre «seguridad energética» que resolvió incrementar la presencia militar estadounidense allí donde hubiera petróleo: en especial, Oriente Próximo y la cuenca del mar Caspio, donde se concentran las 2/3 partes de las reservas conocidas de petróleo convencional y gas. Las citas del informe del PNAC y de la relevante conferencia de Cheney están recogidas en J. L. Gordillo, “Leviatán sin bridas”, en J. A. Estévez Araújo (ed.), *op. cit.*, pp. 89 y ss.

decíamos arriba, opone al *unilateralismo* de Estados Unidos un modelo que vuelve a triangular entre la UE y la ONU, otra vez esta última como *faro normativo* restringido a la violación de los derechos humanos y a la prohibición de la guerra. Pero precisamente la *decisión* acerca de cuándo se ha producido una violación de tales derechos complicó, nada menos, la redacción de la propia Carta de la Naciones Unidas.

«El núcleo de la Carta –opina en cambio Habermas– es el principio de prohibición del uso de la fuerza, que no puede derogarse por ningún tratado internacional, por ejemplo entre los miembros de una alianza militar o de una coalición. *La única excepción es el caso de un derecho de defensa definido muy estrictamente e inaccesible a reinterpretaciones arbitrarias y debilitadoras.* [...] En la praxis, cada vez más habitual, de intervenciones que impiden la violencia y estabilizan e imponen la paz, se reconocen los trazos del modelo de una forma de gobernar sin gobierno mundial. Esta práctica alcanza incluso el ámbito de las funciones de la seguridad exterior, en el que según la concepción clásica debía probarse ante todo la soberanía del Estado»<sup>919</sup> [cursivas añadidas].

Digamos ya unas pocas palabras acerca de esa nueva *excepción* tan, según Habermas, «estrictamente» definida. Para las consideraciones que siguen, nos hemos apoyado en las investigaciones de Minerva Etzioni, quien, en su libro *La mayoría de Uno*, estudia los avatares sufridos por casi todos (menos uno) los miembros de la Organización de Estados Americanos (OEA) como consecuencia de las ambigüedades de la Carta de Naciones Unidas, en tanto que, muy lejos del parecer de Habermas, deja un amplio margen para la interpretación de las cláusulas sobre la relación de jerarquía que deben mantener entre sí las organizaciones regionales con la ONU, lo que a su vez abrirá la puerta a no pocas *interpretaciones arbitrarias* acerca de cuándo está legitimada o no la *defensa*, de qué tipo debe ser ésta, qué justifica a sus miembros hablar de *defensa colectiva* y qué implicaciones tiene. Para desarrollar una perspectiva que combine los enfoques *regionalistas* y *universales* en el sistema de la ONU, Etzioni se sirve de dos conceptos clave, compatibilidad e incompatibilidad: «por *compatibilidad* se entiende la relación entre dos organizaciones que permite que las actividades de una se desarrollen sin menoscabo de las de la otra y viceversa»<sup>920</sup>. Por el contrario, «las organizaciones

---

<sup>919</sup> J. Habermas, “¿Tiene todavía alguna posibilidad la constitucionalización...?”, en *ibid.*, pp. 158 y s.

<sup>920</sup> M. Etzioni, *La mayoría de Uno...*, ed. cit., p. 18.

regionales incompatibles prefieren una completa independencia en sus actividades y se oponen al control por las organizaciones universales. Así, las organizaciones regionales incompatibles obstruyen el desarrollo de organizaciones internacionales efectivas»<sup>921</sup>.

Etzioni propone distinguir entre ambos a partir de dos divisiones: de jurisdicción y de función entre organizaciones regionales y universales. Si nos encontramos ante un conflicto de “jurisdicción”, diremos que estamos ante un organismo regional compatible cuando prevalezcan las obligaciones relativas al organismo universal: «los documentos de las organizaciones regionales son compatibles cuando explícitamente acatan la autoridad superior de las constituciones de las organizaciones universales, o cuando los privilegios y obligaciones que formulan no menoscaban los derechos y obligaciones de los miembros que tienen, como resultado de pertenecer a organizaciones universales»<sup>922</sup>. Por otro lado, este requisito se hace explícito en el artículo 103 de la Carta de las Naciones Unidas: «en caso de conflicto entre las obligaciones contraídas por los Miembros de las Naciones Unidas en virtud de la presente Carta y sus obligaciones contraídas en virtud de cualquier otro convenio internacional, prevalecerán las obligaciones impuestas por la presente Carta»<sup>923</sup>. Así, una organización regional compatible deberá obligarse a rendir informes sobre sus actividades y a ser supervisada por la organización universal. Y vale decir que una organización incompatible se arrojará el derecho de actuar independientemente, repudiando la supervisión universal.

Esto es lo que quiere hacer valer Habermas cuando sostiene que «el artículo 103 de la Carta funda el primado del derecho de las Naciones Unidas frente a todos los otros tratados internacionales»<sup>924</sup>. Sin embargo, y dado que, en realidad, no pocas decisiones trascienden el marco estrictamente regional, Etzioni prefiere hablar de “tipos de funciones”: en funciones de tipo *político*, cabalmente será compatible una organización regional que reconozca que la principal responsable para solucionar controversias es la organización universal; en funciones de tipo *económico*, será compatible una organización regional que asuma que las consecuencias inmediatas de cualquier medida

---

<sup>921</sup> *Ibid.*, p. 19.

<sup>922</sup> *Ídem.*

<sup>923</sup> Véase el Capítulo XVI, “Disposiciones Varias”, aquí: <http://www.un.org/es/charter-united-nations/index.html>.

<sup>924</sup> J. Habermas, “¿Tiene todavía alguna posibilidad...?”, en *íd.*, *El occidente escindido*, ed. cit., p. 160.



económica trascienden a la región misma, esto es, cuando sea la organización universal quien atienda a los efectos generales –en este caso, el regionalismo será incompatible si promueve políticas severas que discriminan a los países que no son miembros de su organización; y finalmente, funciones de tipo *militar*: en opinión de la autora, un regionalismo que se quiera compatible debe apoyar al Consejo de Seguridad como principal órgano responsable de preservar la paz y la seguridad mundiales. La idea es que una organización regional cualquiera puede *reaccionar* legítimamente frente a una agresión, pero debe esperar a que el Consejo de Seguridad se pronuncie si quiere seguir siendo “compatible”. En oposición a este modelo, la OTAN o el ya desaparecido Pacto de Varsovia han operado siempre como mecanismos de seguridad *preventivos* o *anticipatorios*, prestos a satisfacer las necesidades de sus gobiernos miembros<sup>925</sup>.

En la sección de la Carta de las Naciones Unidas que se ocupa de los organismos regionales sólo en cuatro artículos se atiende específicamente al regionalismo, y aun así las contradicciones se suceden incluso en un mismo artículo:

«[Las organizaciones regionales tenían] responsabilidad inicial en la solución pacífica de controversias de carácter local, pero no se definió el límite de esa responsabilidad. No obstante, al mismo tiempo se dejaba al Consejo de Seguridad la facultad de ejercer un dominio pragmático para resolver cualquier problema de Jurisdicción que se presentara entre las organizaciones regionales y las Naciones Unidas; de todas formas se intentó consolidar al Consejo de Seguridad como el órgano más poderoso de las Naciones Unidas. De hecho, esto implicaba que las interpretaciones compatibles de cada una de las cláusulas de las medidas regionales dependerían del acuerdo que existiera entre las grandes potencias en las Naciones Unidas. A la larga esta relación tan flexible que se plasmó en la Carta fue una fuente de constantes ambigüedades; los regionalistas no tardaron en interpretar la

---

<sup>925</sup> Los análisis de Etzioni no eluden las «realidades del poder»: estudia los cambios entre la importancia política relativa de las Naciones Unidas por un lado y la OEA por otro, ambos como escenarios de la interacción entre Estados Unidos y las veinte repúblicas latinoamericanas que, junto a la superpotencia, integran este organismo regional. Su contexto es el de la Guerra Fría: Estados Unidos tratando de evitar la infiltración comunista en Latinoamérica y ésta luchando por evitar la intervención norteamericana. La denuncia de Etzioni consiste en que Estados Unidos trató de conducir los asuntos políticos a través de la OEA y no de la ONU, para poder evitar así las previsibles críticas y el veto del resto de miembros permanentes del Consejo de Seguridad, puesto que por su poder e influencia controla efectivamente las decisiones de la OEA. Finalmente, sentencia la autora (y es lo que nosotros queremos poner en claro ahora), la relación de poder en este caso ha alterado la compatibilidad entre las instituciones.

Carta de las Naciones Unidas de modo que se acomodara a los propósitos incompatibles de sus organizaciones y que permitieran procesos de “transferencia descendente”»<sup>926</sup>.

Para apaciguar a los regionalistas, EE.UU. preparó una fórmula –que acabaría siendo el artículo 51– que abarcara el concepto de seguridad colectiva y lo difuminara en la interrelación entre agencias regionales y organización mundial: «ninguna disposición de esta Carta menoscabará el derecho inmanente de *legítima defensa*, individual o colectiva, en caso de *ataque armado* contra un miembro de las Naciones Unidas, *hasta tanto* que el Consejo de Seguridad haya tomado las medidas necesarias para mantener la paz y la seguridad internacionales». La *legítima defensa colectiva* de la que se habló entonces, embrión de la “seguridad colectiva” de cuya *protección* hoy “Occidente” se hace *responsable*, fue por cierta invocada sin éxito por el gobierno de EEUU para tratar de justificar sus intervenciones contra la Nicaragua sandinista<sup>927</sup>; de todos modos, aquel concepto ya quedó difuminado en la interrelación entre agencias regionales y la ONU en el período fundacional. Pero continuemos leyendo el artículo: tras tolerar el ejercicio unilateral de dicha defensa legítima sin necesidad de esperar una resolución del Consejo de Seguridad, añade que «las medidas tomadas por los miembros en ejercicio del derecho de legítima defensa serán *comunicadas inmediatamente* al Consejo de Seguridad, y no afectarán en manera alguna la *autoridad y responsabilidad* del Consejo conforme a la presente Carta para ejercer en cualquier momento la acción que estime necesaria con el fin de mantener o restablecer la paz y la seguridad internacionales».

---

<sup>926</sup> M. Etzioni, *La mayoría de Uno...*, ed. cit., p. 59.

<sup>927</sup> EEUU apeló a la *defensa colectiva* para justificar su implicación contra la Nicaragua sandinista, aludiendo con ello al conflicto entre ésta y (principalmente) El Salvador, aliado estadounidense. El fallo de la Corte Internacional de Justicia rechazó el argumento, entre otras cosas porque «ya fuera individual o colectiva, la legítima defensa sólo podía ejercerse como reacción a un “ataque armado”. A juicio de la Corte, podía entenderse que eso significaba no sólo acciones emprendidas por fuerzas armadas regulares a través de una frontera internacional, sino también el envío por un Estado de bandas armadas al territorio de otro Estado, si esa operación, por su escala y efectos, se hubiera clasificado como un ataque armado en caso de ser realizada por fuerzas armadas regulares. [...] La Corte no consideraba que el concepto de “ataque armado” incluyera la asistencia a rebeldes en forma de suministro de armas o apoyo logístico o de otra índole. [...] A juicio de la Corte, con arreglo al derecho internacional hoy vigente, los Estados no tienen derecho de reacción armada (colectiva) frente a actos que no constituyan un “ataque armado”». CIJ, “Caso relativo a las actividades militares y paramilitares en Nicaragua y contra Nicaragua (Nicaragua contra los Estados Unidos de América) (Fondo del asunto). Fallo del 27 de junio de 1986”, en *Resúmenes de los fallos, opiniones consultivas y providencias de la Corte Internacional de Justicia (1948-1991)*, Nueva York, Publicación de Naciones Unidas (ST/LEG/SER.F/1), 1992, pp. 215 y s.

A petición soviética, este artículo acabó incluyéndose al final del capítulo VII de la Carta, sobre los deberes y derechos del Consejo de Seguridad y los miembros de la ONU en caso de amenazas a la paz, y no en el capítulo VIII sobre acuerdos regionales. Esto hizo que “legítima defensa” fuera algo distinto de “medidas coercitivas” y que los acuerdos regionales tuvieran autoridad frente al Consejo: “legítima defensa” es un concepto que hace referencia a casos de “ataque armado”, pero la propia definición de “ataque armado” se relegó a la decisión del Estado agredido, abriendo así la puerta al peligro de las guerras preventivas. Todavía en el artículo 51, se sugiere que la aplicación de esta medida (legítima defensa) sería temporal, hasta que se iniciaran los mecanismos de seguridad colectiva de la ONU. Sin embargo, si en el Consejo de Seguridad se producía una parálisis, esto es, si se producían vetos, la legítima defensa podría continuar ejerciéndose. Por lo demás, la información que se transfiere al Consejo es proporcionada *a posteriori*, puesto que el empleo de la legítima defensa no tiene por qué esperar las posiciones del Consejo. Por su parte, en el artículo 53 de la Carta, en su parte inicial, se dice que «el Consejo de Seguridad utilizará dichos acuerdos y organismos regionales, si a ello hubiere lugar, para aplicar medidas coercitivas bajo su autoridad. Sin embargo, no se aplicarán medidas coercitivas en virtud de acuerdos regionales o por organismos regionales sin autorización del Consejo de Seguridad». Es decir, que las soluciones regionales podrían estar sujetas al veto. Aunque, de todos modos, el concepto “medidas coercitivas” sigue sin aclararse.

Uno de los artículos más fundamentales en toda esta controversia es el artículo 52. Si bien no hay contradicción entre sus cuatro párrafos, lo cierto es que los tres primeros suponen una inclinación regionalista y el último ratifica la supremacía de la ONU. Primer párrafo: «ninguna disposición de esta Carta se opone a la existencia de acuerdos u organismos regionales cuyo fin sea entender en los asuntos relativos al mantenimiento de la paz y la seguridad internacionales y susceptibles de acción regional, siempre que dichos acuerdos u organismos, y actividades, sean compatibles con los Propósitos y Principios de las Naciones Unidas». Por lo pronto, se reconoce “personalidad internacional” a dichos acuerdos regionales. Y ahora el párrafo segundo viene a perforar una vía de *incompatible* regionalismo: «los Miembros de las Naciones Unidas que sean partes en dichos acuerdos o que constituyan dichos organismos, harán todos los esfuerzos posibles para lograr el arreglo pacífico de las controversias de carácter local

por medio de tales acuerdos u organismos regionales *antes de someterlas* al Consejo de Seguridad». El párrafo tercero del mismo artículo 52 persevera en la idea del procedimiento regional introducida en el anterior: «el Consejo de Seguridad promoverá el desarrollo del arreglo pacífico de controversias de carácter local por medio de dichos acuerdos u organismos regionales, procediendo, *bien a iniciativa* de los Estados interesados, *bien a instancias* del Consejo de Seguridad».

Que las interpretaciones regionalistas ganaran adeptos con el paso de los años desde la redacción de la Carta es algo que los propios textos permitían justificar. El artículo 36, párrafo segundo, dice que «el Consejo de Seguridad deberá tomar en consideración todo procedimiento que las partes hayan adoptado para el arreglo de las controversias». Es por ello por lo que se creaba un conflicto entre las ideas de estos artículos y las que se refieren en los artículos 34, 35 párrafo uno y 36 párrafo uno del capítulo VI de la Carta, donde se garantizaba la competencia del Consejo de Seguridad, esto es, el procedimiento universal<sup>928</sup>. Así en el artículo 34 leemos: «el Consejo de Seguridad podrá investigar toda controversia, o toda situación susceptible de conducir a fricción internacional...»; en el primer párrafo del 35: «todo Miembro de las Naciones Unidas podrá llevar cualquiera controversia, o cualquiera situación de la naturaleza expresada en el artículo 34, a la atención del Consejo de Seguridad o de la Asamblea General». Como en la mayoría de estos casos que analizamos, la indecisión del concepto “medidas coercitivas” tuvo que ver también con la propia *dinámica del poder* entre las grandes potencias y las coaliciones regionales: se trataba de poder colar una excepción a la prohibición explícita del artículo 53, en la parte inicial del primer párrafo, de modo que la segunda parte de este primer párrafo añade: «salvo que contra Estados enemigos, según se les define en el párrafo 2 de este artículo, se tomen las medidas dispuestas en virtud del artículo 107 o en acuerdos regionales dirigidos contra la renovación de una política de agresión de parte de dichos Estados, *hasta tanto que a solicitud de los gobiernos interesados* quede a cargo de la Organización la responsabilidad de prevenir nuevas agresiones de parte de aquellos Estados». Así es como se elimina la necesidad de contar con la autorización previa del Consejo de Seguridad: se reconoce, de facto, el derecho a adoptar “medidas coercitivas” fuera de la organización universal –entre otras

---

<sup>928</sup> De todos modos, todavía en el artículo 52, su párrafo 4 dice que «este artículo no afecta en manera alguna la aplicación de los artículos 34 y 35».

cosas, estas excepciones que aluden al artículo 107 y a los acuerdos regionales implican que, si se trata de antiguos enemigos de cuando la Segunda Guerra Mundial, la ONU no puede intervenir mientras no lo soliciten expresamente los gobiernos interesados.

La maniobra de este artículo 53 satisfacía los intereses de la antigua URSS, puesto que quedaba liberada de la posibilidad del veto estadounidense en aquellas acciones que tomara dentro de los límites de su zona de influencia y en virtud de sus propios tratados y acuerdos. Los Estados Unidos lo aceptaron, pero sin notar, explica Etzioni, que la *excepción* incluida en el artículo sólo valía como pretexto para defenderse de la amenaza nazi. Donde esta amenaza no existiera, la responsabilidad y la autoridad del Consejo de Seguridad prevalecerían –en virtud de la primera parte del artículo. Esto es algo que enojó a los latinoamericanos, y de su protesta, finalmente, nació el artículo 51 antes citado y que incorporaría la controvertida “legítima defensa”.

Hasta aquí, parece claro que fueron los acontecimientos políticos –más que preceptos normativo-jurídicos– los que moldearon las relaciones entre todos los tipos de organizaciones internacionales, de tal modo que todas ellas, pese a las polémicas interpretaciones, podrían coexistir: los latinoamericanos fortalecían el artículo 51 y subrayaban las partes del artículo 52 que favorecían la jurisdicción exclusiva de los organismos regionales, porque pretendían que la OEA hiciera de contrapeso al poder de los EEUU, reminiscencia de lo que en otro tiempo fue la política de Buena Vecindad (en la que EEUU hizo lo posible por ganarse la confianza de América Latina ante el peligro del auge de los fascismos en la zona). Por su parte, cuando los Estados Unidos asumieron su papel de gran potencia mundial, el universalismo sustituyó de nuevo su enfoque regional. Sin embargo no duró demasiado: el “desengaño” sufrido por el papel de la ONU durante la Guerra Fría, hizo que regresara, una vez más, al regionalismo: el Tratado de Río, precursor de la OTAN, sería una de sus principales manifestaciones. Debido a la interpretación *extensiva* de los Estados Unidos respecto del artículo 51 –con lo que pretendían exaltar los derechos de *legítima defensa colectiva*– el Tratado transformó el derecho facultativo de legítima defensa en un *deber* específico para los Estados que lo suscribieron<sup>929</sup>. El artículo 2 de este tratado dio un paso más hacia la autonomía regional, ya que reforzaba los párrafos 2 y 3 del artículo 52 de la Carta al

---

<sup>929</sup> Cfr. M. Etzioni, *La mayoría de Uno...*, ed. cit., p. 108.

prescribir que los Estados americanos someterían «toda controversia que surja entre ellas a los métodos de solución pacífica y a tratar de resolver entre sí, mediante los procedimientos vigentes en el sistema interamericano, *antes* de referirla a la Asamblea General o al Consejo de Seguridad de las Naciones Unidas». Así que, finalmente, ante la imposibilidad de encontrar en Naciones Unidas un foro adecuado a sus intereses, la OTAN representaría la fuerza institucional estadounidense necesaria para contener la expansión soviética, y de paso socavaría el poder y el control del Consejo de Seguridad.

Estos hechos, que ponen en tela de juicio tanto la pretendida prohibición de la injerencia, como la presunción de un derecho de *legítima defensa* (concepto cuya *extensión* derivará en *responsabilidad de proteger*) sólo tutelado por el Consejo de Seguridad, contrastan con la descripción que Habermas plantea de ese último período:

«[...] el hundimiento del régimen soviético despierta esperanzas en el surgimiento de un nuevo orden mundial liderado por la ONU. Con una serie de intervenciones humanitarias destinadas a mantener e imponer la paz, con la creación de tribunales que juzgan los crímenes de guerra y con la persecución de las violaciones de los derechos humanos, las Naciones Unidas por fin parecen adquirir capacidad de acción»<sup>930</sup>.

Claro que tal cosa sólo puede causar sorpresa si se ignora que, para nuestro autor, la OTAN representa esa suerte de policía internacional que, según él, debe hacer las veces de una *policía interior ampliada en sentido cosmopolita*:

«La OTAN ha cumplido una función importante durante la guerra fría, y también después, aunque no deba repetirse una actuación independiente, como fue la intervención en Kosovo. No obstante, la OTAN no tendrá futuro si Estados Unidos la considera cada vez menos como una alianza sometida a la obligación de consulta y cada vez más como el instrumento de la política unilateral de una potencia mundial, determinada por sus intereses nacionales. La OTAN quizás debe su peculiar fuerza a que no se agota en la función de una alianza militar con capacidad de ofensiva, sino que junto a esta capacidad de ofensiva posee el valor añadido de una doble legitimación: a mi juicio, la existencia de la OTAN sólo se justifica si se

---

<sup>930</sup> *Ibid.*, p. 143.

trata de una alianza de Estados indudablemente liberales que declare actuar sólo en consonancia con la política de derechos humanos de las Naciones Unidas»<sup>931</sup>.

De todos modos, no va a ser necesario ahondar en el *atlantismo* confeso de Habermas, ni en cómo restringe a ese escenario geopolítico toda su voluntad de consenso en el plano *cosmopolita*, para calibrar hasta dónde alcanza su ceguera tanto en la atribución de un papel *jurídico-normativo* a la ONU como en la función de *policía mundial* de la OTAN. En primer lugar, y como señala esta vez la historiadora Lynn Hunt:

«A pesar de las pruebas que iban surgiendo de los crímenes cometidos por los nazis contra los judíos, los gitanos y los eslavos, entre otros, hubo que empujar a los diplomáticos reunidos en San Francisco para que incluyesen los derechos humanos en el programa. En 1944, tanto Gran Bretaña como la Unión Soviética habían rechazado propuestas de incluir los derechos humanos en la Carta de las Naciones Unidas. Gran Bretaña temía la posibilidad de que tal medida alentara los movimientos independentistas en sus colonias, y la Unión Soviética no quería intromisiones en su esfera de influencia, que se hallaba en expansión. Además, Estados Unidos se había opuesto inicialmente a la sugerencia de China de que la Carta incluyera una declaración sobre la igualdad de todas las razas»<sup>932</sup>.

Frente a la presunta *necesidad* con que, según Habermas, la *historia* empuja a las naciones hacia un *entendimiento cosmopolita*, vale la pena considerar, con Hunt, que si la Carta de la ONU hubiera incluido un mecanismo vinculante que velara por el cumplimiento de la Declaración de Derechos Humanos, «nunca hubiera sido aprobada»<sup>933</sup>; por lo demás, si Reino Unido y la URSS la suscribieron fue porque la «injerencia interna» *sí se prohibía pero* en sus áreas de influencia: Wilson abogaba por un *derecho de autodeterminación* sólo aplicable a las colonias europeas de potencias

---

<sup>931</sup> J. Habermas, «Una entrevista sobre la guerra y la paz», en *id.*, *El occidente escindido*, ed. cit., p. 93.

<sup>932</sup> L. Hunt, *La invención de los derechos humanos*, ed. cit., p. 208.

<sup>933</sup> *Ibid.*, p. 210. Escribe, a su vez, Pogge: «Permítanme darles un último ejemplo de un proceso de deliberación bajo presión, con algo en riesgo para una gran potencia. Cuando Yemen votó en 1990 contra la resolución 678 del Consejo de Seguridad de la ONU, que autorizó el ataque a Irak, un diplomático estadounidense de alto rango, sorprendido en un micrófono abierto, le dijo al embajador yemenita: “Ése es el voto ‘no’ más caro que usted jamás haya emitido”. Estados Unidos detuvo 70 millones de dólares en ayuda a Yemen; otros países occidentales, el FMI, y el Banco Mundial hicieron lo mismo inmediatamente. Arabia Saudita expulsó alrededor de 800.000 trabajadores yemenitas, muchos de los cuales habían vivido allí por años y enviaban dinero urgentemente necesitado a sus familias». Th. Pogge, *Hacer justicia a la humanidad*, México DF, FCE, 2009, p. 480.

derrotadas (Polonia, Checoslovaquia y Yugoslavia), pero no para las de África, puesto que Churchill tenía colonias en ese continente. Los ejemplos se amontonan, pero acaso baste ahora con la honestidad de Pogge, a la sazón discípulo de Rawls:

«Estamos bastante equivocados al presentarnos como los más avanzados en términos de derechos humanos y somos los principales responsables del hecho de que la mayoría de los seres humanos no tengan un acceso seguro a los bienes más vitales. Y nosotros somos los mayores beneficiarios del orden global existente. Este orden perpetúa nuestro control sobre los países en desarrollo más débiles, y también nos garantiza un suministro fiable y barato de recursos naturales, porque podemos adquirir los derechos de propiedad de éstos de cualquiera que se encuentre ejerciendo el poder efectivo y porque el consumo de recursos de la mayoría de la humanidad se encuentra restringido por la pobreza»<sup>934</sup>.

En segundo lugar, no hay que olvidar que las llamadas *intervenciones humanitarias* conocieron justamente su esplendor con la invasión de Kosovo en 1999<sup>935</sup>. En abril de ese año la OTAN conmemoraba su 50º aniversario, y las potencias cobijadas en dicha organización elevaron a estatuto de la misma un «nuevo concepto estratégico» fundado en la amplísima y muy ambigua presunción de «riesgos militares y no militares muy diversos, que proceden de diversas direcciones y a menudo son difíciles de prever». La Cumbre de Washington, celebrada apenas dos meses antes de la invasión de Kosovo, recogía la voluntad expresada en la reunión de la OTAN en Madrid en 1997 de redefinir, por segunda vez tras el fin de la Guerra Fría, el «concepto estratégico» de esta

---

<sup>934</sup> *Ibid.*, p. 97.

<sup>935</sup> «Lo llamativo (escribe Wolfgang Kaleck, fundador de la organización para la defensa de los derechos humanos ECCHR, en *eldiario.es*: [http://www.eldiario.es/contrapoder/crimenes\\_de\\_guerra-OTAN-guerra\\_de\\_Kosovo\\_6\\_280381992.html](http://www.eldiario.es/contrapoder/crimenes_de_guerra-OTAN-guerra_de_Kosovo_6_280381992.html)) es que para salvar a civiles kosovares se bombardeara a civiles serbios situados a cientos de kilómetros de distancia. [...] A la OTAN se la acusó entonces de varias matanzas similares de civiles. Como crímenes de guerra, deberían haber sido juzgados por el Tribunal Internacional para la ex Yugoslavia, como exigió sin éxito Amnistía Internacional, entre otros. Carla del Ponte, entonces fiscal jefe de [la Corte Penal Internacional de] La Haya, escribe en sus memorias que la presión política fue demasiado grande, y por eso no inició ningún tipo de investigaciones». Ni la CPI ni el Tribunal Penal Internacional *ad hoc* para ex Yugoslavia pudieron censurar la agresión de la OTAN. Kofi Annan, que debía su cargo de Secretario General de la ONU a Estados Unidos, avaló, en cambio, dicha intervención. Explica Zolo que, antes de ello, en la cumbre de Roma de la OTAN en 1991 las grandes potencias debían «dar por superado ya el antiguo principio westfaliano de la no injerencia en la *domestic jurisdiction* de los Estados nacionales. Ellas deberán ejercitar y legitimar un derecho-deber de “injerencia humanitaria” en los casos en los que sea necesario intervenir con la fuerza para resolver crisis internas de un Estado, particularmente para prevenir o reprimir graves violaciones de los derechos humanos» D. Zolo, *La justicia de los vencedores. De Nuremberg a Bagdad*, Madrid, Trotta, 2007, p. 70.



alianza militar rival del extinto Pacto de Varsovia. La tercera modificación de dicho “concepto” –que ya fue abordada en la Cumbre de Praga de 2002 y alentada por el 11/S- se produjo finalmente en 2010, en la Cumbre de Lisboa, donde el «terrorismo» pasó a ser considerado una amenaza central –equiparable a un acto de guerra en virtud de la “magnitud” de su amenaza “exterior” a la “seguridad atlántica”–, quedando definitivamente enterrado el presunto papel “defensivo” de la alianza euronorteamericana<sup>936</sup>. El artículo 5 del Tratado del Atlántico Norte limitaba sobre el papel la función de la OTAN a misiones de asistencia recíproca en caso de ataques militares contra alguno de sus miembros. Pero las “intervenciones humanitarias” de los años 90 pusieron de manifiesto su nulidad práctica y dieron lugar a las llamadas *non-article 5 missions*, operaciones militares que, en pos de la “libertad, los derechos humanos y la democracia”, violan la soberanía de los estados considerados “enemigos” o “canallas” y cuentan con «el mismo rango que las misiones para la “defensa de la alianza”, eso explícitamente también sin el apoyo de la ONU o la OSCE [Organización para la Seguridad y la Cooperación en Europa]»<sup>937</sup>. Erigida, pues, en una suerte de autoproclamada policía mundial, la OTAN persigue el «monopolio imperial de la violencia»<sup>938</sup>. De eso trata precisamente el ideologismo de quienes pretenden *exportar la democracia*, tal como lo ha expresado Canfora en un breve pero esclarecedor trabajo:

«La inviabilidad del programa de “exportación de la libertad” (un programa en puridad inaplicable y que, en aras de la coherencia, debería proponerse metas inabarcables e imposibles, como el gigante chino, Arabia Saudita o el Estado

---

<sup>936</sup> Véase aquí el documento: [http://www.nato.int/cps/en/natohq/official\\_texts\\_68580.htm](http://www.nato.int/cps/en/natohq/official_texts_68580.htm). Las maniobras retóricas de la OTAN para perpetuarse tras el derrumbe de la URSS –cuya rivalidad era, en principio, su única razón de existir– se destilan con cierto detalle en el artículo del Teniente coronel del Ejército de Tierra español José Luis Herreros Montero “La evolución del concepto estratégico de la OTAN y su efecto en la estructura de mandos”, publicado en el *Boletín de Información* del Ministerio de Defensa, nº 304 (2008), accesible desde el sitio <http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2864600>.

<sup>937</sup> Th. Seibert, “El capitalismo global y su salvaje cara oculta”, en D. Azzellini y B. Kanzleiter (comp.), *El negocio de la guerra*, Tafalla, Txalaparta, 2005, pp. 30 y s.

<sup>938</sup> Claramente desde la Cumbre de Lisboa de 2010, la OTAN espera convertirse en una estructura militar *globalizada*: «El Concepto [estratégico de 2010] menciona una lista de asociaciones que incluye las Naciones Unidas, la Unión Europea, Rusia, el Consejo de Asociación Euroatlántico, las Comisiones OTAN-Ucrania y OTAN-Georgia, los Balcanes Occidentales, el Diálogo Mediterráneo, y la Iniciativa de Cooperación de Estambul (ICI), en este orden. En el marco de la nueva estrategia, las diversas relaciones establecidas por la OTAN en el pasado —así como las nuevas que la organización pueda iniciar— se gestionarán en un único marco político, donde la OTAN actuará como eje vertebrador» R. Aliboni, “El nuevo Concepto Estratégico de la OTAN y el Mediterráneo”, en *Anuario del Mediterráneo 2011*, Barcelona, IEMed, 2011; disponible en la web: [http://www.iemed.org/observatori-es/arees-danalisi/arxiu-adjunts/anuari/med.2011/Aliboni\\_es.pdf](http://www.iemed.org/observatori-es/arees-danalisi/arxiu-adjunts/anuari/med.2011/Aliboni_es.pdf).

teocrático del Vaticano) ha encontrado al fin la explicación lógico-retórica que andaba buscando, una explicación más bien simple y reiterada obsesivamente por los instrumentos informativos omnipresentes. En pocas palabras, es la siguiente: al no poderse atacar indiscriminadamente todos los lugares donde, a juicio de la Administración estadounidense, ha de exportarse e instaurarse la “libertad”, es necesario concentrarse en los “estados perversos”, es decir, en los estados que no sólo están mancillados por el pecado fundamental de la “no libertad”, sino que se las ingenian para turbar la serenidad del “mundo libre” (que, inexplicablemente, comprende también Pakistán y Arabia Saudita) a través del instrumento del “terrorismo”»<sup>939</sup>.

El autor italiano denuncia que «los propagandistas de la libertad» no tienen reparos en aliarse con los «peores enemigos» de quienes dicen que van a ser liberados. Los ejemplos se multiplican: el «gran juego» de Afganistán involucra a Pakistán y Arabia Saudí, dictadura que en septiembre de 2015 pasó a presidir nada menos que el panel de la ONU encargado de nombrar a los altos funcionarios que establecen las normas internacionales en materia de *derechos humanos*; antes de aplicarle una pena de muerte *contra lege*, EEUU alimentó el régimen de Saddam Hussein para derrocar al iraní Jomeini. Toda vez que se decidió atacar a Iraq en 2003, el gobierno estadounidense tuvo a bien apoyar a los chiíes, cuyo guía espiritual durante la Revolución Islámica de 1979 había sido precisamente el ayatolá Jomeini. El asesinato de Saddam confirmaba después, de forma virulenta, la aplicación de una “justicia de los vencedores”; parecido podría decirse de la fatal ruptura de las relaciones con Gadafi, recibido con honores en la España de José Luis Rodríguez Zapatero y Juan Carlos I<sup>940</sup>, celebrado por las empresas energéticas, armamentísticas y petroleras del “mundo libre”, poco después considerado un “tirano” y “enemigo de occidente”<sup>941</sup> y finalmente asesinado, tras meses de bombardeo indiscriminado dirigido por la OTAN de Obama y Sarkozy y apoyado por los enemigos (Arabia Saudí, Qatar, Emiratos Árabes Unidos, Bahrein, etc.) de las

---

<sup>939</sup> L. Canfora, *Exportar la libertad. El mito que ha fracasado*, Barcelona, Ariel, 2007, p. 86.

<sup>940</sup> Véase la edición digital del diario *El País*, aquí: [http://elpais.com/elpais/2007/12/17/actualidad/1197883029\\_850215.html](http://elpais.com/elpais/2007/12/17/actualidad/1197883029_850215.html)-

<sup>941</sup> Este ejercicio de hipocresía, inicialmente acallado por decisión editorial del diario *El País*, pudieron denunciarlo públicamente, entre otros, Francisco Fernández Buey, Tica Font, Teresa de Fortuny y José Luis Gordillo, aquí: [http://elpais.com/diario/2011/04/09/opinion/1302300007\\_850215.html](http://elpais.com/diario/2011/04/09/opinion/1302300007_850215.html); pero también, desmenuzando las argucias del diario del Grupo Prisa, véase M. Álvarez-Peralta, “La construcción mediática del monstruo Gadafi y la ‘rebelión popular’ libia”, en *El Viejo Topo*, núm. 280 (mayo 2011), aquí: <http://www.elviejotopo.com/web/revistas.php?numRevista=280>.

“revueltas árabes” –a las que supuestamente se trataba de “proteger” en nombre de la democracia, los derechos humanos y la libertad-, sin que tampoco en esta ocasión el “occidente libre” pudiera contemplar algo parecido a un juicio con garantías. «El programa de “exportación” de idealismos y modelos políticos (“libertad”, “democracia”, “socialismo”, etc.) “enmascara” en realidad exigencias de “potencia”»<sup>942</sup>.

### 2.3.2.3. Terrorismo, “Occidente libre” y *responsabilidad de proteger*.

Todas estas cuestiones, en fin, son omitidas por Habermas cuando defiende la idoneidad de superar el principio de *no injerencia* e intervenir *humanitariamente* en tanto que las potencias de la OTAN constituyen ya “democracias liberales ejemplares”:

«La Asamblea General y el Consejo de Seguridad interpretan cada vez más los delitos de “quebrantamiento de la paz”, agresión y “amenaza de la paz” en el sentido de su política de derechos humanos. Si al principio la ONU sólo creía tener competencias en relación con los conflictos interestatales y los actos de agresión, hoy reacciona cada vez más a conflictos internos, como el derrumbamiento de la autoridad estatal, la guerra civil y las violaciones masivas de los derechos humanos»<sup>943</sup>.

Si, como vimos arriba, «el clamor unánime de la indignación moral ante las masivas violaciones de los derechos humanos y las vulneraciones evidentes de la prohibición de las agresiones militares» eran para Habermas razones suficientes para imaginar la construcción de un consenso cosmopolita no difícilmente alcanzable, contrasta el *hecho*

---

<sup>942</sup> L. Canfora, *Exportar la libertad...*, ed. cit., p. 85. El siguiente apunte de Canfora es especialmente revelador: «El brasileño José Mauricio Bustani, director general de la Organización para la Prohibición de las Armas Químicas (OPAQ) había exhortado a esa organización, más de un año antes de que se proclamara la guerra [de Iraq], a solicitar la adhesión de Iraq a ella. En el número del *Guardian* de 20 de abril de 2002 se dice que ese gesto había irritado al gobierno de Estados Unidos: la iniciativa de Bustani era una engorrosa molestia para la decisión ya tomada de atacar Iraq, por lo que rechazó de plano la propuesta y ordenó al presidente de Brasil (que era por entonces Fernando Cardoso) que depusiera a Bustani. El texto de esa intimación puede verse en la revista de la Universidad de São Paulo (*Estudios avanzados*, nº 16, 2002). El gobierno acomodaticio de Cardoso catapultó a Bustani a Londres en calidad de cónsul general. Pero éste recurrió a la Organización Internacional del Trabajo (OIT), que consideró fundada la impugnación de Bustani y calificó su expulsión de la OPAQ de “ilegal”. Este episodio fue censurado y los habitantes del “mundo libre” [...] no pudieron conocer la *prueba explícita* del carácter premeditado, además de injustificado, de la agresión angloestadounidense contra Iraq». *Ibid.*, p. 74.

<sup>943</sup> J. Habermas, “¿Tiene todavía alguna posibilidad...?”, en *id.*, *El occidente escindido*, pp. 156 y ss.

de que, como reconoce Hunt, «los tribunales y las organizaciones gubernamentales, por muy internacional que sea su ámbito, siempre se verán obstaculizados por consideraciones geopolíticas». «La historia de los derechos humanos», confirma la historiadora, «demuestra que al final la mejor defensa de los derechos son los sentimientos, las convicciones y las acciones de multitudes de individuos que exigen respuestas acordes con su sentido interno para la indignación»<sup>944</sup>. Pero el sentido de esto está, para Habermas, en otro lugar: «el *quid* del derecho cosmopolita» consiste entonces, según él, en hacer sujetos del mismo no sólo a los Estados (tomados por la “escuela realista” de las relaciones internacionales como los únicos *individuos* jurídicos al respecto), sino a *todos* los ciudadanos, de modo que una suerte de «asociación de ciudadanos del mundo libres e iguales» pueda reclamar judicialmente, y en virtud de aquellas *indignaciones morales*, la *intervención* de la OTAN como *policía interior mundial* legitimada ya al amparo de la ONU<sup>945</sup>.

Una vez más, a Habermas le queda fuera de foco el hecho de que «la justicia de los vencedores», como dice Zolo, «se aplica a los derrotados, a los débiles y a los pueblos oprimidos, con la connivencia de las instituciones internacionales, el silencio encubridor de gran parte de los juristas académicos, la complicidad de los medios masivos de comunicación y el oportunismo de [...] las llamadas “organizaciones no gubernamentales”»<sup>946</sup>. Así ocurrió, por ejemplo, con el final de la Primera Guerra Mundial, cuando lo que vino a sugerir el Tratado de Versalles fue la constitución de un tribunal internacional integrado únicamente por los Estados vencedores. Tras el fracaso de la Sociedad de Naciones, se ha dado en considerar a los tribunales militares de Nuremberg y Tokio como los principales precedentes jurídicos de la actual Corte Penal Internacional. Pero tanto el Estatuto de Londres del Tribunal Militar Internacional (o “Carta de Londres”), que sirvió de sustento a los *procesos de Nuremberg*, como los juicios paralelos en Tokio desarrollados por el Tribunal Penal Militar Internacional para el Lejano Oriente, fueron polémicos desde su misma gestación por el empleo de criterios sesgados aplicados con exclusividad a las potencias derrotadas en la Segunda

---

<sup>944</sup> L. Hunt, *La invención de los derechos humanos*, ed. cit., pp. 219 y s.

<sup>945</sup> Cfr. J. Habermas, “La idea kantiana de la paz perpetua...”, en *Isegoría*, cit., pp. 73 y s.

<sup>946</sup> D. Zolo, *La justicia de los vencedores. De Nuremberg a Bagdad*, ed. cit., p. 18.

Guerra Mundial. Los tribunales penales internacionales de la década de los 90<sup>947</sup> – Yugoslavia, 1993 (Resolución 827 del Consejo de Seguridad de Naciones Unidas) y Ruanda, 1994 (Resolución 955 del Consejo de Seguridad de NNUU)- tomaron como base tales precedentes jurídicos, pero dando por sentado en sus estatutos que no serían de aplicación en procesos distintos de los respectivamente enjuiciados por ellos. Por el camino quedaron la Convención para la prevención y sanción del delito de genocidio<sup>948</sup> (1948, en vigor desde 1951), la Declaración Universal de los Derechos Humanos (1948), la IV Convención de Ginebra (1949, en vigor desde 1950) y sus dos protocolos de 1977<sup>949</sup>. El Estatuto de Roma, surgido de la Conferencia diplomática de plenipotenciarios de las Naciones Unidas sobre el establecimiento de una Corte Penal Internacional, celebrada en 1998, bebe de las anteriores fuentes y establece la creación del primer organismo judicial internacional de carácter permanente habilitado para perseguir y condenar los más graves crímenes contra el derecho internacional humanitario y de los derechos humanos: genocidio (art. 6 del Estatuto de Roma), crímenes de guerra (art.8), de lesa humanidad (art.7, que incluye la esclavitud, *apartheid*, exterminio, asesinatos en masa, desapariciones forzadas, torturas, secuestros, delitos de agresión, etc.)<sup>950</sup>. Pero la Corte Penal Internacional, en vigor desde 2003, no

---

<sup>947</sup> Por razones obvias, la Guerra Fría detuvo en seco el interés de las principales potencias de alentar la acción de “tribunales internacionales” frente a crímenes contrarios al entonces incipiente y voluntarioso “derecho internacional de los derechos humanos”.

<sup>948</sup> Adoptada por la Asamblea General de Naciones Unidas (resolución 260 (III) A, de 9 de diciembre de 1948), dicha convención dispone que por genocidio debe entenderse la matanza de miembros de un grupo; lesión grave a la integridad física o mental de los miembros, el sometimiento intencional del grupo a condiciones de existencia que hayan de acarrear su destrucción total o parcial, medidas destinadas a impedir los nacimientos en el seno del grupo, traslado por la fuerza de menores del grupo a otro grupo; asimismo, castiga los delitos conexos de asociación para cometer genocidio, instigación directa y pública, tentativa y complicidad. La Corte Penal Internacional puede conocer de este delito, siempre y cuando sea competente por haber sido reconocida su jurisdicción en el caso de que se trate y guiándose siempre por un principio de complementariedad. Cabe subrayar en este punto que la descripción del delito de “genocidio” no está fuera de disputa. Así, ¿debe incluirse en esa categoría el uso de armas de destrucción masiva por parte de gobernantes (*qué* gobernantes); o el uso *excesivo* de las fuerzas *letales* contra civiles indefensos? ¿Y qué decir de los asesinatos *políticos* en masa (terrorismo político, terrorismo de Estado)?

<sup>949</sup> La I Convención de Ginebra, de 1864, fue auspiciada por el Comité Internacional de la Cruz Roja, que un año antes había fundado la Cruz Roja Internacional. Tanto ésta, como su homóloga Media Luna Roja, comparten la doctrina del *ius in bello* y se comprometen a velar por los heridos, combatientes o no, en cualquier tipo de conflicto armado. Las sucesivas convenciones de Ginebra han procurado normar el llamado “derecho internacional humanitario”; de igual modo sus dos protocolos adicionales de 1977. En el segundo, se reconoce el estatus de “parte” combatiente a los grupos armados no estatales, lo cual es objeto de controversia en un contexto global caracterizado por la “guerra contra el terrorismo”.

<sup>950</sup> Por el artículo 2 de su estatuto, la CPI se vincula a la ONU. El Estatuto de Roma contempla el delito de agresión, pero el criterio para determinar cuándo se ha cometido dicho crimen queda en manos del Consejo de Seguridad de la Naciones Unidas, lo cual debilita en la práctica el papel del tribunal. Las personas jurídicas (como las corporaciones militares privadas) no tienen responsabilidad penal individual.

cuenta con el aval de Estados Unidos, Israel, Rusia, China, India, Chile, Cuba o Iraq, quienes no han ratificado (o ni siquiera firmado) su estatuto.

Por su singularidad como *superpotencia*, el caso estadounidense merece un comentario aparte. En 2002, el Congreso de EEUU dio luz verde a la Ley para la protección del personal de los servicios exteriores (ASPA, por sus siglas en inglés), que prohíbe la asistencia a la CPI a gobiernos y organismos federales, estatales y locales estadounidenses y, como corolario, veta la extradición de cualquiera de sus ciudadanos a la misma, así como la posibilidad de que los agentes de este tribunal internacional lleven a cabo investigaciones *en* Estados Unidos. La ASPA (calificada por la Coalición por la Corte Penal Internacional como “Ley de Invasión a La Haya”<sup>951</sup>) autoriza al presidente a servirse de «todos los medios necesarios y adecuados para lograr la liberación de cualquier [personal estadounidense o aliado] detenido o encarcelado, en nombre de, o a solicitud de la Corte Penal Internacional». En 2003, el gobierno liderado por George W. Bush decidió poner término a la ayuda militar a aquellos países que no accedieran a convenir un tratado de exclusión en base al artículo 98 del Estatuto de la CPI. En dicho artículo se recoge la posibilidad de establecer un modo de evitar el cumplimiento de las resoluciones de la Corte: cuando exista un tratado internacional que proteja al nacional de otro estado que no sea parte del Estatuto. Pese a no ser miembro de la CPI, o precisamente por ello, el gobierno de Estados Unidos ha recurrido a dicho artículo para persuadir a cerca de 100 países de la conveniencia de firmar tales tipos de tratados. John Bolton, designado por George W. Bush embajador estadounidense ante la ONU entre 2005 y 2006, fue uno de los instigadores de dicha maniobra, y fue él, de hecho, quien, además de repudiar una organización formalmente multilateral como la ONU, logró que EEUU no ratificara el Estatuto de la CPI. Las potencias vencedoras, resume Zolo, «son las que “dictan” el derecho internacional, y la ciencia del derecho internacional tiene el deber de formalizar como nuevas reglas las decisiones adoptadas en cada oportunidad por las grandes potencias»<sup>952</sup>.

---

<sup>951</sup> Véase la web: <http://www.iccnw.org/?mod=aspa&lang=es>.

<sup>952</sup> D. Zolo, *La justicia de los vencedores...*, ed. cit., p. 59. Este libro de Zolo está repleto de ejemplos sobre el doble rasero en materia de lo que Habermas llamaría *derecho cosmopolita*.

El *normativismo* de Habermas no sólo no puede explicar las guerras de la OTAN de las últimas décadas<sup>953</sup>, sino que además deja al desnudo la hipocresía sistemática de su *posnacionalismo*, que por lo menos en Rawls conservaba la virtud de la coherencia: dado que las potencias del *Occidente libre* están llamadas a ayudar a las poblaciones sufrientes, *deben* invadir militarmente el territorio de aquellos Estados que, a juicio de las primeras, incumplan la «responsabilidad de proteger» a sus ciudadanos: «El objetivo de largo plazo de las sociedades relativamente bien ordenadas», escribe el filósofo estadounidense en su *tercera* obra de referencia, «debe ser la incorporación de las sociedades menos favorecidas, como los Estados proscritos [!], a la sociedad de los pueblos bien ordenados. Los pueblos bien ordenados tienen el *deber* de ayudar a las sociedades menos favorecidas»<sup>954</sup>.

Por supuesto, en el caso de Rawls, esto va a ir siempre acompañado del preceptivo *olvido* de la economía en cuestiones de *justicia política*:

«Esto no significa, sin embargo, que la única o la mejor manera de cumplir esta obligación sea la aplicación de un principio de justicia distributiva para regular las desigualdades económicas y sociales entre los pueblos. Dicho principio no tiene un objetivo definido más allá del cual la ayuda pudiere concluir. Los niveles de riqueza y bienestar entre las sociedades pueden variar y presumiblemente lo hacen; pero ajustar dichos niveles no constituye el objeto del deber de asistencia. Sólo las sociedades desfavorecidas necesitan ayuda. [...] se trata de establecer y preservar instituciones justas o decentes y no simplemente de incrementar, ni mucho menos de maximizar de modo indefinido, el nivel promedio de riqueza o la riqueza de cualquier sociedad o de cualquier clase social. En estos aspectos, el deber de asistencia y el deber de ahorro justo expresan la misma idea subyacente»<sup>955</sup>.

---

<sup>953</sup> «En estas guerras, desatadas en nombre de valores universales, no se ejerció ninguna limitación “humanitaria” de los instrumentos bélicos. Antes al contrario, las “guerras humanitarias” han servido, sobre todo a Estados Unidos, para experimentar nuevos armamentos, cada vez más perfeccionados y devastadores. En todos estos casos el terrorismo de los agresores se ha justificado a sí mismo –y ha sido justificado- en nombre de la paz global, de la lucha contra el terrorismo global y sobre todo de la defensa de los derechos humanos». D. Zolo, *Terrorismo humanitario. De la guerra del Golfo a la carnicería de Gaza*, Barcelona, Edicions Bellaterra, 2011, p 22.

<sup>954</sup> J. Rawls, *El derecho de gentes*, ed. cit., p. 125.

<sup>955</sup> *Ibid.*, pp. 126 y s.

Pero, en todo caso, el *deber de intervenir militarmente* no se hace fiduciario de una supuesta *excepcionalidad*, sino directamente de las “diferencias de cultura” y de la *irresponsabilidad* que Rawls atribuye, con carácter exclusivo, tanto a los gobiernos como a los miembros de las sociedades “menos favorecidas”<sup>956</sup>:

«Dos ideas principales motivan el derecho de gentes. Una es que los grandes males de la historia humana –guerra injusta y opresión, persecución religiosa y denegación de la libertad de conciencia, hambre y pobreza, genocidio y asesinato en masa- se derivan de la injusticia política y de sus crueldades y atrocidades. (Aquí la idea de justicia política es la misma que la del liberalismo político, del cual proviene el derecho de gentes.) La otra idea principal, obviamente relacionada con la primera, es que una vez que las peores formas de injusticia política *sean eliminadas* mediante políticas sociales justas o al menos decentes y se establezcan instituciones básicas justas o al menos decentes, los grandes males finalmente desaparecerán. Estas ideas guardan relación directa con la idea de utopía realista»<sup>957</sup>.

La postura de Ulrich Beck a este respecto también está clara:

«La posición contraria de los que sólo apoyan la paz (los europeos) tiene un doble defecto: protege a los tiranos y torpedea la pacífica democratización del mundo con la política de la amenaza militar. El proteccionismo europeo, que santifica la soberanía derivada del Estado nacional, es moral y políticamente problemático. Nos lavamos públicamente las manos de manera casi obsesiva “cargados de inocencia”, sin ver la culpa que cargamos con ello sobre nuestras espaldas»<sup>958</sup>.

Las alabanzas de Beck a tal “utopía realista” dependen a su vez de una visión orwelliana según la cual es posible *pacificar el mundo* mediante los preparativos para *la guerra*:

«Surge una alternativa al dilema guerra o *statu quo*, una alternativa sobre la que no se ha reflexionado hasta ahora de manera sistemática: la política de una *amenaza* militar que está transformando al mundo pacíficamente. Esta alternativa descansa en la peligrosa y espinosa distinción entre guerra y amenaza de guerra, así como en

---

<sup>956</sup> Véase de nuevo una valoración de P. Anderson, “Armas y derechos...”, en *loc. cit.*, p. 12.

<sup>957</sup> J. Rawls, *El derecho de gentes*, ed. cit., p. 16 [cursivas añadidas].

<sup>958</sup> U. Beck, *La mirada cosmopolita o la guerra es la paz*, ed. cit., p. 179.



la dialéctica, no menos arriesgada, de que el perfeccionamiento de la amenaza de guerra se puede asociar con algo que se excluye: apoyar un régimen despótico y evitar la guerra... Quien quiera ambas cosas –convertir el mundo en un lugar más habitable y evitar la guerra- deberá comprometerse a hablar la lengua de la mejora bélica del mundo, algo que a la gente le parece una gran impostura»<sup>959</sup>.

En efecto, esta *gran impostura* es asumida con naturalidad por nuestros “filósofos militares”, para quienes la doble moral funciona a la perfección merced a un criterio simple que discrimina *el mundo libre (occidental)* del que no lo es. La clave para descifrar este planteamiento en Rawls consiste en su justificación de un diseño abiertamente geopolítico según el cual «las democracias constitucionales no libran guerras entre sí». Esto es, las democracias, *en tanto que pacifistas, deben* intervenir militarmente; son las únicas legitimadas para ello, en nombre de los derechos humanos:

«El hecho decisivo de la paz entre las democracias descansa en la estructura *interna* de las sociedades democráticas, que no tienen la tentación de ir a la guerra salvo en legítima defensa o en graves casos de intervención en sociedades injustas para proteger los derechos humanos. Puesto que las democracias constitucionales están a salvo las unas de las otras, la paz reina entre ellas»<sup>960</sup>.

Sobre esta tesis de la “paz democrática”, lugar común de autores liberales que abordan las relaciones internacionales (entre ellos, el propio Habermas<sup>961</sup>), Francisco Javier Peñas ha señalado que «la única manera de eliminar contraejemplos de guerras entre democracias es definiendo la democracia de tal manera que sólo pueda aplicarse a un puñado de Estados donde no se han producido guerras»<sup>962</sup>. Y añade:

«Muchas cosas han cambiado en los Estados y en las sociedades desde finales del siglo XVIII. E incluso en los últimos cincuenta años han aparecido nuevas lógicas

---

<sup>959</sup> *Ibid.*, p. 177.

<sup>960</sup> J. Rawls, *El derecho de gentes*, ed. cit., pp. 17 y s.

<sup>961</sup> «[...] el hecho de que la guerra no represente en nuestra época posheroica ni un medio legal ni un medio predilecto para la solución de conflictos internacionales, solo es la señal más visible de una racionalización de la sustancia de violencia del poder estatal». J. Habermas, “Claves para el derecho y el Estado de derecho democrático...”, en *id.*, *En la espiral de la tecnocracia*, ed. cit., p. 64.

<sup>962</sup> F. J. Peñas Esteban, “Liberalismo y relaciones internacionales: la tesis de la paz democrática y sus críticos”, en *Isegoría*, nº 16 (1997), p. 134.

económicas –globalización y transnacionalización, por ejemplo-, políticas y civilizatorias. Se han producido muchas modificaciones en el proceso de toma de decisiones políticas. Si el liberalismo realmente existente empuja hacia la paz o hacia la guerra es algo que no puede ser argumentado ni empírica ni conceptualmente. La segunda dificultad de la tesis de la paz democrática [...] se refiere también a su ahistoricidad, pero en este caso no de la idea de democracia, sino de la consideración de la guerra. De hecho, la ausencia formal de guerra, en el sentido estructurado que tenían antes del siglo XX, ha dejado de ser un indicador del carácter pacífico del sistema internacional. Lo que caracteriza a nuestros días no es la desaparición de la violencia del sistema internacional ni la ausencia del recurso a la fuerza por parte de los Estados, sino la disminución del número de guerras formalmente declaradas y el aumento de guerras de guerrillas, guerras a través de terceros, subversión en el interior de los Estados instigada por otros Estados, acciones encubiertas, etc., menos costosas y que no necesitan ser justificadas, por lo menos no tanto como una declaración formal de guerra. El enfrentamiento bipolar tomó en África, por ejemplo, el carácter de guerra civil en Angola y Mozambique, o entre Etiopía y Somalia, y de todos son conocidas las numerosas intervenciones encubiertas de Estados Unidos en América Latina, en muchos casos contra gobiernos democráticos, como el de Chile en 1973. [...] Aunque la teoría de la paz democrática sostiene que los regímenes liberales han sido tan beligerantes en sus relaciones con los no liberales como cualquier otro Estado, de ella se deduce, y esa es su plasmación política, que un mundo compuesto por cada vez más Estados liberales será un mundo cada vez más pacífico. Pero la historia demuestra que las islas liberales no sólo han hecho la guerra por doquier, sino que además han sido responsables de un alto grado de militarización del mundo y han contribuido significativamente a la militarización y a los conflictos entre los Estados no democráticos: esta militarización podría poner en peligro la paz democrática que el liberalismo propugna»<sup>963</sup>.

Lejos de estas consideraciones, en los informes elaborados por y para Naciones Unidas al abrigo, justamente, de una presunta *responsabilidad de proteger*, el *humanismo militar* es señalado como un “compromiso vital y perdurable” por la democracia, el desarrollo y los derechos humanos. A este respecto, el consenso que, como veremos enseguida, propugnan los responsables institucionales del “sistema de Naciones Unidas”

---

<sup>963</sup> *Ibid.*, pp. 134 y ss.

–que, entre otras cuestiones pero fundamentalmente, exige no discutir sobre qué sea terrorismo y asocia la soberanía estatal con un presunto deber de intervención- se torna estéril en su apelación al multilateralismo y es a la vez funcional al «cuasi-imperialismo» -Brzezinski dixit- que ostentan los sucesivos gobiernos estadounidenses particularmente tras el 11 de septiembre de 2001, cuando el recurso a la amenaza difusa del terrorismo se volvió piedra angular tanto de la política interior como de la política exterior en Estados Unidos (y, por extensión, en el resto de *Occidente*)<sup>964</sup>.

Ante semejante cuadro, sorprende que, en lo tocante al orden político internacional, el principal escollo según Habermas para lograr el *consenso de Occidente*, para persuadir acerca de una muy concreta “objetividad posicional” –la señalada por la OTAN-, sea el que radica en una vieja disputa geopolítica, revitalizada, tras la guerra por decreto de EEUU y aliados contra Irak en 2003, en forma de falso dilema: unilateralismo o multilateralismo<sup>965</sup>. Dado lo imprevisible de los discursos autojustificatorios ante las coyunturas cambiantes de la política exterior, esto último puede ser incluso favorable a los gobiernos cuando el panorama político es tal que apelar al *multilateralismo* puede venirles bien para legitimar ante su “público” una guerra de agresión. Pero esa retórica está bajo permanente tensión, y quizá por ello su mayor empeño sea el que va dirigido a disimular la total ausencia de *consenso* con respecto a aquello que, por encima de todo, sirve de pretexto para las nuevas “guerras humanitarias”: el terrorismo. Lo que debería llamar primariamente la atención de un filósofo dedicado al derecho y la política internacional es el inquietante hecho de que un concepto tan cardinal como “terrorismo” no haya sido siquiera esclarecido por quienes más implicados están en su discurso.

---

<sup>964</sup> El propio Brzezinski escribió que, «como la seguridad estadounidense está actualmente ligada a la seguridad global, y la campaña contra el terrorismo requiere de un apoyo también global, es importante que esa definición de la amenaza sea también compartida». Z. Brzezinski, *El dilema de EEUU...*, ed. cit., p. 47.

<sup>965</sup> En el informe del Comité Internacional de la Cruz Roja arriba citado, se lee algo que el *normativismo* de Habermas nunca ha tomado en cuenta «[...] en recientes operaciones militares ha quedado de relieve la necesidad de definir con mayor precisión los criterios jurídicos que sirvan de base para determinar que existe un estado de ocupación cuando la operación implica la intervención de fuerzas multinacionales. ¿Se aplican los mismos criterios para el comienzo y el fin de la ocupación en ese caso? ¿Cuál es la Potencia ocupante (o las Potencias ocupantes) cuando interviene una coalición de Estados? ¿Es posible considerar que todos los países que aportan tropas son Potencias ocupantes a los fines del DIH? La cuestión de la aplicabilidad del derecho de la ocupación se relaciona con la determinación de la normativa jurídica aplicable a la invasión por fuerzas extranjeras y a su retiro». Cfr. el informe del CICR, *cit.*, p. 31.

En su libro *La financiación del terrorismo y las Naciones Unidas*, Luis M. Hinojosa estima que el anhelado consenso sería una realidad tan pronto como determinados países dejaran de insistir en la inclusión del “terrorismo de Estado” en el marco del Convenio general contra el terrorismo<sup>966</sup>. Es una «complicación innecesaria», escribe este autor, «en un convenio que debe situarse en la perspectiva de la cooperación internacional»<sup>967</sup>. Por tal cooperación entiende Hinojosa –así como las principales agencias internacionales- la *lucha* contra las más graves amenazas a «la paz y la seguridad internacionales». La fórmula se repite en los documentos del Consejo de Seguridad y de la Asamblea General y, en lo que atañe al terrorismo, cabe subrayar que éste ha cobrado un protagonismo esencial tras la Guerra Fría, periodo en que, por razones obvias, no pudo haber existido ningún tipo de consenso sobre la materia.

En los documentos de los órganos principales de la ONU desde que arrancó el siglo XXI se conjuga, bajo una óptica muy particular, lo que la literatura especializada denomina «los pilares del sistema de Naciones Unidas»: paz y seguridad, desarrollo y derechos humanos<sup>968</sup>. Parece necesario decir algo ahora acerca de cómo las ideas de paz y seguridad *internacional* –nociones generales y teóricamente inspiradoras, desde 1945, de las tareas transversales de la organización- han quedado circunscritas al entorno del primero de aquellos “pilares”: paz y –ahora- seguridad *colectiva*; y ello, de tal modo que toda consideración económica, social o, específicamente, *de derechos humanos*, se supedita a este primer pilar –en concreto, a la *seguridad*, que vendrá a legitimar precisamente una interpretación *expansiva de la legítima defensa*. A tal efecto, el

---

<sup>966</sup> «En la actualidad, y desde el año 2000, el Comité Especial establecido por la Resolución 51/210 de la Asamblea General trabaja en la elaboración de un proyecto de Convenio general para la represión del terrorismo internacional. A pesar del potente impulso que ha supuesto para la cooperación antiterrorista internacional la superación del conflicto ideológico entre el Este y el Oeste y, *sobre todo, los atentados del 11 de septiembre de 2001*, las negociaciones en relación con este Convenio general se encuentran varadas ante los mismos problemas que en el pasado impidieron la formación de un consenso internacional sobre estos temas: la definición de terrorismo y su diferenciación de la lucha de los pueblos por conseguir su libre determinación, así como la cláusula de exclusión de los conflictos armados [...]». L. M. Hinojosa Martínez, *La financiación...*, ed. cit., pp. 213 y s. Por un lado, la Organización de la Conferencia islámica aboga por «exceptuar del ámbito de la aplicación de la Convención a los supuestos de lucha contra la “ocupación extranjera” y, en opinión de Estados Unidos, debería excluir a los miembros de las fuerzas armadas de un Estado en ejercicio de sus funciones oficiales». *Ibid.*, p. 20.

<sup>967</sup> *Ibid.*, p. 66.

<sup>968</sup> Digamos, de manera todavía muy esquemática, que el binomio *paz y progreso* resumía, desde 1945, los propósitos de la Carta de San Francisco. Ahora, como reza el Documento Final de la Cumbre Mundial de 2005 (A/RES/60/1, disponible aquí: <http://www.un.org/es/comun/docs/?symbol=A/RES/60/1>), esos tres pilares están «vinculados entre sí y se refuerzan unos a otros».

Documento Final de la Cumbre Mundial de 2005 redonda en el componente *multilateral* de la ONU como garantía de legitimidad *por consenso*:

«Creemos que hoy más que nunca vivimos en el mundo de la globalización y la interdependencia. Ningún Estado puede permanecer totalmente aislado. Reconocemos que la seguridad colectiva depende de que exista una cooperación eficaz, acorde con el derecho internacional, contra las amenazas transnacionales. [...] Reconocemos que los acontecimientos y las circunstancias actuales exigen que lleguemos rápidamente a un consenso sobre las amenazas y los desafíos mayores»<sup>969</sup>.

Con el término “interdependencia” el documento sustituye o matiza a la baja la voluntad expresada en la Declaración del Milenio<sup>970</sup> de revertir los efectos nocivos de la mundialización económica, e insta a los gobiernos a valorar si la pérdida de su soberanía en lo que hace a sus políticas económicas nacionales no quedará acaso compensada en virtud de sus “compromisos internacionales”<sup>971</sup>. La apelación a una *seguridad colectiva*, que en última instancia pone en claro el papel “normativo” (legitimador) asumido por Naciones Unidas en el marco de la “guerra global contra el terrorismo”, esconde una novedad de profundas consecuencias para el corpus jurídico de esta institución internacional<sup>972</sup>: *la responsabilidad de proteger*. El origen de la expresión *responsabilidad de proteger* hay que buscarlo en el Informe del Grupo de alto

---

<sup>969</sup> *Documento Final...*, loc. cit., párr. 7 y 8 (apartado I. Valores y principios).

<sup>970</sup> A/RES/55/2, (disponible aquí: <http://www.un.org/spanish/milenio/ares552.pdf>). Véase, especialmente, el apartado III (“El desarrollo y la erradicación de la pobreza”) de este texto, y compárese con el tono del apartado II (“Desarrollo”) del *Documento Final...* Para mayor abundamiento en el análisis de ambos documentos, véase Helena Torroja Mateu, “¿La reforma de las Naciones Unidas? Un problema de lenguaje”, en J. M. Beneyto y B. Becerril (dirs.), *Una nueva organización...*, ed. cit.

<sup>971</sup> El otro “pilar”, el “desarrollo” (desglosado en el apartado II del *Documento Final...*), aglutina toda serie de referencias a las «disciplinas y consideraciones relativas a los mercados mundiales» que incluyen la promoción, entre otras, de la inversión extranjera directa, de la financiación privada en un entorno «estable y previsible [...] donde se hagan cumplir debidamente los contratos y se respeten los derechos de propiedad e impere la ley», cosa especialmente aplicable a los países empobrecidos y reafirmada por otra pretensión de consenso, el *Consenso de Monterrey* –véase el *Informe de la Conferencia Internacional sobre la Financiación para el Desarrollo*, Monterrey (México), 18 a 22 de marzo de 2002 (publicación de las Naciones Unidas, número de venta: S.02.II.A.7), cap. I, resolución 1, anexo-, que pasa por la *aceptación* de un modelo de *gestión* pública basado en criterios tecnocráticos o *de gobernanza*.

<sup>972</sup> «Característico de este sistema era que a diferencia de un sistema de *defensa colectiva*, la finalidad era la protección de los miembros del mismo contra un posible ataque de otro miembro del sistema; por este motivo el sistema se dirige contra el uso ilegal de la fuerza armada desde dentro del grupo, más que contra una amenaza externa» H. Torroja Mateu, “¿La reforma de las Naciones Unidas? Un problema de lenguaje”, en J. M. Beneyto y B. Becerril (dirs.), *Una nueva organización...*, ed.cit., p. 262.

nivel sobre las amenazas, los desafíos y el cambio<sup>973</sup>, establecido en 2004 por el entonces Secretario General de la ONU, Kofi Annan. En dicho texto se daba por buena la directriz planteada, a instancias del gobierno de Canadá, por la Comisión Internacional sobre Intervención y Soberanía de los Estados (CIISE), que en 2001 respondía a los reiterados llamamientos de Annan para que se recuperase la credibilidad de las “intervenciones humanitarias” vinculando la soberanía estatal a una suerte de “responsabilidad de proteger”. En concreto, preguntaba Annan: «si la intervención humanitaria es, en realidad, un ataque inaceptable a la soberanía, ¿cómo deberíamos responder a situaciones como las de Ruanda o Srebrenica y a las violaciones graves y sistemáticas de los derechos humanos que transgreden todos los principios de nuestra humanidad común?». Los ejemplos escogidos por el ex Secretario General de Naciones Unidas no pueden por menos que causar irritación<sup>974</sup>: el genocidio ruandés era conocido por Annan, quien, entonces Coordinador de las Operaciones de las Fuerzas de Paz de la ONU, no sólo no dio pábulo a las advertencias en tal sentido del teniente general canadiense Roméo Dallaire, al mando de las fuerzas de paz de la ONU en Ruanda, sino que ni siquiera informó al resto de miembros del Consejo de Seguridad. Esto es, Francia, Reino Unido y Estados Unidos sabían de los preparativos del genocidio, pero

---

<sup>973</sup> *Un mundo más seguro. La responsabilidad que compartimos.* (A/59/565), de 2 de diciembre de 2004 [disponible en [http://www2.ohchr.org/spanish/bodies/hrcouncil/docs/gaA.59.565\\_Sp.pdf](http://www2.ohchr.org/spanish/bodies/hrcouncil/docs/gaA.59.565_Sp.pdf)].

<sup>974</sup> Sobre esta cuestión: Th. Pogge, *Hacer justicia a la humanidad*, México, D.F., FCE, 2009. Usar la matanza de bosnios musulmanes en Srebrenica para justificar la revocación de la no injerencia en los asuntos internos debería sonrojarse a quien en 2001 fue galardonado con el Premio Nobel de la Paz: tanto Annan como el gobierno de EEUU o la OTAN (merced a los servicios secretos alemanes, franceses y estadounidenses) sabían «lo que se había planeado hacer en Srebrenica». Y sin embargo, la “zona protegida” de la ONU en Bosnia oriental «había sido desarmada por las propias Naciones Unidas», por lo que quedó expuesta a la conquista serbia de Srebrenica. (Cfr. R. Garrabou, *El genocidio bosnio. Documentos para un análisis*, Madrid, Los Libros de la Catarata, 1996 [esp. pp. 90 y ss].) Ya Secretario General de la ONU, Annan mostró su pesar por la «tragedia de Srebrenica», que según él «atormentará nuestra historia para siempre». La «lección» que extrajo el ex responsable del mantenimiento de la paz en Bosnia-Herzegovina fue que la doctrina de *neutralidad* de la ONU en los conflictos internos debía darse por superada y, en su lugar, luchar «con todos los medios» contra tales actos «terroristas» (cf. <http://www.nytimes.com/1999/11/16/world/un-details-its-failure-to-stop-95-bosnia-massacre.html>). Estas declaraciones se hicieron en 1999, año de la guerra contra Kosovo. Pero digamos todavía, con Juan Ramón Capella, que el presunto «derecho de injerencia humanitaria» no constituye un desarrollo natural del derecho internacional: «es si acaso su discutible y vergonzante estado de necesidad, sobre el que caben pocas teorizaciones. Una injerencia decidida siempre al margen de las sociedades dejadas de lado, que resultan de hecho en cada caso sociedades sin voz ante la sociedad internacional. La injerencia “humanitaria” puede incluso ser otra cosa: intervención bélica *soi disant* “humanitaria”, como la que hubo de soportar Serbia a propósito de Kosovo, legitimada con datos falsos ante la opinión pública internacional». En este punto, Capella introduce la siguiente nota al pie: «Los supuestos 500.000 kosovares desaparecidos en abril de 1999, según el Departamento de Estado de EE.UU., se convirtieron en los supuestos 10.000 al final de la guerra, según el Foreign Office británico, para acabar en los 2.018 cadáveres reales encontrados por los funcionarios del Tribunal Internacional de La Haya (*Le Monde Diplomatique*, edición española, marzo de 2000, p. 12)». J.-R. Capella, “La globalización: ante una encrucijada jurídico-política”, en *Anales de la Cátedra Francisco Suárez*, vol. 39 (2005), p. 16.

Annan actuaba de acuerdo con los deseos de la *superpotencia*, a la que le debía el cargo, y no hizo ademán de impedirlo. De hecho, Clinton había prohibido que se hablara de genocidio. (El primero en usar esta expresión en el marco de la ONU, el entonces Secretario General Boutros Boutros-Ghali, no sería reelegido en 1997 por deseo expreso del gobierno estadounidense.) Entretanto, aquellas tres potencias vendían armas a Ruanda, país al que, tras el conflicto, se le exigió el pago de las deudas contraídas.

Y sin embargo, a pesar de estos indicios, *la responsabilidad de proteger* ha hecho fortuna también entre pensadores de la talla de Habermas. La idea básica es como sigue: cada país *debe* proteger a sus ciudadanos de «catástrofes que pueden evitarse»; si no puede o no quiere hacerlo (cosa sobre la que, para ambos casos, se juzga desde el exterior), esa responsabilidad *debe* ser asumida por «la comunidad de Estados». En la carta fechada en 26 de julio de 2002 dirigida al Secretario General por el Representante Permanente del Canadá ante las Naciones Unidas, se dice que «es de esperar que el informe abra nuevas vías para alcanzar al respecto un consenso internacional que se necesita desesperadamente»<sup>975</sup>. Desde entonces no se han escatimado esfuerzos para tratar de lograr tal *consenso*, y eso se nota en las apelaciones de este informe de 2004:

«Lo que se necesita hoy día es, ni más ni menos, un nuevo consenso entre alianzas que parecen estar a punto de desintegrarse, entre naciones ricas y naciones pobres, y entre pueblos sumidos en la desconfianza y separados por un abismo cultural que parece cada vez mayor. La esencia de ese consenso es sencilla: somos todos responsables de la seguridad de los demás. *Y la manera de poner a prueba ese consenso será mediante la acción*»<sup>976</sup> [cursivas añadidas].

Con estas premisas, que deben su fuerza arrebatadora a lo sucedido el 11 de septiembre de 2001 en Nueva York, el Grupo de alto nivel pudo sugerir –tres años después de la invasión de Afganistán y uno tras el inicio de la guerra de agresión contra Iraq- que las “instituciones de seguridad colectiva” tenían que adaptarse a «la naturaleza de las

---

<sup>975</sup> *La responsabilidad de proteger. Informe de la Comisión Internacional sobre Intervención y Soberanía de los Estados*, p. XII. (Disponible aquí: <http://www.un.org/es/comun/docs/?symbol=A/57/303>.)

<sup>976</sup> *Un mundo más seguro...*, loc. cit., p. 12.

nuevas amenazas»<sup>977</sup>, incluyendo, por un lado, tanto la «reacción» como la «prevención», y, por otro lado, «la fase de reconstrucción del país afectado una vez que cesen las hostilidades»<sup>978</sup>. El propio Secretario General, que dispuso la formación del Grupo para que fijara la vinculación conceptual entre *seguridad colectiva* y *responsabilidad de proteger* con la vista puesta en la rehabilitación del “derecho de injerencia humanitaria”<sup>979</sup>, presentó un informe en 2005 que seguía abriendo paso a la deriva intervencionista de la ONU abonada desde principios de siglo. En efecto, en el texto de Annan –al que dio en llamar *Un concepto más amplio de la libertad*– se supeditan derechos humanos, democracia y libertades fundamentales al “pilar” principal, *seguridad*, cosa que, en último término, tiene mucho que ver con el “mantenimiento del orden” y con la necesidad *imperiosa* de ganar el consenso<sup>980</sup>:

«En un mundo de amenazas y desafíos interconectados, interesa a todos los países dar una respuesta eficaz a todos ellos. Por eso la causa de una libertad más amplia sólo puede promoverse mediante una cooperación extensa, profunda y sostenida a nivel mundial entre los Estados. [...] En este momento definitorio de la historia debemos mostrarnos ambiciosos. Nuestra acción debe ser tan urgente como lo es la necesidad, y debe producirse a la misma escala. Debemos hacer frente inmediatamente a las amenazas inmediatas. Debemos aprovechar que existe un consenso sin precedentes sobre la forma de fomentar el desarrollo económico y

---

<sup>977</sup> Advierte Helena Torroja: «Lo que se pone en tela de juicio es la conveniencia de agrupar toda esta serie de amenazas en un mismo cajón titulado *paz y seguridad colectiva*, sin delimitar bien de qué se está hablando». “¿La reforma de las Naciones Unidas? Un problema de lenguaje”, en J. M. Beneyto y B. Becerril (dirs.), *Una nueva organización...*, ed. cit., p. 263.

<sup>978</sup> E. López-Jaoiste Díaz, “La nueva Comisión para la Consolidación de la Paz”, en *ibid.*, p. 92. Lo que esta autora celebra en su texto como mecanismo para consolidar la paz y el desarrollo en un país invadido oculta la realidad del negocio de la reconstrucción, tema profusamente trabajado por Naomi Klein en *La doctrina del shock...*, ed. cit. (Entre las corporaciones allí investigadas, vuelve a brillar con luz propia la Halliburton de Dick Cheney, que amasó ingente fortuna con la reconstrucción de la infraestructura petrolera iraquí destruida durante la ocupación.)

<sup>979</sup> El texto del Grupo de alto nivel, *Un mundo más seguro...*, ubica la “responsabilidad de proteger” en la sección dedicada a los “derechos humanos”, y no en “mantenimiento de la paz y seguridad colectiva”, de tal manera que, *por atención a los derechos humanos*, se pone en marcha, como en una pendiente resbaladiza, un mecanismo jurídico *ad hoc* que equipara seguridad a responsabilidad y por último a intervención. «Hay riesgos», dice Torroja, «pues ésta podría ser una medida que abriera la caja de Pandora de un ciclo de *intervención/asistencia/intervención* interminable por parte del Consejo de Seguridad, con la complicidad de la Asamblea General». H. Torroja Mateu, “¿La reforma de las Naciones Unidas?...”, en J. M. Beneyto y B. Becerril (dirs.), *Una nueva organización...*, ed. cit., p. 267.

<sup>980</sup> *Un concepto más amplio de la libertad: desarrollo, seguridad y derechos humanos para todos. Informe del Secretario General*, Doc. A/59/2005, de 21 de marzo de 2005. (Disponible aquí: <http://www.un.org/spanish/largerfreedom/contents.htm>.)



social del mundo, y debemos forjar un nuevo consenso sobre la forma de hacer frente a las nuevas amenazas»<sup>981</sup>.

El desliz *schmittiano* de estas exhortaciones, la urgencia por adaptar la normativa de la ONU a los deseos expresos de la *superpotencia*<sup>982</sup>, suponen, junto con la vindicación del Grupo de alto nivel de «poner a prueba ese consenso [...] mediante la acción», uno de los indicios más manifiestos de que ni el *consenso* en lo económico y social estaba tan afianzado como quería Annan, ni tampoco lo estaba el *consenso* en la política de seguridad de Naciones Unidas: «Ya es hora de dejar de lado los debates sobre el denominado “terrorismo de Estado”. El uso de la fuerza por los Estados está ya totalmente reglamentado por el derecho internacional. Y el derecho a resistir a la ocupación debe entenderse en su auténtico significado. No puede incluir el derecho a asesinar o mutilar deliberadamente a civiles»<sup>983</sup>. Y sin embargo, en la Conferencia de Barcelona del 27 de noviembre de 2005, los ministros de exteriores reunidos en torno a la elaboración de un “Código de conducta para la lucha contra el terrorismo” toparon de nuevo con las protestas de los representantes de aquellos países (*no-occidentales*) que más sufren la ocupación militar y que apelan a la legitimidad de la reacción armada.

Sobre las muy divergentes formas de acercarse al fenómeno del *terrorismo*, y al hilo de su propuesta de «traducir» a un «lenguaje común» los vínculos de «Occidente en su trato con otras culturas», comentaba Habermas en diciembre de 2001: «Después del 11 de septiembre *se me ha preguntado* con frecuencia si, de cara a semejantes fenómenos de violencia, no queda en ridículo toda la concepción de la acción orientada a la

---

<sup>981</sup> *Un concepto más amplio de la libertad... loc. cit.*, párr. 18 y 23, pp. 6 y 7, respectivamente.

<sup>982</sup> «Si bien los Estados Unidos tratarán permanentemente de lograr el apoyo de la comunidad internacional, no dudaremos en actuar solos si es necesario, para ejercer nuestro derecho a la autodefensa, actuando con anticipación contra tales terroristas, para evitar que hieran a nuestro pueblo y a nuestro país. [...] A mayor amenaza, mayor es el riesgo de la inacción, mayor el motivo para emprender una acción anticipada para defendernos, aun si no hay absoluta certeza acerca del momento y el lugar del ataque enemigo. [...] Estaremos *preparados para actuar* separados (de amigos y socios) cuando lo requieran nuestros intereses y nuestras responsabilidades únicas» [cursivas añadidas]. Tomado de la *National Security Strategy* de EEUU, de marzo de 2006, en cita de Sheldon Wolin, *Democracia S. A...*, ed. cit., p. 136. Es también revelador del carácter asumido por la normativa de la ONU en materia de *seguridad* el hecho de que EEUU hubiera propuesto justamente la expresión *preparados para actuar* a efectos de paliar el descrédito de las “intervenciones humanitarias”. Seguramente porque tal cosa habría sido demasiado explícita, los encargados de modular la *reforma intervencionista* de la ONU para acercarla a la órbita estadounidense optaron finalmente por la ya considerada “responsabilidad de proteger”.

<sup>983</sup> *Un concepto más amplio de la libertad..., loc. cit.*, párr. 91, p. 29.

comprensión, tal como la he desarrollado en la *Teoría de la acción comunicativa*»<sup>984</sup>. La respuesta de Habermas es negativa:

«Por supuesto, toda teoría viene determinada por la evidencia empírica, pero los esquemas conceptuales de las teorías generales son explicativos a un nivel tan elevado de abstracción que el control desde la evidencia empírica resulta demasiado vago. La elección del modelo interpretativo no sólo puede justificarse en términos de evidencia empírica (si funciona o no), sino también por una evaluación de las herramientas teóricas. La cuestión de si la teoría de la acción comunicativa que yo empleo puede sostenerse debe evaluarse en función de diferentes tipos de evidencia»<sup>985</sup>.

Todavía podríamos sentirnos tentados de preguntarle a Habermas por qué razón, entonces, desecha la crítica marxiana de la economía política con el reiterado argumento según el cual aquella *teoría* no encontró (o perdió) a sus destinatarios. De todos modos, la evaluación de las herramientas teóricas de Habermas debería justificarnos a nosotros para señalar ahora que su defensa del intervencionismo militar como *pre-condición* para establecer un *orden* cosmopolita se hace cómplice de la “industria de la muerte”, en un contexto *retórico* (el de la llamada *globalización*) donde, para *pensar* la justicia, hay que asumir el marco político-militar que ha propiciado la “guerra contra el terrorismo”.

---

<sup>984</sup> G. Borradori, “Fundamentalismo y terror...”, en id., *La filosofía en una época de terror...*, ed. cit., p. 66 [cursivas añadidas]. En febrero de 2004 el diario *Le Monde diplomatique* publicó un extracto (“Entretiens avec deux grands intellectuels sur le “concept” du 11 septembre 2001 – ‘Qu’est-ce que le terrorismo?’”) de la traducción francesa de este volumen (G. Borradori, *Le “concept” du 11 septembre. Dialogues à New York (octobre-décembre 2001) avec Jacques Derrida et Jürgen Habermas*, París, Galilée, 2004), donde se lee: «Depuis le 11 septembre, je ne cesse de me demander si [...]», lo que da a entender que es el propio Habermas quien cuestiona su propia teoría (aquí el enlace: <https://www.monde-diplomatique.fr/2004/02/HABERMAS/11007>). Esto ha dado pie a que autores como Daniel Bensaid (véase el Prefacio para la edición brasileña de su obra *Los irreductibles*, disponible aquí: <http://danielbensaid.org/Les-Irreductibles-sept-ans-apres?lang=fr>) hayan encontrado ocasión de señalar la eventual “admisión de un fracaso” por parte del filósofo. Sin embargo, el original inglés dice así: «I have often been asked whether or not, in light of this violent phenomenon, the whole conception of “communicative action” I developed in my theory has been brought into disrepute». G. Borradori, *Fundamentalism and Terror. A Dialogue with Jürgen Habermas*, en G. Borradori, *Philosophy in a Time of Terror. A Dialogue with Jürgen Habermas and Jacques Derrida*, The University of Chicago Press, Chicago/London, 2003, p. 35 [cursivas añadidas]. De modo que, a diferencia de la francesa, la versión castellana no distorsiona las palabras de Habermas, para quien «la espiral de la violencia comienza», entonces y siempre, «con una espiral de la comunicación perturbada». G. Borradori, *op. cit.*, pp. 66 y s.

<sup>985</sup> J. Habermas, *La ética del discurso y la cuestión de la verdad*, ed. cit., pp. 48 y s.

«La llamada “globalización” –escribe Zolo- no es un proceso espontáneo de unificación del mundo gracias a las leyes del mercado, según afirma la retórica neoliberal de Occidente. Los intereses vitales de los países industriales se han vuelto más vulnerables en ámbitos como el acceso a las fuentes energéticas, la seguridad del tráfico marítimo y aéreo, la estabilidad de los mercados financieros y el control de la fabricación de armas químicas, biológicas y nucleares. La globalización necesita robustas prótesis militares: si las potencias occidentales hacen un uso preventivo de la fuerza en la guerra global contra el terrorismo, es por la sencilla razón de que el terrorismo es inevitable»<sup>986</sup>.

La teoría comunicativa de Habermas asume como parte articulada del *consenso cosmopolita* la intervención militar *occidental* cuando la comunicación está «distorsionada». Pero esa forma de *salvar* el dilema del liberalismo en el ámbito global le da otra vez la razón tanto a Carl Schmitt como a su predecesor intelectual, Hobbes.

«El asunto es aquí más complicado –dice Habermas- porque se trata de naciones, formas de vida y culturas distintas que están separadas entre sí por grandes distancias desde el origen, es decir, que son extrañas entre sí. [...] En el tráfico internacional, del derecho, ese instrumento de la domesticación de la violencia, desempeña un papel relativamente débil. Y en las relaciones interculturales el derecho crea, en el mejor de los casos, el marco institucional para intentos del entendimiento formal, para la conferencia vienesa sobre los Derechos Humanos de las Naciones Unidas, por ejemplo. Encuentros formales de ese tipo no pueden por sí mismos romper la espiral de la construcción de estereotipos, por más importante que sea a muchos niveles el discurso intercultural sobre la controvertida interpretación de los Derechos Humanos. La apertura de una mentalidad funciona mejor a través de la liberalización de las relaciones, de la descarga de la presión y

---

<sup>986</sup> D. Zolo, *Terrorismo humanitario*, ed. cit., p. 100. «La industria de la muerte colectiva –añade- se ha vuelto más floreciente y rentable que nunca. [...] el uso de las armas depende cada vez más de las decisiones que toman *ad libitum* las grandes potencias según sus conveniencias estratégicas. Se dictan sentencias de muerte colectiva con la más absoluta impunidad contra miles de personas que no son responsables de ningún ilícito penal ni de ninguna culpa moral. En el mercado de la muerte el valor de cambio de la vida humana cada vez está más diversificado entre las personas ricas y civilizadas, en su gran mayoría occidentales, y las personas pobres y no civilizadas que viven en el subsuelo del mundo. En estas guerras, desatadas en nombres de valores universales, no se ejerció ninguna limitación “humanitaria” de los instrumentos bélicos. Antes al contrario, las “guerras humanitarias” han servido, sobre todo a Estados Unidos, para experimentar nuevos armamentos, cada vez más perfeccionados y devastadores. En todos estos casos el terrorismo de los agresores se ha justificado a sí mismo –y ha sido justificado- en nombre de la paz global, de la lucha contra el terrorismo global y sobre todo de la defensa de los derechos humanos». *Ibid.*, pp. 21 y s.

del miedo. En la práctica comunicativa cotidiana se tiene que formar un capital de confianza. Sólo después puede propagarse una ilustración amplia y efectiva en los medios, las escuelas y las casas paternas. Esa ilustración debe estar asentada en las premisas de la propia cultura política»<sup>987</sup>.

Tomar como premisa, en este contexto, la “propia cultura política” es tanto como suscribir la tesis de Rawls según la cual las sociedades no-liberales o *indecentes* son incapaces, *por sí solas*, de abrirse a la *necesaria democratización* (necesaria, se entiende, para la reproducción social, económica y cultural de la modernidad capitalista). Habermas no parece tener en cuenta lo que viene implicado en la deriva que ha tomado desde 1990 este entramado de poder que Danilo Zolo denomina críticamente “Cosmópolis”<sup>988</sup>, y por ello estima no sólo que la situación cosmopolita es ya una realidad rastreable en la práctica de los Estados, sino que el instrumental de su *teoría comunicativa* sigue arrojando luz sobre las condiciones de un consenso global: «El núcleo decisionista del poder político se licua de nuevo en el crisol del flujo comunicativo de las negociaciones y los discursos transnacionales. Los Estados ya no se pueden entender exclusivamente como sujetos soberanos y contratantes; en ocasiones actúan incluso como miembros de la comunidad internacional»<sup>989</sup>. El único “déficit” que Habermas observa en estos procesos *pro-consensuales* continúa teniendo que ver con la escasa o nula inclusión de los ciudadanos en los *mecanismos de legitimación* del poder (una Unión Europea *todavía* no reformada políticamente es su caso ejemplar). En tal sentido, él aboga por una «transnacionalización de la democracia»:

«Formas de legitimación, supuestamente débiles, aparecen ahora bajo una nueva perspectiva. Así, por ejemplo, una participación institucionalizada de las organizaciones no gubernamentales en las deliberaciones del sistema internacional

---

<sup>987</sup> G. Borradori, “Fundamentalismo...”, en *id.*, *La filosofía en una época de terror...*, ed. cit., p. 67.

<sup>988</sup> El *nuevo orden internacional* ya había sido concebido por EEUU en 1990 como «una nueva estrategia para la paz universal», con la que «reinterpretar el papel de las Naciones Unidas y otras organizaciones internacionales» a su antojo: «Esta situación [que “garantizar la paz” recaiga en una sola superpotencia] no cuenta con ningún precedente moderno. Desde por lo menos la paz y el tratado de Westfalia nunca ha habido un estado que, por sí solo, haya gozado de una posición de hegemonía mundial tan pronunciada. En el centro del sistema planetario de Cosmópolis no hay más astros que una estrella solitaria. Ahora, inevitablemente, el esquema de una paz universal tendrá que coincidir con la estrategia de la preservación del *statu quo* que la superpotencia victoriosa considere idóneo para la protección de sus propios “intereses vitales” como única superpotencia» D. Zolo, *Cosmópolis...*, ed. cit., pp. 51 y s.

<sup>989</sup> J. Habermas, “Claves para el derecho y el Estado de derecho democrático en términos de teoría del discurso (2013)”, en *id.*, *En la espiral de la tecnocracia*, ed. cit., pp. 64 y s.

de negociaciones aumentaría la legitimación de los procedimientos en la medida en que, por esta vía, se lograra hacer transparentes para las opiniones públicas nacionales procesos de decisión transnacional de nivel intermedio y acoplarlos, de este modo, a los procesos de decisión que tienen lugar a nivel nacional. Bajo las premisas de la teoría del discurso, también es interesante la propuesta de dotar a la organización mundial con el derecho de exigir en cualquier momento, acerca de temas importantes, la realización de un referéndum. De esta forma, como sucede en el caso de las conferencias al máximo nivel de la ONU sobre el medio ambiente, sobre la igualdad de derechos de la mujer, sobre las interpretaciones discutibles de los derechos humanos, sobre la pobreza mundial, etc., podría forzarse, como mínimo, una consideración de las materias susceptibles de regulación que, sin una escenificación ante la opinión pública, no serían percibidas como tales y no llegarían, por lo tanto, a ninguna agenda política»<sup>990</sup>.

Ya hemos observado que la *deriva intervencionista* de la ONU responde a la voluntad de la única superpotencia; también hemos visto qué se esconde detrás de toda *exportación de la democracia*, por expresarlo de nuevo con Canfora. Habermas, por su parte, ha podido contemplar, justamente a raíz del 11 de septiembre de 2001, el riesgo que supone dejar en manos de EEUU la *decisión* última acerca de cómo superar ese otro *dilema* del que es juez y parte el propio gobierno estadounidense. «En el curso de una tal revisión de su propia imagen», dice nuestro autor, «Occidente podría, por ejemplo, aprender qué es lo que tendría que cambiar en su política si quiere ser percibido como un poder de configuración civilizadora. Sin una domesticación política del capitalismo sin fronteras no se le puede salir al paso a la devastadora estratificación de la sociedad mundial»<sup>991</sup>. Las razones de Habermas para volver la mirada hacia Europa tras el viraje *abiertamente* imperialista de los EEUU post-11/S en parte tienen que ver con ello, pero sólo en parte. «Este proyecto», dice Habermas en relación a su propuesta de *transnacionalizar la democracia*, «toca la relación entre política y mercado y sale al paso de una previsible resistencia política por parte del liberalismo económico. Sin embargo, también topa con el escepticismo de observadores académicos. En este sentido, quizá pueda la teoría del discurso contribuir a superar el obstáculo de los

---

<sup>990</sup> J. Habermas, “La constelación posnacional...”, en *id.*, *La constelación posnacional*, ed. cit., p. 144.

<sup>991</sup> G. Borradori, “Fundamentalismo...”, en *id.*, *La filosofía en una época de terror...*, ed. cit., p. 68.

hábitos de pensar “concretísticos”»<sup>992</sup>. Veamos ya cómo prefigura el filósofo y sociólogo alemán esa última *abstracción* que culmina en la Unión Europea, último refugio que parece poder asistir a su pretensión de consenso cosmopolita (*Occidental*).

### 2.3.3. La UE como motor civilizador de Occidente.

#### 2.3.3.1. La estrategia de Habermas para la Unión Europea.

Según Habermas, «el unilateralismo hegemónico de Estados Unidos ha reforzado entre nosotros la convicción de que Europa debe aprender a hablar en el mundo con una sola voz»<sup>993</sup>. El proyecto de una unificación *política* europea, que Habermas viene apoyando públicamente en las últimas décadas, parece haber cobrado mayor impulso tras el 11 de septiembre de 2001 y la subsiguiente “guerra global contra el terror”. Así es, al menos, para nuestro autor, quien argumenta que cualquiera que «conciba el proceso de globalización económica y la situación política mundial desde el 11 de septiembre como un reto para el desarrollo de formas de “gobernar más allá del Estado nacional” verá a la Unión Europea más bien en el papel estratégico de un *global player*. En tal caso, lo más lógico es querer que se refuerce la capacidad de acción colectiva de Europa en su conjunto»<sup>994</sup>. No en todos sus textos es tan explícito en su reconocimiento de que la economía capitalista mundializada va de la mano de la *política exterior* de los principales protagonistas globales (que, no en vano, lo son tanto desde el punto de vista económico como político-militar), factores ambos que hay que corregir desde un *punto de vista* que ya es *más estratégico que moral*. Porque, en efecto, si tanto dependiera el “sistema de la técnica” de una *evolución* que a su vez se autorregulara inteligentemente (institucionalmente) merced a elementos socio-comunicativos insertos “cuasi-transcendentalmente” en la moral de los participantes, en tal caso no sería necesario abogar por la «formación de una identidad» europea que ejerciera de cierto contrapeso a tenor de los acontecimientos *históricos* recientes. Aquí queda definitivamente claro que *la pretendida voluntad de consenso* necesita la ayuda del *teórico implicado* quien, para

---

<sup>992</sup> J. Habermas, “Claves para el derecho...”, en *id.*, *En la espiral de la tecnocracia*, ed. cit., p. 66.

<sup>993</sup> J. Habermas, “Reticencias germano-polacas”, en *id.*, *El occidente escindido*, ed. cit., p. 69.

<sup>994</sup> J. Habermas, “¿Es necesaria la formación de una identidad europea? ¿Y es posible?”, en *Ibid.*, p. 77.

hacer valer su propio programa, interpela a su *público* (esto es, tanto a los gobiernos como a los ciudadanos de “Occidente”) para que asuma las premisas de un análisis *post-metafísico* y *post-nacional* de la modernidad (por supuesto, capitalista) en curso.

«La cuestión –dice Habermas con la misma *vocación de círculo* que acompaña a todo constructivismo- no es si “existe” una identidad europea, sino si los foros nacionales pueden abrirse unos a otros de tal modo que pueda desarrollarse la dinámica propia de una formación común de la opinión y la voluntad políticas en torno a temas europeos. [...] el aumento de confianza no es sólo la consecuencia de la formación común de la opinión y la voluntad políticas, sino también su condición»<sup>995</sup>.

Pero para que esa *confianza* opere como *condición de posibilidad* de un consenso primariamente europeo antes cabe imaginar un escenario en que esa confianza basada en una identidad común pueda darse. Habermas no argumenta demasiado acerca de las dificultades para hallar tal acercamiento cultural-identitario entre, por seguir con su ejemplo, un portugués y un sueco (o un danés, o un letonio, etc.). Más bien, parece dar por hecho que los mismos procesos que, según el relato de Weber, se aplicaron en otorgar al protestantismo la patente *racionalizadora* de la economía y las instituciones modernas servirán ahora para lograr lo que los europeos no han comprendido aún. En efecto, si aprobamos ese armazón conceptual de tintes kantianos, tenemos que validar la premisa mayor: si en el plano estatal era *necesario* asumir un *sistema* económico basado “inteligentemente” en la oportuna compensación de las desigualdades, ahora, en el plano inter-estatal de la Unión Europea es necesario *aceptar* de nuevo ese modelo para tratar de (re)establecer las condiciones del consenso occidental-cosmopolita:

«En el marco del Estado nacional europeo surgió entre los ciudadanos una solidaridad abstracta, mediada jurídicamente. [...] La imagen de la historia nacional se construyó con la ayuda académica de historiadores y etnólogos, de juristas, lingüistas y expertos en literatura; se introdujo soterradamente en los procesos educativos a través de la escuela y la familia, se difundió a través de los medios de comunicación de masas, y mediante la movilización de los reclutas obligados a hacer el servicio militar quedó anclada en la mentalidad de

---

<sup>995</sup> *Ibid.*, p. 83.

generaciones enteras entusiastas de la guerra. En general transcurrió casi un siglo hasta que este proceso hubo penetrado en toda la población. Es evidente que sólo en la estela de este particularismo étnico-nacional ampliado se crearon también los vínculos igualitarios a los principios universalistas del Estado democráticamente constituido. Ahora bien, la fusión de estos dos elementos (nacionalismo y republicanism), característica del Estado nacional, se ha relajado, y no sólo en Alemania, tras dos guerras mundiales y tras los excesos del nacionalismo radical. De ahí que, al abordar la cuestión de la posible ampliación de la solidaridad del Estado nacional, debamos tener en cuenta las transformaciones de la solidaridad ciudadana que han tenido lugar en las últimas décadas»<sup>996</sup>.

Las presuntas transformaciones de las últimas décadas sólo pueden dar en ampliación de la solidaridad si se acepta el *atlantismo* de Habermas, es decir, si se comparte su fe en la práctica de aquellos países cuya «prótesis militar» ha propiciado y salvaguardado la mundialización de la economía capitalista. Ellos son, *mutatis mutandis*, los equivalentes funcionales de los *propietarios* que se beneficiaban de la estructura habermasiana del *consenso* en el ámbito doméstico-estatal. Es a estas entidades geopolíticas a quienes la ciudadanía tiene que *legitimar* por abajo *como si* hubiera formado parte en la configuración de su diseño estratégico global. La diferencia más destacada, como antes decíamos, y que depende más de una visión *político-realista* que de un normativismo propio del universalismo moral, consiste en que no cabe esperar su plasmación en un Estado mundial, sino, acaso, en la comunión de intereses entre EEUU y la UE. Zolo destaca a este respecto «la relación entre el proceso de unificación europeo y la fuerte influencia que ejerce Estados Unidos sobre este proceso desde hace décadas». Y añade:

«Conseguir un mundo menos violento, despiadado y discriminador pasa probablemente (también) por la “secesión europea” de su actual lealtad y subordinación atlántica. [...] Personalmente, no tengo la menor duda de que la tarea principal de un movimiento pacifista europeo realmente “nuevo” y “político” es mostrar que una Europa liberada del agobiante abrazo atlántico, una Europa “secesionista” y por lo tanto menos occidental, más “oriental” y sobre todo más mediterránea, podría poner coto a la supremacía de Estados Unidos»<sup>997</sup>.

---

<sup>996</sup> *Ibid.*, pp. 79 y s.

<sup>997</sup> D. Zolo, *Terrorismo humanitario...*, ed. cit., p. 66.



Para Habermas, en cambio, se trata de restablecer los lazos que unen *al Occidente que son EEUU y la UE*. Pero la imagen que tiene de la Unión Europea nuestro filósofo tampoco dista demasiado de su proyección del consenso estatal entre propietarios y no-propietarios, es decir, entre quienes gozan de mayores ventajas y quienes resultan al respecto más desfavorecidos (sin que en ningún caso se cuestionen las raíces históricas de tal situación ni su legitimidad): hay que lograr un acuerdo entre desiguales sin cambiar aquellas reglas del juego que reproducen tal desigualdad. El consenso, pues, en el escenario de la Unión Europea pasará por la asunción de un *núcleo* que «lleve la delantera» y una *periferia* que sepa otorgarle la legitimidad pertinente al tiempo que, presumiblemente, recibe compensaciones por ello: «De este callejón sin salida sólo se sale por una “Europa a varias velocidades” que se entrecruzan en muchos puntos»<sup>998</sup>.

«El proyecto “impulsor” –dice Habermas- de plantear en serio una política exterior común dotada de fuerza simbólica y capaz de configurar una mentalidad, y que por otra parte pudiese institucionalizarse fácilmente, debería partir de Francia, Alemania y los Estados del Benelux. Ante todo, habría que cortejar a Italia y España. Por el momento el problema no es la población, sino los gobiernos. Quizás el gobierno griego estaría abierto a un proceso conjunto»<sup>999</sup>.

Cabría dar por sentado que, mejor o peor, nuestro autor habla aquí como un *estratega* y no como un teórico moral, ni siquiera como un sociólogo. Pero como un *estratega* empeñado en construir la casa por el tejado: «Las innovaciones no tienen lugar si las élites políticas no encuentran también eco en las orientaciones valorativas *previamente reformadas* de sus pueblos. [...] la pregunta decisiva es si en las sociedades civiles, y en las opiniones públicas políticas de las sociedades de gran formato –en Europa y en la República Federal-, puede llegar a desarrollarse una conciencia cosmopolita, hasta cierto punto una conciencia cosmopolita de solidaridad obligatoria»<sup>1000</sup>. Se diría, de entrada, que Habermas está dispuesto a introducirse en un nuevo callejón sin salida

---

<sup>998</sup> J. Habermas, “Reticencias germano-polacas”, en *id.*, *El occidente escindido*, ed. cit., p. 69.

<sup>999</sup> J. Habermas, “¿El núcleo europeo como contrapoder? Aclaraciones”, en *ibid.*, p. 57.

<sup>1000</sup> J. Habermas, “La constelación posnacional...”, en *La constelación posnacional*, ed. cit., p. 145.

(¿cómo lograr que la solidaridad sea *obligatoria*? ¿Cómo *reformar* las orientaciones valorativas de los pueblos europeos? ¿*Quién* habrá de *decidir* por ellos?). Y parece que la respuesta está, una vez más y en contra de los postulados (o cláusulas de prudencia) que aquí y allá sazonan su teoría de la acción comunicativa, en *la clase dirigente*:

«El escenario de Bruselas –decía Habermas acerca de la «Cumbre constitucional» de 2003- acaba de mostrarnos cómo una Europa que se ha vuelto ingobernable podría desmoronarse atenazada por Gran Bretaña, España y Polonia. Hasta ahora el Consejo Europeo nunca había permitido con tanta ligereza que fracasase un proyecto tan importante. Y al absurdo despliegue de egoísmos nacionales en Bruselas sigue ahora el chantaje que se hacen unos a otros con los presupuestos. Este resultado fatal no ha sido provocado por quién sabe qué planes del núcleo europeo, sino precisamente por el enérgico intento de que la Europa de los veinticinco mantenga el mismo paso. [...] Para hacer creíble la idea de que el núcleo europeo es un proyecto de transición que por su propio interés mantiene abiertas las puertas a todos los demás, ahora hay que separar nítidamente las cuestiones de política constitucional de las decisiones acerca de la distribución, la cuantía y el empleo de los recursos económicos comunes. Sólo cuando desaparezcan la crispación y la desconfianza podrá mostrarse en la práctica que llevar la delantera no significa excluir»<sup>1001</sup>.

### **2.3.3.2. Hay consenso en las filas del capitalismo occidental.**

En todos los campos en que pone a prueba su *voluntad de consenso*, Habermas pide aceptación y olvido de aquello que, sin embargo, imprime movimiento a esa misma modernidad que al parecer hay que incorporar; de ahí sus permanentes decepciones (como en el caso de la cita, donde, sin ir más lejos, omite que el fracaso de la «Cumbre» que votaba el reparto del voto para el proyecto de constitución europea tuvo que ver también con el rechazo del *núcleo* franco-alemán a las propuestas de España y Polonia), y de ahí también el hecho de que durante décadas y décadas no se haya salido del guión:

---

<sup>1001</sup> J. Habermas, “Reticencias germano-polacas”, en *íd.*, *El occidente escindido*, ed. cit., p. 69 y s.

«Como se puede ver en el desarrollo del Estado social, las expectativas de solidaridad pueden convertirse en exigencias jurídicas. Aún hoy es una cuestión de solidaridad y no de derecho establecer con cuánta desigualdad quieren vivir los ciudadanos de una nación próspera. No es el Estado de derecho el que frena el aumento del número de jóvenes en paro, de los parados de larga duración y de los empleos precarios, de los ancianos que no pueden sobrevivir con sus pensiones o de las empobrecidas madres solteras que dependen de comedores sociales. Solo la política de un legislador que sea sensible a las exigencias normativas de una sociedad civil democrática puede convertir en derechos sociales las exigencias de solidaridad de los marginados o de sus defensores»<sup>1002</sup>.

Así las cosas, resulta cuando menos dudoso confiar en la magnanimidad de una estructura europea dirigida por un *núcleo* que ha mostrado (tanto éste como aquélla) una fiel adhesión al modelo económico-político surgido del neoliberalismo. En este punto crucial, el *Occidente que son EEUU y la UE* no está «escindido»:

«La novedad de la construcción política de “Europa” ha producido el aumento en Bruselas de dos importantes exportaciones estadounidenses: las agencias y consultorías de relaciones públicas/asuntos públicos, y los *think-tanks* de las grandes empresas... Las agencias de relaciones públicas han olfateado el gran negocio escondido en la compleja burocracia de Bruselas, y ofrecen lobby, relaciones públicas, compilación de información, contactos con los medios de comunicación y servicios de consultoría a las grandes multinacionales y sus grupos de presión. Más aún, la industria de las relaciones públicas está especializada en la transformación, manipulación e incluso creación de información e imagen en beneficio de sus clientes, las multinacionales. Los *think-tanks* financiados por grandes empresas, al promocionar varios aspectos de la unificación Europea ante los reguladores, los medios de comunicación y la opinión pública, también juegan un papel importante a la hora de decidir la agenda política»<sup>1003</sup>.

Según el Corporate Europe Observatory (CEO), las autodenominadas «consultorías de *lobby*» saben bien con quién hablar y para qué, cómo argumentar, cómo poner en

---

<sup>1002</sup> J. Habermas, “Un alegato a favor de la solidaridad europea”, en *id.*, *En la espiral de la tecnocracia*, ed. cit., pp. 87 y s.

<sup>1003</sup> B. Balanyà et al., *Europa, S. A. La influencia de las multinacionales en la construcción de la UE*, Barcelona, Icaria, 2002, p. 33.

contacto a las multinacionales con la legislación que circula continuamente entre la Comisión, el Parlamento, el Consejo y los diversos comités de la UE, y ofrecen la información “adecuada” a las empresas propiamente ocupadas en el *lobby*. Entre tales consultorías, destaca la Mesa Redonda Europea de Industriales (ERT, por sus siglas en inglés<sup>1004</sup>), que desde principios de siglo ha inducido el cambio gradual de la legislación comunitaria en beneficio de las grandes empresas transnacionales, ha impulsado la globalización neoliberal desde las instancias de la propia UE con los consiguientes planes de ajuste estructural típicos del Fondo Monetario Internacional y del Banco Mundial y que, en su caso, afectan a los países de la Europa Central y del Este que poco a poco van formando parte de la Unión. El papel de la ERT en Europa se concreta en otro objetivo, en absoluto secundario, que consiste en procurar que la UE «funcione como un sistema económico integrado con *un solo centro global de decisión*»<sup>1005</sup>.

Habermas estima que, para paliar los efectos negativos que «una competencia desreguladora por la bajada de los costes» tiene sobre los estándares sociales, cabe imaginar una alternativa política *reguladora* en el seno de la Unión Europea, capaz de «influir en los procesos redistributivos». «Políticas de gran importancia de este estilo», añade el filósofo y sociólogo alemán, «siempre fueron imaginables dentro de la Unión Europea, la cual, a pesar de su composición multinacional y el importante papel de los gobiernos nacionales, siempre ha tenido una cierta *calidad estatal*»<sup>1006</sup>. Es digno de mención que, según el propio Habermas y como anotábamos en el apartado anterior, el Estado social pudo tener un éxito histórico relativo merced a la situación de bonanza generada durante la segunda posguerra mundial (cuyos condicionantes apenas ha querido esbozar). Y sin embargo, en este nuevo escenario presumiblemente *posnacional*, sigue creyendo que es posible erigir a Europa en conjunto como un *global player* que ponga coto al capitalismo *desembridado* de la globalización neoliberal:

«La alternativa política a una Europa del mercado tal como la propugnan los neoliberales puede ser defendida, frente a las previsibles objeciones económicas, con el argumento de que el espacio económico europeo, a causa de su tupida

---

<sup>1004</sup> Para más información acerca de las empresas representadas en la Mesa puede consultarse la web: <https://www.ert.eu/>.

<sup>1005</sup> B. Balanyà et al., *Europa, S. A...*, ed. cit., p. 40.

<sup>1006</sup> J. Habermas, “La constelación posnacional...”, en *id.*, *La constelación posnacional*, ed. cit., p. 137.

combinación regional de comercio e inversiones directas, disfruta, como totalidad, de una comparativamente alta independencia de la competencia global»<sup>1007</sup>.

La razón última de su programa parece estar entonces en una consideración netamente geopolítica que, como hemos visto, depende del intercambio coyuntural de posiciones entre los integrantes de lo que nuestro autor sigue apreciando como *occidental*:

«Un régimen político de este tipo reportará a Europa ventajas al mejorar su posición dentro de la competitividad global, y reforzará su posición frente a otras naciones debido a su más amplia dimensión tanto geográfica como económica. [...] los acuerdos políticos de este tipo son una condición necesaria para una recuperación de la política frente a las fuerzas de la economía globalizada. Con cada nuevo régimen supranacional se reduce el número de los actores políticos y se llena el club de los pocos actores *capaces de una acción global*, presuponiendo que exista la correspondiente voluntad política, mediante acuerdos vinculantes acerca de las condiciones marco de la economía mundial»<sup>1008</sup>.

Su filosofía se ha olvidado de *vigilar* la modernidad *occidental*-capitalista; o quizás la *vigila* demasiado y por ello quisiera sentar las bases de su reproducción a escala global:

«Mucho más difícil que el acuerdo de los Estados europeos para crear su unión política es conseguir el consenso suficiente en torno a un proyecto de orden económico mundial que no se agotara en la creación e institucionalización jurídica del mercado, sino que introdujera elementos para una formación de la voluntad política a escala mundial que garantizara una domesticación de los costes sociales no deseados de un mercado globalizado. En vista de que el Estado nacional se ha visto desbordado en sus capacidades por una economía globalizada, se impone *in abstracto*, por así decirlo, sin conocimientos prácticos, una alternativa, a saber: la transferencia a instancias supranacionales de las funciones que hasta ahora había asumido el Estado social en un marco nacional»<sup>1009</sup>.

---

<sup>1007</sup> *Ibid.*, p. 129.

<sup>1008</sup> J. Habermas, “¿Aprender de las catástrofes?...”, en *ibid.*, p. 75.

<sup>1009</sup> *Ibid.*, pp. 75 y s.

Pese a las dificultades y al carácter estratégico del programa *transnacional* habermasiano, no hay que perder de vista que éste sigue fundándose en su *teoría*:

«Nadie persigue por gusto una utopía, y menos todavía hoy, cuando todas las energías utópicas parecen haberse agotado definitivamente. La idea de una política que recupere su primacía sobre los mercados ni siquiera ha llegado a plasmarse como “proyecto”, y no existen tampoco dentro de las ciencias sociales esfuerzos teóricos que vayan en esta dirección. Tal proyecto debería al menos proporcionarnos ejemplos de un posible equilibrio de intereses exigible a todos los participantes, así como el esbozo de procedimientos y prácticas adecuados para este fin. Es comprensible la resistencia de las ciencias sociales ante un proyecto de régimen político transnacional que transforme toda política en una política interior mundial. Sobre todo si tenemos en cuenta que un proyecto como éste tendría que justificarse a partir de la actual constelación de intereses de los Estados y sus respectivas poblaciones y ser llevado a cabo por poderes políticos independientes. De una sociedad mundial estratificada, con interdependencias asimétricas entre países desarrollados, países en vías de desarrollo y países subdesarrollados, parece que resulta una irreconciliable contraposición de intereses. Pero este punto de vista solamente es correcto mientras no exista un procedimiento institucionalizado de formación de una voluntad política transnacional que lleve a los actores con capacidad de acción global a ampliar sus puntos de vista hasta llegar al punto de vista de una *global governance*»<sup>1010</sup>.

Habermas sostiene que «existe una relación conceptualmente estrecha entre “justicia política” y “solidaridad”»<sup>1011</sup>. Por nuestra parte, estamos ya en condiciones de traducir esa aseveración en los siguientes términos: ampliar *solidariamente* el punto de vista de «los actores con capacidad de acción global» significa que la *justicia en la era de la globalización* debe ocuparse únicamente de *cuestiones de justicia política*, esto es, de las «cadenas de legitimación de la participación democrática de los ciudadanos»<sup>1012</sup>, lo que a su vez significa que no caben consideraciones *materiales*, económicas, en la «progresiva constitucionalización del derecho internacional»:

---

<sup>1010</sup> *Ibid.*, pp. 76 y s.

<sup>1011</sup> J. Habermas, “Un alegato a favor de la solidaridad europea”, en *id.*, *En la espiral...*, ed. cit., p. 88.

<sup>1012</sup> J. Habermas, “Constitucionalización del derecho...”, en *id.*, *El occidente escindido*, p. 172.

«En el escenario geopolítico, los Estados siguen siendo los actores más importantes, los que deciden en última instancia. Deben compartir ese espacio con *global players* de tipo no estatal, como las corporaciones multinacionales y las organizaciones no gubernamentales, que realizan su propia política en el medio del dinero o la influencia [*poder*]. Pero sólo los Estados disponen de los recursos de control que son el derecho y el poder legítimo. Incluso si los actores no estatales satisfacen por la vía de la legislación privada la necesidad de regulación de sistemas funcionales que traspasan las fronteras (por ejemplo, los mercados en conexión con los despachos de abogados que trabajan a nivel internacional), de ahí no surge “derecho” si no aplican estas regulaciones los Estados nacionales, o los órganos de una comunidad supraestatal, pero constituida políticamente. Por un lado, los Estados nacionales pierden competencias (por ejemplo, los controles de los recursos fiscales de empresas que son locales, pero que operan internacionalmente). Pero, por otro lado, ganan espacios de acción para un nuevo tipo de influencia política. Cuanto más rápidamente aprenden a insertar sus intereses nacionales en los nuevos canales de una forma de “gobernar más allá de los gobiernos”, antes pueden sustituir las formas tradicionales de la presión diplomática y la amenaza militar por formas “blandas” de ejercer el poder. [...] Así pues, la constelación postnacional recibe favorablemente la progresiva constitucionalización del derecho internacional. La experiencia cotidiana de las crecientes interdependencias en una sociedad mundial que se hace cada vez más compleja modifica inadvertidamente la percepción que los Estados nacionales y sus ciudadanos tienen de sí mismos»<sup>1013</sup>.

Lo que, en suma, está *esperando* Habermas es que el derecho (internacional) vuelva a hacer de *código de engarce* entre una opinión pública crecientemente interdependiente y un sistema económico global no cuestionado donde las empresas multinacionales sigan ejerciendo su papel de legítimos *global players no estatales*. Habermas da alguna idea concreta de este *cóctel* invocando las pretensiones del presidente portugués de calibrar la constitucionalidad de las medidas de austeridad impuestas a su país por la *troika*:

«Con ello traducía el presidente las protestas en las calles, que en todos los países en crisis reclaman solidaridad de las élites nacionales y de los llamados países donantes al lenguaje de la justicia política. Cuanto más injusta sea la situación

---

<sup>1013</sup> *Ibid.*, p. 171.

*política*, tanto más motivo tienen los perjudicados de exigir solidaridad de parte de los privilegiados. Sin embargo [!], las exigencias de solidaridad hacen referencia a una coherencia social difícil de determinar. La medida políticamente exigible de integración social no se agota en cantidades mensurables; el grado de desintegración de la anomia social señala un valor límite»<sup>1014</sup>.

Es decir, mientras no se rompa *el lazo social*, el grado de desigualdad entre miembros que puede soportar una sociedad es indeterminado. Esto vuelve a poner sobre la mesa las nociones de *contención* y *compensación social* que asisten al funcionalismo de Habermas, y vuelve a arrojar sombras sobre su proyecto de una *nueva democracia capitalista* también de ámbito *posnacional*:

«Los Estados-nación encuentran en las corporaciones multinacionales a unos poderosos competidores. Pero este desplazamiento de poder se puede entender mejor en términos de la teoría de los medios que en términos de la teoría del poder: el dinero sustituye al poder. El poder como mecanismo regulador de decisiones colectivas vinculantes opera con una lógica distinta a la que emplea el mercado. Por ejemplo, sólo el poder es susceptible de ser democratizado, no el dinero. Por lo tanto, las posibilidades de un autocontrol democrático desaparecen *per se* cuando el mecanismo regulador de un determinado ámbito social se traslada de un medio de control a otro»<sup>1015</sup>.

### 2.3.3.3. «¿Qué se puede objetar a esto?»

Sólo un poder *legítimo* (configurado *como si* los ciudadanos, por ejemplo de la Unión Europea, hubieran otorgado un consentimiento más o menos activo a sus elites) podría convivir con cierta comodidad con un *mercado* que se concibe como *sistema*. Al margen de que las propias implicaciones conceptuales cuestionan la viabilidad de ese proyecto teórico, lo cierto es que no cabe desechar por “empírica” la objeción que plantea la realidad de una economía global que va en dirección contraria; y ello justamente por la *incontenible* absorción de los espacios legislativos por parte de los

---

<sup>1014</sup> J. Habermas, “Un alegato a favor de la solidaridad europea”, en id., *En la espiral...*, ed. cit., pp. 88 y s.

<sup>1015</sup> J. Habermas, “La constelación posnacional...”, en id., *La constelación posnacional...*, ed. cit., p. 105.



conglomerados empresariales que participan en y de la globalización económica. Así como ocurre con buena parte de los Estados y organismos internacionales<sup>1016</sup>, también la OMC e incluso la ONU son altavoces de las grandes multinacionales:

«[E]xplicando que los problemas globales requerían la delegación del poder a escala global, Maucher [presidente de la ICC, alto cargo en Nestlé y en la ERT] defendió el fortalecimiento de la OMC y una revisión de la estructura de las NN.UU. para favorecer una mayor participación empresarial. “Unas Naciones Unidas fuertes son buenas para la industria”, aseguró. En un discurso transmitido por satélite a los participantes del Diálogo, Kofi Annan afirmó que “las NNUU y el sector privado se necesitan mutuamente”, y abogó por “reforzar los lazos entre las NNUU y la ICC»<sup>1017</sup>.

La gestión de la globalización pasa en efecto por un *marco global*, pero los *real global players* procuran que no se les escape de las manos: las multinacionales más importantes se organizan en grupos como la Cámara de Comercio Internacional (ICC), el US Consejo Estadounidense para el Comercio Internacional (USCIB) o la ya mencionada Mesa Redonda Europea de Industriales (ERT), desde donde presionan tanto a la ONU, como a la UE o la OMC. Entre la ICC y la ONU se ha ido forjando un vínculo estrecho: como Secretario General de Naciones Unidas, Kofi Annan elaboró en febrero de 1998 una “Declaración conjunta sobre intereses comunes” donde se afirmaba que “grandes cambios políticos y económicos han propiciado nuevas oportunidades para el diálogo y la cooperación entre las Naciones Unidas y el sector privado”. Los nuevos aliados acordaban “forjar una estrecha colaboración global para asegurar una mayor participación empresarial en la toma de decisiones económicas a escala mundial y para favorecer al sector privado de los países menos desarrollados”<sup>1018</sup>.

Los representantes de la industria aprovecharon la ocasión para promover el establecimiento de un «marco regulador efectivo para la globalización» que diera vía libre a la inversión, los mercados de capitales, la competencia, los derechos de

---

<sup>1016</sup> Cfr. S. Sassen, *¿Perdiendo el control? La soberanía en la era de la globalización*, Barcelona, Edicions Bellaterra, 2001.

<sup>1017</sup> B. Balanyà, *Europa, S. A....*, ed. cit., p. 245.

<sup>1018</sup> *Ibid.*, p. 244.

propiedad intelectual y la facilitación del comercio en general. Según afirman desde el CEO, «la cooperación práctica entre las empresas y agencias de Naciones Unidas como la Conferencia de NNUU sobre Comercio y Desarrollo (CNUCD) y el Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD) se ha convertido en algo rutinario»<sup>1019</sup>. La preocupación era, también aquí, el auge de la “sociedad civil” (en realidad, ONG’s que no cuestionaban las políticas neoliberales) y el objetivo fue invadir estos “espacios” de decisión a escala planetaria: «en tal asociación se esconde la atractiva posibilidad de ganar control sobre el establecimiento de normas internacionales e influir sobre las instituciones reguladoras mundiales, para que se promueva la agenda empresarial y se asegure la liberalización. Al defender el establecimiento de reglas globales, la ICC espera neutralizar la actual [1999] tendencia contra la globalización, que podría volverse contra sus miembros»<sup>1020</sup>. Por lo demás, lograrían también que la ONU no se pronunciara contra el comercio. Y por su parte, la ONU recuperaría -aun como eco de la ICC– un papel central en la elaboración de políticas mundiales frente al FMI y el BM.

Del FMI se dice, por cierto, que una de sus «funciones medulares [...] es suministrar préstamos a los países miembros afectados por problemas de balanza de pagos. Esta asistencia financiera les permite reconstituir sus reservas internacionales, estabilizar su moneda, seguir pagando sus importaciones y restablecer las condiciones para un firme crecimiento económico, al tiempo que toman las medidas necesarias para corregir los problemas subyacentes»<sup>1021</sup>. Sin embargo, estas “medidas necesarias” vienen siendo exigidas por la institución y han respondido a la tríada neoliberal: privatización del sector público, liberalización de los mercados financieros y eliminación de las barreras a la libre circulación de bienes y servicios. Como en su día relató Naomi Klein, la adopción de los planes estructurales del FMI no ha hecho sino hundir a unas economías ya de por sí empobrecidas: ningún país podrá pagar una deuda externa inflada por unos intereses desmesurados<sup>1022</sup>.

---

<sup>1019</sup> *Ibid.*, p. 246.

<sup>1020</sup> *Ibid.*, p. 250.

<sup>1021</sup> Cfr. [www.imf.org](http://www.imf.org).

<sup>1022</sup> Significativo también que para los países empobrecidos el interés del préstamo ronde el 18 % y para el país más endeudado del mundo, EEUU, sea del 3%. Según George Monbiot, «en verdad, una de las razones por las que la deuda norteamericana no ha producido el colapso económico del país es que el FMI y el Banco Mundial insisten en que las reservas de divisas que mantienen otras naciones para defenderse de los ataques de la especulación estén en dólares». G. Monbiot, *La Era del Consenso...*, ed. cit., p. 143.

Tanto el FMI como el Banco Mundial se rigen por el principio de «un dólar, un voto». Dado que para cualquier medida que adopten se requiere una mayoría del 85 %, y puesto que Estados Unidos posee cerca del 17 % de las acciones en ambas<sup>1023</sup>, este país puede bloquear cualquier resolución aprobada por el resto. A primera vista, pues, la Organización Mundial del Comercio podría parecer más democrática que las anteriores: todos sus miembros tienen un voto. Sin embargo, las decisiones principales se toman en el “Salón Verde”<sup>1024</sup>, y son convenidas y controladas por la Unión Europea, Estados Unidos, Canadá y Japón (grupo conocido como “Quad”): los países empobrecidos sólo pueden sumarse a estas conversaciones a petición de los primeros, e incluso después son amenazados si perjudican los intereses de las principales potencias. Monbiot entiende que el Salón Verde es algo así como el Consejo de Seguridad de la OMC, y el Quad sus miembros permanentes: si algún miembro “no permanente” protesta, se le retiran las ayudas o congelan sus exportaciones.

Cabe mencionar, respecto del Banco Mundial, a uno de sus miembros destacados, estrechamente vinculado, por lo demás, con EEUU. Además de formar parte del G-20 y de haber presidido la Comisión de Derechos Humanos de la ONU, Arabia Saudí es uno de los ocho miembros permanentes del Consejo de Administración del Banco Internacional para la Reconstrucción y el Desarrollo (BIRD), del Grupo Banco Mundial. En dicho organismo, los cinco países con mayor número de acciones son EEUU, Japón, Alemania, Francia y Reino Unido, quienes designan conjuntamente a sendos directores ejecutivos. Los otros tres, China, la Federación de Rusia y Arabia Saudí, eligen al suyo propio. Hesham Alogeel es actualmente director ejecutivo en representación de los saudíes, a quienes se honra así «por sus contribuciones a la economía mundial y al desarrollo internacional»<sup>1025</sup>.

---

<sup>1023</sup> Respecto al Banco Mundial, se dice además que, *por tradición*, «el Presidente del Banco es un nacional del país accionista principal —Estados Unidos—, que es también quien lo propone como candidato». Cfr. [www.worldbank.org](http://www.worldbank.org).

<sup>1024</sup> Cfr. G. Monbiot, *La Era del Consenso...*, ed. cit., p. 187.

<sup>1025</sup> Cfr. <http://www.worldbank.org/en/about/leadership/directors/eds22#1>. El Reino de Arabia Saudí es también miembro prominente de la Organización de Países Exportadores de Petróleo (OPEP), de la Organización Mundial del Comercio (OMC), del Fondo Monetario Internacional (FMI) y, entre otras entidades regionales, de la Liga Árabe.

La complicidad del *Occidente libre* con la teocracia saudí –que se remonta al menos a los pactos militares de Eisenhower con el rey Saud en 1957- ya había quedado profundamente sellada en vísperas del colapso de la URSS coincidiendo con el inicio de la Primera Guerra del Golfo –la Operación Escudo del Desierto para proteger a la dictadura árabe de un eventual ataque iraquí es buena muestra de ello. En 1990, el entonces presidente de EEUU, George H. W. Bush, podía decir que la «independencia soberana de Arabia Saudí es de interés vital para Estados Unidos», puesto que, no en vano, la Casa de Saud era –y sigue siendo- la única capaz de, y dispuesta a, aumentar la exportación de petróleo al gobierno estadounidense en situaciones de crisis –como quedó demostrado durante la Operación Tormenta del Desierto para contrarrestar la invasión iraquí de Kuwait. Pero –y ésta es una de las claves para descifrar el embrollo del llamado “Oriente Próximo”- incluso una década antes de la puesta de largo del “nuevo orden mundial” de Bush padre, el ejecutivo liderado por Jimmy Carter había fundado el Destacamento Conjunto de Despliegue Rápido (RDJTF, por sus siglas en inglés) –elevado posteriormente a Comando Central (Centcom) por Reagan-, cuya «misión básica» consistía –y consiste- en la aplicación sin paliativos de lo que desde enero de 1980 se denomina “Doctrina Carter”, que define «de “interés vital” para Estados Unidos la seguridad del suministro de petróleo del Golfo Pérsico»:

«Se adujo –sigue Klare- que dicho interés clave estaba amenazado por la ocupación soviética de Afganistán (iniciada en diciembre de 1979) y la entronización prácticamente simultánea de un régimen islámico radical en Irán. El presidente Jimmy Carter explicó al Congreso que Washington emplearía “cualquier medio necesario, incluida la fuerza militar” para garantizar el suministro de petróleo»<sup>1026</sup>.

Era el contexto de la llamada Guerra Fría. Apenas unos años antes, en 1971, EEUU, que durante la Segunda Guerra Mundial pudo autoabastecerse –y abastecer a sus aliados- de petróleo, vio cómo su producción propia entraba en una irreversible decadencia. Desde entonces, y como advierte el que fuera consejero de Seguridad Nacional de Carter, «los intereses nacionales de Estados Unidos pasan, en parte, por mantener buenas relaciones con Arabia Saudí y los Emiratos Árabes Unidos, y porque dichos países continúen dependiendo de la labor garantizadora de la seguridad de la superpotencia

---

<sup>1026</sup> M. T. Klare, *Sangre y petróleo...*, ed. cit., pp. 21 y s.

estadounidense»<sup>1027</sup>. Los «grandes intereses estratégicos y económicos» de los que habla Brzezinski refiriéndose a dicha región permiten además a EEUU gozar «de una capacidad de influencia política indirecta pero crítica sobre las economías europeas y asiáticas que también dependen de las exportaciones energéticas»<sup>1028</sup> de Arabia Saudí.

Pese a que desde todos los frentes se dibuja un panorama de subordinación a la única *superpotencia*, Habermas entiende que «la Unión Europea puede concebirse como un paso decisivo en el camino hacia una sociedad mundial constituida políticamente»<sup>1029</sup>. Al margen de las evidentes (por *pro-occidentales*) consideraciones estratégicas que mueven a Habermas a persistir en su propuesta, lo cierto es que la apariencia de un “repliegue” europeo tras el unilateralismo descarnado de los EEUU post-11/s culmina en un argumento de tintes *moralistas* (como denota la súplica soterrada a Estados Unidos para que regrese a la senda del *internacionalismo*) que, no obstante, sigue compartiendo los *finés normativo-cosmopolitas* del mayor aliado de la Unión Europea.

«Saddam cayendo de su pedestal sigue siendo el argumento simbólico a favor de un nuevo orden liberal para toda una región. La guerra de Iraq es un eslabón en la cadena de una política encaminada a instaurar un nuevo orden mundial, y esta política se justifica porque suplanta la inútil política de derechos humanos de unas instituciones internacionales caducas. Estados Unidos asume fiduciariamente, por decirlo así, la función en que la ONU ha fracasado. *¿Qué se puede objetar a esto?* Los sentimientos morales pueden conducirnos a error, pues se aferran a escenas particulares, a imágenes particulares. No hay forma de sortear la cuestión de la justificación de la guerra en su totalidad. El desacuerdo decisivo estriba en la cuestión de si se puede, y se debe, sustituir el contexto de justificación que constituye el derecho internacional por el contexto de una política con la que un poder hegemónico se autoriza a sí mismo a instaurar unilateralmente un nuevo orden mundial»<sup>1030</sup> [cursivas añadidas].

El *dilema de Habermas* sigue, pues, abierto en el campo de batalla por la justicia global.

---

<sup>1027</sup> Z. Brzezinski, *El dilema de EEUU...*, ed. cit., p. 87.

<sup>1028</sup> *Ídem*.

<sup>1029</sup> J. Habermas, *La constitución de Europa*, Madrid, Trotta, 2012, pp. 39 y s.

<sup>1030</sup> J. Habermas, *¿Qué significa el derribo del monumento?*, en *íd.*, *El occidente escindido*, ed. cit., p. 39.

### ***3. A modo de conclusión***

La filosofía política liberal, en la obra de sus más recientes y eminentes exponentes, no ha logrado responder al reto planteado por Macpherson. La pretensión de neutralidad del *liberalismo político* no puede ocultar por más tiempo su compromiso con una determinada *concepción ética o del bien*, lo cual a su vez desacredita los denodados intentos de Rawls y Habermas de edificar una teoría de la justicia fundada en un consenso que denigra el conflicto materialmente motivado. Antes bien, las apelaciones al consenso por parte de estos autores erigen dicha categoría en una suerte de *órgano teórico-político* de la hegemonía capitalista occidental.

Ello no quiere decir que debamos desconsiderar el diálogo como mecanismo fundamental del proceso democrático; pero sí pone de manifiesto los límites de toda discusión racional cuando nos enfrentamos sin reservas con una realidad que le impone constricciones de distinto grado, tanto desde el punto de vista de las temáticas a abordar como desde la efectiva participación de los implicados en ella.

La filosofía política necesita, pues, trabajar con una ética atenta a la vida concreta, según su manifestación histórica, y capaz de suministrar un potencial teórico crítico-liberador para dar sustento a las reivindicaciones legítimas de quienes quieren subvertir una situación injusta.

Se impone, claramente, una primera condición: la exigencia de una toma de postura, en una suerte de alegato contra las filosofías morales universalistas que, o bien disimulan la dominación o algunas de sus principales causas en la medida en que imaginan una naturaleza más o menos homogénea de la moralidad humana (y restringen el alcance de la crítica a la aproximación progresiva a ese ideal presuntamente neutro), o bien confían acríticamente en mecanismos supuestamente diseñados para mediar con imparcialidad entre las partes en conflicto, a quienes, por lo demás, se acaba igualando como contrincantes genuinos ignorando o disimulando las disimetrías existentes en cuanto a poder, capacidad de influencia y legitimidad de sus reclamos.

Una *ética crítica ubicada* corre un riesgo análogo al de las éticas centradas en lo contextual, que parecen proporcionar una explicación más realista de la situación socio-histórica de los diversos grupos humanos (en tanto se saben ubicadas en un escenario concreto donde se desarrolla la vida en común), pero contra las cuales pueden erigirse también un par de sospechas: la de la exclusividad basada en una tradición intraducible, con el consiguiente cierre ético-político y epistemológico en un mundo preñado de interacciones diversamente tipificables y que urgen a la mutua comprensión, y la del olvido, motivado de nuevo por un acento exclusivo en la identidad propia, de las asimetrías sociales y de sus causas, detectables también en el modo en que se concreta dicha interconexión global.

Contra ambas posiciones, una *ética crítica* debería reclamar para sí, en cualquier caso, la perspectiva de una radical ubicación *geopolítica* desde la que poder denunciar con conocimiento de causa los abusos de poder, las estrategias múltiples de dominación y los intereses creados a lo largo de distintos periodos en que la interacción entre comunidades humanas ha sido de todo menos equitativa. Una ética de estas características se reconocerá hija de su tiempo, razón por la cual tratará de comprenderlo *pero para* llegar a trascender su situación de partida.

Al finalizar esta investigación, pues, se abre la puerta al desarrollo de *nuevos interrogantes* en forma de *bases nuevas* para una ética crítica capaz de conectarse con la vida fáctica concreta y de comprender dialécticamente el propio horizonte, dos condiciones que se consideran necesarias para un futuro propósito: el de poner en marcha no sólo una transformación reflexiva de la situación hermenéutica de partida, sino, con y más allá del plano epistemológico, con y más allá, por lo tanto, de las distintas reivindicaciones de reconocimiento, una justificación de la praxis liberadora ante circunstancias de opresión e injusticia de índole diversa.

Éste es, señaladamente, el fondo del proyecto apuntado por José Manuel Romero Cuevas cuando sostiene que «el verdadero lugar de la forja de los parámetros normativos lo constituyen *las luchas sociales*»<sup>1031</sup>. Pero para ello antes que hay *moderar*

---

<sup>1031</sup> J. M. Romero Cuevas, *El lugar de la crítica...*, ed. cit., p. 198.

tanto la auto-percepción del *lugar* que ocupa el crítico social como las pretensiones prácticas de su *teoría*. Lo primero suele estar claro, no así lo segundo.

Las investigaciones de Romero han supuesto una fuente de inspiración hermana a un proyecto que hubimos de imaginar hace al menos una década. Sus estudios sobre la *Teoría Crítica* y, en particular, sobre la obra de Habermas significaron primero una confirmación, después un eje de discusión inseparable de la propia marcha de nuestra investigación. Pocos autores en nuestro contexto han escrito sobre el filósofo y sociólogo alemán con la profundidad crítica con la que lo ha hecho Romero, aunando filosofía hermenéutica con una actualización crítica del hegeliano-marxismo que ha puesto al descubierto cómo la doble complicidad de Habermas con la hermenéutica y la teoría de sistemas cercena las pretensiones *críticas* de la teoría de la sociedad del autor.

Que sea una lectura poco común de la obra del filósofo alemán explica en buena medida que apenas nos hayamos salido de ese marco interpretativo y que, en lugar de acudir al sinfín de comentaristas de Habermas, hayamos optado por entablar una “discusión de familia” con el propio Romero respecto del alcance y recorrido de un hipotético «pensar con Habermas (con el Habermas embarcado en una confrontación con la hermenéutica a la luz de la problemática del estatuto e interés constituyente de una forma de conocimiento social crítico) contra Habermas (contra el Habermas finalmente seducido por la teoría de sistemas)»<sup>1032</sup>. El sentido de dicha discusión acaso haya logrado arrojar algo de luz sobre la siempre difícil cuestión del método.

Finalmente, cabe destacar la influencia que ha ejercido en este trabajo la obra de Enrique Dussel, cuya figura estaba inicialmente proyectada para un tercer capítulo con el que se daría culminación a la figura estructuralmente tripartita pretendida a lo largo de la tesis. En cualquier caso, sus planteamientos atraviesan el fondo y la forma de los dos capítulos que en la actualidad configuran nuestra investigación. De hecho, su apuesta crítico-conceptual por un *consenso crítico de las víctimas* (todavía no desarrollado por el autor en su postergado tercer volumen de *Política de la liberación*) encarna las pretensiones de la *ética crítica ubicada* a que antes hacíamos referencia.

---

<sup>1032</sup> J. M. Romero Cuevas, “Entre hermenéutica y teoría de sistemas...”, en *loc. cit.*, p. 157n.



De ahí en adelante, acaso sea posible perfilar las bases de un *cosmopolitismo materialista* que deje atrás los ideologismos de las teorías de la justicia y que, tras el paso por la hermenéutica, pueda devolverle dignidad *crítico-teórica* a la dialéctica.

#### **4. Referencias bibliográficas**

ANDERSON, P., “Armas y derechos. Rawls, Habermas y Bobbio en la era de la guerra”, en *New Left Review*, nº 31 (enero-febrero, 2005), pp. 5-38.

APEL, K.-O., *La transformación de la filosofía II. El a priori de la comunidad de comunicación*, Madrid, Taurus, 1985.

APEL, K.-O. y Dussel, E., *Ética del discurso y ética de la liberación*, Madrid, Trotta, 2005.

APPIAH, K. A., *Cosmopolitismo. La ética en un mundo de extraños*, Bs. As., Katz, 2007.

ARCHIBUGI, D., *La democracia cosmopolita: una respuesta a las críticas*, Madrid, Centro de Investigación por la Paz, 2005.

ARCHIBUGI, D. (ed.), *Debating cosmopolitics*, London/NY, Verso, 2003.

ARCHIBUGI, D. y BEETHAM, D., *Diritti umani e democrazia cosmopolitica*, Milano, Feltrinelli, 1998.

ARCOS RAMÍREZ, F., *La justicia más allá de las fronteras. Fundamentos y límites del cosmopolitismo*, Valencia, Tirant lo Blanch, 2009.

ARENDT, H., *Sobre la violencia*, Madrid, Alianza Editorial, 2005.

ARISTÓTELES, *Metafísica*, Madrid, Espasa-Calpe, 1981.

- *Política*, Madrid, Gredos, 1988.

ARTOUS, A., *Marx, el Estado y la política*, Barcelona, Sylone, 2016.

AZZELLINI, D. y KANZLEITER, B. (comp.), *El negocio de la guerra*, Tafalla, Txalaparta, 2005.

BALANYÀ, B., et al., *Europa S.A. La influencia de las multinacionales en la construcción de la UE*, Barcelona, Icaria, 2002.

BECK, U., *La mirada cosmopolita o la guerra es la paz*, Barcelona, Paidós, 2005.

BELLO REGUERA, G., *Emigración y Ética. Humanizar y deshumanizar*, Madrid, Plaza y Valdés, 2011.

BENEYTO, J. M. y BECERRIL, B. (dirs.), *Una nueva organización de Naciones Unidas para el siglo XXI*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2007.

BENHABIB, S., *Another Cosmopolitanism*, Oxford/NY, Oxford University Press, 2006.

BENJAMIN, W., *Obras completas* (libro II/ vol. 1), Madrid, Abada Editores, 2007.

- *Tesis sobre la historia y otros fragmentos* [ed. de B. Echeverría], México DF, Ítaca/UACM, 2008.
- *Crítica de la violencia* [ed. de E. Maura], Madrid, Publicaciones Diario Público, 2011.

BENSAÏD, D., *Cambiar el mundo*, Madrid, Publicaciones Diario Público, 2010.

BENSAÏD, D. et al., *Teoría marxista del partido político II: Problemas de organización*, Córdoba, Pasado y Presente, 1969.

BERDUGO, I. y SANZ MULAS, N., *Derecho penal de la democracia versus seguridad pública*, Granada, Comares Editorial, 2005.

BERMUDO, J. M. (coord.), *Derechos, libertades, emancipación. Cuadernos para el análisis, n° 29*, Barcelona, Editorial Horsori, 2010.

BODIN, J., *Los seis libros de la República*, Madrid, Tecnos, 1997.

BORRADORI, G., *La filosofía en una época de terror. Diálogos con Jürgen Habermas y Jacques Derrida*, Madrid, Taurus, 2003.

BOURDIEU, P., *Pensamiento y acción*, Bs. As., Libros del Zorzal, 2002.

BRANDARIZ, J. A. y PASTOR, J (eds.), *Guerra global permanente. La nueva cultura de la inseguridad*, Madrid, Los Libros de la Catarata, 2005.

BRZEZINSKI, Z., *El dilema de EEUU. ¿Dominación global o liderazgo global?*, Barcelona, Paidós, 2005.

- “Russia must work with, not against, America in Syria”, en *Financial Times*, 04/10/2015.

CAMPDERRICH BRAVO, R., *Derecho, política y orden internacional en la obra de Carl Schmitt (1919-1945)*, Barcelona, Edicions Universitat de Barcelona, 2003.

CAMPS, V., *Paradojas del individualismo*, Barcelona, Crítica, 1999.

CANETTI, E., *Masa y poder*, Barcelona, Muchnik Editores, 1981.

CANFORA, L., *La democracia. Historia de una ideología*, Barcelona, Crítica, 2004.

- *Exportar la libertad. El mito que ha fracasado*, Barcelona, Ariel, 2007.

CAPELLA, J. R., *Los ciudadanos siervos*, Madrid, Trotta, 1993.

- “La globalización: ante una encrucijada jurídico-política”, en *Anales de la Cátedra Francisco Suárez*, vol. 39 (2005).

CAVAZZA, S., *L'Occidente come forma di costruzione del consenso politico*, Rubbetino, Soveria Mannelli, 2006.

COMAROFF, J. L. y COMAROFF, J. (eds.), *Millenial Capitalism and the Culture of Neoliberalism*, Durham/London, Duke University Press, 2001.

- *Etnicidad S.A.*, Bs. As. / Madrid, Katz, 2011.

CORTINA, A., *Ética mínima*, Madrid, Tecnos, 2006.

DARNSTÄDT, Th., *La trampa del consenso*, Madrid, Trotta, 2005.

DEBORD, G., *La sociedad del espectáculo*, Valencia, Pre-Textos, 1999.

DÍAZ, E., *Estado de derecho y sociedad democrática*, Madrid, Cuadernos para el diálogo, 1972.

DÍAZ-POLANCO, H., *Elogio de la diversidad. Globalización, multiculturalismo y etnofagia*, México DF, Siglo XXI, 2007.

DÍAZ-SALAZAR, R., *El proyecto de Gramsci*, Barcelona/Madrid, Anthropos/Hoac, 1991.

- *Justicia global*, Barcelona, Icaria, 2002.

DUSSEL, E., *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana. Un comentario a la tercera y a la cuarta redacción de El capital*, México DF, Siglo XXI, 1990.

- *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, Madrid, Trotta, 1998.
- *La ética de la liberación ante el desafío de Apel, Taylor y Vattimo*, México DF, Universidad Autónoma del Estado de México, 1998.
- *Hacia una filosofía política crítica*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 2001.
- *20 tesis de política*, México DF, Siglo XXI, 2006.
- *Política de la Liberación. Vol. II: Arquitectónica*, Madrid, Trotta, 2009.
- “La democracia no se justifica si no asegura la vida”, en *Metapolítica*, nº 71 (2010).
- *Carta a los indignados*, México, La Jornada Ediciones, 2011.
- *Indignados*, Milano, Mimesis Edizioni, 2012.

ESTÉVEZ ARAÚJO, J.A., *La Constitución como proceso y la desobediencia civil*, Madrid, Trotta, 1994.

- *El revés del Derecho*, Bogotá, Universidad Externado de Colombia, 2006.

ESTÉVEZ ARAÚJO, J.A. (ed.), *El libro de los deberes. Las debilidades e insuficiencias de la estrategia de los derechos*, Madrid, Trotta, 2013.

ETZIONI, M., *La mayoría de uno. Hacia una teoría de la compatibilidad regional*, México DF, FCE, 1973.

FALK, R., *Human Rights Horizons. The Pursuit of Justice in a Globalizing World*, NY/London, Routledge, 2000.

FALK, R., KIM, S. y MENDLOVITZ, S. (eds.), *The United Nations and a Just World Order*, Boulder, Westview Press, 1991.

FERNÁNDEZ BUEY, F., *Conocer Lenin y su obra*, Barcelona, Dopesa, 1978.

- *Contribución a la crítica del marxismo cientificista*, Barcelona, Edicions de la Universitat de Barcelona, 1984.
- *Marx (sin ismos)*, Barcelona, El Viejo Topo, 1998.
- *Ética y filosofía política*, Barcelona, Edicions Bellaterra, 2000.
- *La ilusión del método. Ideas para un racionalismo bien temperado*, Barcelona, Crítica, 2004.
- *Guía para una globalización alternativa. Otro mundo es posible*, Barcelona, Byblos, 2005.
- *Utopías e ilusiones naturales*, Barcelona, El Viejo Topo/ Ediciones de Intervención Cultural, 2007.
- *Marx a contracorriente* [eds. S. L. Arnal y J. Mir], Vilassar de Dalt, El Viejo Topo, 2018.

FERNÁNDEZ BUEY, F., MIR, J. y PRAT, E. (eds.), *Filosofía de la paz*, Barcelona, Icaria, 2010.

FISAS, V., *El desafío de Naciones Unidas ante el mundo en crisis*, Barcelona, Icaria, 1994.

FRANCISCO, A. de, *Ciudadanía y democracia. Un enfoque republicano*, Madrid, Los Libros de la Catarata, 2007.

FRASER, N. y HONNETH, A., *¿Redistribución o reconocimiento? Un debate político-filosófico*, Madrid/La Coruña, Morata/Fundación Paideia, 2006.

FOUCAULT, M., *Tecnologías del yo*, Barcelona, Paidós, 2000.

- *Nacimiento de la biopolítica. Curso del Collège de France (1978-1979)*, Madrid, Akal, 2009.

FULDA, H. F., “¿Es instrumental la acción comunicativa?”, en CRUZ, M., *et al* (eds.), *Historia, lenguaje, sociedad. Homenaje a Emilio Lledó*, Barcelona, Crítica, 1989.

GADAMER, H.-G., *Verdad y método, vol. II*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 1994.

- *La dialéctica de Hegel*, Madrid, Cátedra, 2000.
- *Verdad y método, vol. I*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 2007.

GANDLER, S., “Reconocimiento *versus* Ethos”, en *Íconos. Revista de Ciencias sociales*, nº 43 (mayo 2012).

GARRABOU, R., *El genocidio bosnio. Documentos para un análisis*, Madrid, Los Libros de la Catarata, 1996.

GAVÍN MUNTÉ, V., *Europa unida. Orígenes de un malentendido consciente*, Barcelona, Publicacions i Edicions de la Universitat de Barcelona, 2007.

GEORGE, S., *Otro mundo es posible si...*, Barcelona, Icaria, 2004.



GEORGE, S. y WOLF, M., *La globalización liberal. A favor y en contra*, Barcelona, Círculo de Lectores, 2003.

GILL, S. (ed.), *Gramsci, Historical Materialism and International Relations*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993.

GORDILLO FERRÉ, J. L. (ed.), *La protección de los bienes comunes de la Humanidad. Un desafío para la política y el derecho del siglo XXI*, Madrid, Trotta, 2006.

GRAMSCI, A., *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*, Bs. As., Ediciones Nueva Visión, 1971.

- *Notas sobre Maquiavelo, sobre la política y sobre el Estado moderno*, Madrid, Ediciones Nuevas Visión, 1980.
- *Para la reforma moral e intelectual* [sel. de F. F. Buey], Madrid, Los Libros de la Catarata, 1998.
- *L'Ordine Nuovo. Selección de artículos 1919-1922*, Asunción, Germinal, 2007.
- *Antología* [sel., trad. y notas de M. Sacristán], México DF, Siglo XXI, 2013.

GRANJA CASTRO, D. M. y LEVYA MARTÍNEZ, G. (eds.), *Cosmopolitismo. Democracia en la era de la globalización*, Barcelona, Anthropos, 2009.

GRAY, J., *Las dos caras del liberalismo. Una nueva interpretación de la tolerancia liberal*, Barcelona, Paidós, 2001.

GRONDONA, M., *Los pensadores de la libertad*, Bs. As., Editorial Sudamericana, 1986.

GROOT, G., “Las promesas del arte. Conversación con H.-G. Gadamer”, en *Letras libres*, nº 118 (2008), pp. 58-61.

HABERMAS, J. (dir.), *Respuestas a Marcuse*, Barcelona, Anagrama, 1969.

HABERMAS, J. et al., *Conversaciones con Herbert Marcuse*, Barcelona, Gedisa, 1980.

HABERMAS, J., *Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*, Neuwied/Berlín, Luchterhand, 1969.

- *Conocimiento e interés*, Madrid, Taurus, 1982.
- *La reconstrucción del materialismo histórico*, Madrid, Taurus, 1983.
- *Conciencia moral y acción comunicativa*, Barcelona, Edicions 62, 1985.
- *Teoría y praxis. Estudios de filosofía social*, Madrid, Tecnos, 1987.
- *Ensayos políticos*, Barcelona, Península, 1988.
- *La lógica de las ciencias sociales*, Madrid, Tecnos, 1988.
- *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*, Bs. As., Amorrortu, 1989.
- *La necesidad de revisión de la izquierda*, Madrid, Tecnos, 1991.
- “¿Cómo es posible la legitimidad por medio de la legalidad?”, en D. Sobrevilla (comp.), *El derecho, la política y la ética. Actas del II Coloquio Alemán-latinoamericano de Filosofía (Lima, 1987)*, México DF, Siglo XXI, 1991.

- *Ciencia y técnica como “ideología”*, Madrid, Tecnos, 1997.
- “La idea kantiana de paz perpetua. Desde la distancia histórica de doscientos años”, en *Isegoría*, nº 16 (1997), pp. 61-90.
- *La inclusión del otro. Estudios de teoría política*, Barcelona, Paidós, 1999.
- *Teoría de la acción comunicativa, I. Racionalidad de la acción y racionalización social*, Madrid [etc.], Taurus, 1999.
- *Teoría de la acción comunicativa, II. Crítica de la razón funcionalista*, Madrid [etc.], Taurus, 1999.
- *Facticidad y validez. Sobre el derecho y el estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso*, Madrid, Trotta, 2000.
- *La constelación posnacional. Ensayos políticos*, Barcelona [etc.], Paidós, 2000.
- *Verdad y justificación*, Madrid, Trotta, 2002.
- *Escritos sobre moralidad y eticidad*, Barcelona [etc.], Paidós/I.C.E.-U.A.B., 2003.
- “Europa: en defensa de una política exterior común” [junto con Derrida], en *El País*, 04/06/2003.
- *La ética del discurso y la cuestión de la verdad*, Barcelona, Paidós, 2003.

- *Historia y crítica de la opinión pública. La transformación estructural de la vida pública*, Barcelona, Ed. Gustavo Gili, 2004.
- *El Occidente escindido*, Madrid, Trotta, 2006.
- *Acción comunicativa y razón sin transcendencia*, Barcelona [etc.], Paidós, 2008.
- *El discurso filosófico de la modernidad*, Madrid, Katz, 2008.
- *¡Ay, Europa! Pequeños escritos políticos XI*, Madrid, Trotta, 2009.
- “El concepto de dignidad humana y la utopía realista de los derechos humanos”, en *Diánoia*, vol. LV, nº 64 (mayo 2010), pp. 3-25.
- “En el euro se decide el destino de la UE”, en *El País*, 23/05/2010.
- *Fundamentos de la sociología según la teoría del lenguaje. Escritos filosóficos (vol. I)*, Barcelona, Paidós, 2011.
- “¿Qué significa el socialismo hoy? La revolución rectificadora y la necesidad de renovación de la izquierda”, en *NLR / 70* (septiembre-octubre, 2011).
- *La constitución de Europa*, Madrid, Trotta, 2012.
- “Cuando las elites fracasan”, en *El País*, 20/08/2013.
- “El gobierno de los banqueros”, en *El País*, 28/06/2015.
- *Mundo de la vida, política y religión*, Madrid, Trotta, 2015.
- *En la espiral de la tecnocracia*, Madrid, Trotta, 2016.

- “Por una polarización democrática: cómo segar la hierba bajo el populismo de derechas. Entrevista”, disponible en: <http://www.sinpermiso.info/textos/por-una-polarizacion-democratica-como-segar-la-hierba-bajo-el-populismo-de-derechas-entrevista> [último acceso: 17/09/2019].
- “Core Europe To The Rescue: A Conversation With Jürgen Habermas About Brexit And The EU Crisis”, disponible en: <https://www.socialeurope.eu/core-europe-to-the-rescue> [último acceso: 17/09/2019].

HABERMAS, J. y RAWLS, J., *Debate sobre el liberalismo político*, Barcelona [etc.], Paidós I.C.E.-U.A.B., 2000.

HAMILTON, A., MADISON, J. y JAY, J., *El federalista*, Madrid, Akal, 2015.

HARVEY, D., *Breve historia del neoliberalismo*, Madrid, Akal, 2007.

HEGEL, G.W.F., *El sistema de la eticidad*, Madrid, Ed. Nacional, 1983.

- *Ciencia de la lógica. Tomo II*, Bs. As., Ediciones Solar, 1993.
- *Fenomenología del espíritu* [trad. W. Roces], Barcelona, RBA Coleccionables, 2004.
- *Principios de la filosofía del derecho o derecho natural y ciencia política*, Barcelona, Edhasa, 2005.

HEIDEGGER, M., *Caminos de bosque*, Madrid, Alianza Editorial, 2003.

- *Ser y tiempo* [trad. J. Gaos], Barcelona, RBA Coleccionables, 2004.

- *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, Madrid, Alianza Editorial, 2011.

HELD, D., *La democracia y el orden global. Del Estado moderno al gobierno cosmopolita*, Barcelona, Paidós, 2002.

- *Cosmopolitismo. Ideales y realidades*, Madrid, Alianza Editorial, 2012.

HELLER, A., *Crítica de la Ilustración*, Barcelona, Península, 1984.

HINOJOSA MARTÍNEZ, L. M., *La financiación del terrorismo y las Naciones Unidas*, Madrid, Tecnos, 2008.

HOBBS, Th., *Leviatán*, Madrid, Alianza Editorial, 1989.

HONNETH, A., *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales*, Barcelona, Crítica, 1997.

- *Crítica del poder. Fases en la reflexión de una Teoría Crítica de la sociedad*, Madrid, Ed. Antonio Machado, 2008.

HORKHEIMER, M., *Teoría crítica*, Bs. As. /Madrid, Amorrortu, 1974.

HUME, D., *Ensayos políticos*, Madrid, Tecnos, 1987.

HUNT, L., *La invención de los derechos humanos*, Barcelona, Tusquets, 2009.

IZQUIERDO, F., *Poder y felicidad. Una propuesta de sociología del poder*, Madrid, Los Libros de la Catarata, 2008.

KANT, I., *La Metafísica de las Costumbres*, Madrid, Tecnos, 1994.

- *Ensayos sobre la paz, el progreso y el ideal cosmopolita*, Madrid, Cátedra, 2005.

KEOHANE, R. O. y NYE, J. S., *Poder e interdependencia. La política mundial en transición*, Bs. As., Grupo Editor Latinoamericano, 1988.

KLARE, M. T., *Sangre y petróleo. Peligros y consecuencias de la dependencia del crudo*, Barcelona, Tendencias, 2006.

KLEIN, N., *La doctrina del shock. El auge del capitalismo del desastre*, Barcelona, Paidós, 2007.

KLENNER, H., *Thomas Hobbes. Filósofo del Derecho y su filosofía jurídica*, Bogotá, Universidad Externado de Colombia, 1999.

KOSÍK, K., *Dialéctica de lo concreto*, México DF, Grijalbo, 1967.

KÜNG, H. y KUSCHEL, K.-J. (eds.), *Ciencia y ética mundial*, Madrid, Trotta, 2006.

KYMLICKA, W., *Estados, Naciones y Culturas*, Córdoba, Almuzara, 2004.

LAFONT, C., “Justicia global en una sociedad mundial pluralista”, en *Isonomía. Revista de teoría y filosofía del derecho*, nº 31 (2009).

LEVINAS, E., *Ética e infinito*, Madrid, La balsa de la Medusa, 1991.

- *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, Salamanca, Ed. Sígueme, 1999.

LOCKE, J., *Carta sobre la tolerancia*, Madrid, Tecnos, 1991.

- *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil. Un ensayo acerca del verdadero origen, alcance y fin del Gobierno Civil*, Madrid, Tecnos, 2006.
- *La ley de la naturaleza*, Madrid, Tecnos, 2007.

LOSURDO, D., *Contrahistoria del liberalismo*, Barcelona, El Viejo Topo, 2007.

LOZANO, G. V., “La persistencia del marxismo. Entrevista con Adolfo Sánchez Vázquez”, en *Revista Internacional de Filosofía Política* (7), 1996.

LUKÁCS, G., *El asalto a la razón*, México DF, FCE, 1959.

- *Historia y conciencia de clase*, Barcelona, Grijalbo, 1976.

LUHMANN, N., *Organización y decisión. Autopoiesis, acción y entendimiento comunicativo*, Barcelona [etc.], Anthropos [etc.], 1997.

MACPHERSON, C. B., *La teoría política del individualismo posesivo. De Hobbes a Locke*, Madrid, Trotta, 2005.

MAGRI, L., JOHNSTONE, M. y CERRONI, U., *Teoría marxista del partido político*, Córdoba, Pasado y Presente, 1975.

MAQUIAVELO, N., *El Príncipe*, Madrid, Alianza Editorial, 1992.

MARCUSE, H., *El final de la utopía*, Barcelona, Ariel, 1968.

- *Ética de la revolución*, Madrid, Taurus, 1969.
- *Un ensayo sobre la liberación*, México DF, Editorial Joaquín Mortiz, 1969.



- *El hombre unidimensional. Ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada*, Barcelona, Planeta-De Agostini, 1993.
- *Razón y revolución. Hegel y el surgimiento de la teoría social*, Madrid, Alianza Editorial, 2003.
- *H. Marcuse y los orígenes de la teoría crítica* [sel. y trad. de J. M. Romero Cuevas], Madrid, Plaza y Valdés, 2010.
- *Entre hermenéutica y teoría crítica: artículos 1929-1931* [sel. y trad. de J. M. Romero Cuevas], Barcelona, Herder, 2011.

MARDONES, J.M. y REYES MATE, M. (eds.), *La ética ante las víctimas*, Barcelona, Anthropos, 2003.

MARTÍNEZ, F. J., y JIMÉNEZ REDONDO, M. (coords.), *Metafísica y política en la obra de Jürgen Habermas*, Madrid, FIM, 1995.

MARX, K., *Manuscritos económicos y filosóficos de 1844*, La Habana, Editora Política, 1965.

- *Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, Bs. As., Ediciones Nuevas, 1965.
- *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel*, México DF, Grijalbo, 1968.
- *La guerra civil en Francia*, Madrid, Aguilera, 1970.
- *El método en la economía política*, Barcelona, Grijalbo, 1974.
- *La cuestión judía y otros escritos* [sel. de J. M. Bermudo], Barcelona, Planeta-De Agostini, 1994.

- *El dieciocho brumario de Luis Bonaparte*, Madrid, Fundación F. Engels, 2003.
- *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política. Borrador 1857-1858. Vol. I.*, México DF, Siglo XXI, 2007.
- *Contribución a la crítica de la economía política*, Madrid, Siglo XXI, 2008.
- *El Capital. Crítica de la economía política* [ed. de P. Scaron], Madrid, Siglo XXI, 2017.

MARX, K. y ENGELS, F., *La ideología alemana*, Montevideo/Barcelona, Ediciones Pueblos Unidos/Grijalbo, 1974.

- *Obras fundamentales de Marx y Engels, 4. Los grandes fundamentos II* [dir. W. Rocés], México DF, FCE, 1988.
- *Obras escogidas*, Granada, Ed. Comares, 2012.
- *La Sagrada Familia*, Madrid, Akal, 2013.
- *Manifiesto del partido comunista*, Madrid, FIM, 2013.

McCARTHY, *La Teoría Crítica de Jürgen Habermas*, Madrid, Tecnos, 1992.

- “El discurso práctico: la relación de la moral con la política”, en HERRERA, M. (coord.), *Jürgen Habermas. Moralidad, ética y política. Propuestas y críticas*, México DF, Alianza, 1993.

- “Constructivismo y reconstructivismo kantianos: Rawls y Habermas en diálogo”, en GIMBERNAT, J. A. (ed.), *La filosofía moral y política de Jürgen Habermas*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1997.

MEJÍA QUINTANA, O., “Teoría de la acción comunicativa, ética del discurso y soberanía popular. Moral, política y derecho en el pensamiento de Jürgen Habermas”, en PEÑA, B., *Ética y bioética. Memorias Cátedra Manuel Ancizar, I semestre de 2001*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 2002, pp. 43-85.

- “Construcción y reconstrucción de la concepción kantiana de la justicia en la teoría de John Rawls”, en PEÑA, B., *Ética y bioética. Memorias Cátedra Manuel Ancizar, I semestre de 2001*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 2002, pp. 141-169.

MIGNOLO, W. (comp.), *Capitalismo y geopolítica del conocimiento. El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*, Bs. As., Ediciones del Signo, 2001.

MONBIOT, G., *La era del consenso. Manifiesto para un nuevo orden mundial*, Barcelona, Anagrama, 2004.

MORALES, A. (comp.), *Poder y orden mundial*, San José, FLACSO, 1993.

MORGENTHAU, H.-J., *Escritos sobre política internacional*, Madrid, Tecnos, 1990.

MOUFFE, Ch., *La paradoja democrática. El peligro del consenso en la política contemporánea*, Barcelona, Gedisa, 2012.

NEGT, O., *Kant y Marx. Un diálogo entre épocas*, Madrid, Trotta, 2004.

NUSSBAUM, M., *Los límites del patriotismo. Identidad, pertenencia y “ciudadanía mundial”*, Barcelona [etc.], Paidós, 1999.

- *Las fronteras de la justicia. Consideraciones sobre la exclusión*, Barcelona, Paidós, 2007.

OFFE, C., *Disorganized Capitalism. Contemporary Transformations of Work and Politics*, Cambridge/Massachusetts, MIT Press, 1985.

- *Partidos políticos y nuevos movimientos sociales*, Madrid, Editorial Sistema, 1988.

PAREKH, B., *Repensando el multiculturalismo. Diversidad cultural y teoría política*, Madrid, Istmo, 2005.

PEÑAS ESTEBAN, F.J., *Occidentalización, fin de la Guerra fría y relaciones internacionales*, Madrid, Alianza Editorial, 1997.

- “Liberalismo y relaciones internacionales: la tesis de la paz democrática y sus críticos”, en *Isegoría*, nº 16 (1997).

PERKINS, J., *Confesiones de un gángster económico*, Barcelona, Tendencias, 2005.

POGGE, Th., *Hacer justicia a la humanidad*, México DF, FCE, 2009.

POLANYI, K., *La gran transformación. Crítica del liberalismo económico*, Madrid, Ed. de la Piqueta, 1989.

PORTILLA CONTRERAS, G., *El Derecho penal entre el cosmopolitismo universalista y el relativismo posmodernista*, Valencia, Tirant lo Blanch, 2007.

RAWLS, J., “The Basic Liberties and Their Priority”, en *Tanner Lectures on Human Values*, Salt Lake City, University of Utah Press, vol. III, 1982, pp. 3-87.

- “El derecho de gentes”, en *Isegoría*, nº 16 (1997), pp. 5-36.

- *A Theory of Justice. Revised Edition*, Cambridge/Massachusetts, Harvard University Press, 1999.
- *El derecho de gentes y Una revisión de la idea de razón pública*, Barcelona, Paidós, 2001.
- *La justicia como equidad. Una reformulación*, Barcelona [etc.], Paidós, 2002.
- *El liberalismo político*, Barcelona, Crítica, 2004.
- *Teoría de la justicia*, México DF, FCE, 2006.
- *Lecciones sobre la historia de la filosofía moral*, Barcelona, Paidós, 2007.

RECAS BAYÓN, J., *Hacia una hermenéutica crítica. Gadamer, Habermas, Apel, Vattimo, Rorty, Derrida y Ricoeur*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2006.

RIBOTTA, S., *John Rawls. Sobre (des)igualdad y justicia*, Madrid, Dykinson, 2009.

RICOEUR, P., *Caminos del reconocimiento*, Madrid, Trotta, 2005.

RIPALDA, J. M., *Los límites de la dialéctica*, Madrid, Trotta, 2005.

RODRÍGUEZ ZEPEDA, J., *La política del consenso. Una lectura crítica de El liberalismo político de John Rawls*, México DF, Anthropos, 2003.

- “El igualitarismo radical de John Rawls”, en *Isegoría*, nº 31 (2004), pp. 95-114.

ROMERO CUEVAS, J., M., *Hacia una hermenéutica dialéctica*, Madrid, Síntesis, 2005.

- *Crítica e historicidad. Ensayos para repensar las bases de una teoría crítica*, Barcelona, Herder, 2010.
- “Entre hermenéutica y teoría de sistemas. Una discusión epistemológico-política con la teoría social de J. Habermas”, en *Isegoría*, nº 44 (enero-junio, 2011), pp. 139-159.
- *El lugar de la crítica. Teoría crítica, hermenéutica y el problema de la trascendencia intrahistórica*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2016.

RORTY, R., *Contingencia, ironía y solidaridad*, Barcelona [etc.], Paidós, 2001.

ROSEN, S., *Hermenèutica com a política*, Barcelona, Barcelonesa d'Edicions, 1992.

ROUSSEAU, J. J., *El contrato social; Discurso sobre las ciencias y las artes; Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres* [ed. J. M. Fernández], Madrid, Edimat Libros, 2000.

RUIZ SIMON, J. M., “Leo Strauss, patriarca ‘neocon’”, en *La Vanguardia*, 26/11/2003.

SACRISTÁN LUZÓN, M., “El trabajo científico de Marx y su noción de ciencia”, en *Mientras Tanto*, nº 2 (enero-febrero, 1980), pp. 61-96.

- *Intervenciones políticas. Panfletos y materiales III*, Barcelona, Icaria, 1985.
- *Las ideas gnoseológicas de Heidegger*, Barcelona, Crítica, 1995.
- *Escritos sobre “El Capital” (y textos afines)* [ed. S. L. Arnal], Barcelona, El Viejo Topo, 2004.

- “Antología de textos de Manuel Sacristán sobre la Escuela de Frankfurt”, disponible en: [www.rebellion.org/noticia.php?id=42823](http://www.rebellion.org/noticia.php?id=42823) [último acceso: 17/09/2019].
- *Pacifismo, ecologismo y política alternativa*, Madrid, Publicaciones Diario Público, 2009.
- *Sobre dialéctica* [ed. S. López Arnal], Barcelona, El Viejo Topo, 2009.

SÁNCHEZ VÁZQUEZ, A., *Filosofía de la praxis*, Barcelona, Crítica, 1980.

SASSEN, S., *¿Perdiendo el control? La soberanía en la era de la globalización*, Barcelona, Edicions Bellaterra, 2001.

SEN, A., “Propiedad y hambre”, en *Precedente. Anuario Jurídico 2001*, ICESI, pp. 103-113.

- *Identidad y violencia. La ilusión del destino*, Bs. As., Katz, 2007.
- “El hambre es violencia silenciosa. Entrevista”. Disponible en: <http://www.sinpermiso.info/textos/el-hambre-es-violencia-silenciosa-entrevista> [último acceso: 17/09/2019].
- *La idea de la justicia*, Madrid, Taurus, 2010.

SEVILLA, C., “Marx (ismos) y las teorías de la justicia”, en *Foro Interno. Anuario de Teoría Política*, vol. 6 (2006).

SCHMIDT, A., *El concepto de naturaleza en Marx*, Madrid, Siglo XXI, 1977.

SCHMITT, C., “El concepto de imperio en el derecho internacional”, en *Revista de Estudios Políticos*, nº 1 (1941), pp. 83-102.

- *Teoría del partisano. Acotación al concepto de lo político*, Madrid, IEP, 1966.
- *El nomos de la Tierra*, Madrid, CEC, 1979.
- *El concepto de lo político*, Madrid, Alianza Editorial, 1998.
- *Carl Schmitt, Teólogo de la política* [ed. H. O. Aguilar], México DF, FCE, 2004.

SCHUMPETER, J. A., *Historia del análisis económico*, Barcelona, Ariel, 1971.

SHANIN, T., *El Marx tardío y la vía rusa. Marx y la periferia del capitalismo*, Madrid, Revolución, 1990.

SINGER, P., *Un solo mundo. La ética de la globalización*, Barcelona [etc.], Paidós, 2003.

SMILG VIDAL, N. (ed.), *Apel versus Habermas*, Granada, Comares, 2004.

SOBREVILLA, D., “Comentario a la ponencia de J. Habermas”, en SOBREVILLA, D. (comp.), *El derecho, la política y la ética. Actas del II Coloquio Alemán-latinoamericano de Filosofía (Lima, 1987)*, México DF, Siglo XXI, 1991.

SOUSA SANTOS, B. de, *Crítica de la Razón Indolente: contra el desperdicio de la experiencia. Vol. I.*, Barcelona, Desclée de Brouwer, 2003.

- *Renovar la teoría crítica y reinventar la emancipación social*, Bs. As., CLACSO, 2006.
- *Sociología jurídica crítica. Para un nuevo sentido común en el derecho*, Madrid, Trotta, 2009.



SOUSA SANTOS, B. de, y RODRÍGUEZ GARAVITO, C.A. (eds.), *El derecho y la globalización desde abajo*, Barcelona, Anthropos, 2007.

STRAUSS, L., *Derecho natural e historia*, Barcelona, Círculo de Lectores, 2000.

- *Persecución y arte de escribir*, Bs. As., Amorrortu, 2009.

STUART MILL, J., *De la libertad; del gobierno representativo; la esclavitud femenina* [rev. y trad. de Marta C. C. de Iturbe], Madrid, Tecnos, 1965.

TARROW, S., *El nuevo activismo transnacional*, Barcelona, Hacer, 2010.

TAYLOR, Ch. et. al., *El multiculturalismo y “la política del reconocimiento”*, México DF, FCE, 1993.

THERBORN, G., “Jürgen Habermas: Un nuevo eclecticismo”, en *Teorema*, vol. 2, nº6 (1972), pp. 57-81.

TILLY, Ch., *Los movimientos sociales, 1768-2008. Desde sus orígenes a Facebook*, Barcelona, Critica, 2010.

TOUISSANT, E., *Banco Mundial. El golpe de Estado permanente*, Barcelona, El Viejo Topo, 2007.

TUCÍDIDES, *Historia de la Guerra del Peloponeso*, Madrid, Gredos, 1, II.

VATTIMO, G. y ZABALA, S., *Comunismo hermenéutico. De Heidegger a Marx*, Barcelona, Herder, 2012.

VELASCO, J. C., “La justicia en un mundo globalizado”, en *Isegoría*, nº 43 (julio-diciembre, 2010), pp. 349-362.

VERGÉS, J., “El dilema del consenso por superposición rawlsiano”, en *Isegoría*, nº 31 (2004), pp. 181-190.

VIDAL BENEYTO, J. (ed.), *Derechos humanos y diversidad cultural. Globalización de las culturas y derechos humanos*, Barcelona, Icaria, 2006.

WALZER, M., *Guerras justas e injustas. Un razonamiento moral con ejemplos históricos*, Barcelona, Paidós, 2001.

- *Guerra, política y moral*, Barcelona, Paidós I.C.E./U.A.B., 2001.

WERBNER, P. (ed.), *Anthropology and the New Cosmopolitanism*, Oxford/NY, Ed. Berg, 2008.

WIEVIORKA, M. (comp.), *Otro mundo... Discrepancias, sorpresas y derivas en la antimundialización*, México DF, FCE, 2009.

WOLIN, S., *Democracia S. A.: la democracia dirigida y el fantasma del totalitarismo invertido*, Madrid, Katz, 2008.

XOLOCOTZI YÁÑEZ, A., *Fenomenología de la vida fáctica. Heidegger y su camino a Ser y tiempo*, Barcelona, Plaza y Valdés, 2004.

ZAN, J. de, *Panorama de la ética continental contemporánea*, Madrid, Akal, 2002.

ŽIŽEK, S., *En defensa de la intolerancia*, Madrid, Publicaciones Diario Público, 2010.

ZOLO, D., *Complessità e democrazia*, Torino, G. Giappichelli, 1987.

- *Cosmópolis. Perspectiva y riesgos de un gobierno mundial*, Barcelona, Paidós, 2000.

- *La justicia de los vencedores. De Nüremberg a Bagdad*, Madrid, Trotta, 2007.
  
- *Terrorismo humanitario. De la guerra del Golfo a la carnicería de Gaza*, Barcelona, Edicions Bellaterra, 2011.