

## La ciudadanía controvertida: la construcción habermasiana de una razón política normativa

JOSÉ MANUEL CASTILLO HERMOSO\*

**Resumen:** El presente artículo aborda el modo en que la teoría política habermasiana entiende el complejo fenómeno de la ciudadanía en las democracias contemporáneas. En efecto, Habermas pretende articular los dos aspectos discordantes en los que se dirime la idea de ciudadanía democrática, derechos subjetivos y/o participación política, sobre la base de una concepción del espacio público que se adecua a una idea de racionalidad política que presenta un doble rasgo: (1) se instaura como razón moral, y (2) se autocomprende como razón procedimental. En virtud de ambos factores, estamos ante una concepción de la ciudadanía que difiere de liberales y comunitarias. A lo cual hemos de añadir la extensión de la racionalidad normativa y procedimental en el ámbito de las decisiones políticas en tanto presupuesto básico de la racionalización de la esfera pública. En qué medida es dicha pretensión compatible con el carácter formal de dicha racionalidad es el objetivo final del presente artículo, es decir, el juego que, a la luz de la teoría comunicativa de Habermas, cabe establecer entre «Idealität» y «Faktizität» en el ámbito de la realidad política.

**Palabras clave:** Ciudadanía democrática, derechos subjetivos, participación política, liberales, comunitaristas, razón política normativa, racionalidad procedimental, racionalización de la esfera pública, idealidad («Idealität»), facticidad («Faktizität»).

**Abstrac:** The present article approaches the way in that the political theory of Habermas understands the complex phenomenon of the citizenship in the contemporary democracies. Indeed, Habermas seeks to articulate the two tuneless aspects in those that the idea of democratic citizenship is settled, subjective rights and/or political participation, on the base of a conception of the public space that is adapted to an idea of political rationality that presents a double feature; (1) it is established as moral reason, and (2) it is presented to itself as procedural reason. By both factors, we are before a conception of the citizenship that differs of liberalism and communitarianism. Also we must add the extension of the normative and procedural rationality in the environment of the political decisions as long as basic budget of the rationalization of the public space. Is it compatible with the formal character of this rationality?. The answer to this question is the final objective of the present article, that is to say, the game that is necessary to settle down among «Idealität» and «Faktizität» in the political reality by the light of the communicative theory of J. Habermas.

**Key words:** Democratic citizenship, subjective rights, political participation, liberalism, communitarianism, normative political reason, procedural rationality, rationalization of the public sphere, «Idealität», «Faktizität».

---

Fecha de recepción: 17 julio 2001. Fecha de aceptación: 7 mayo 2002.

\* Departamento de Filosofía. Facultad de Filosofía y Letras B. Universidad de Granada. Campus de Cartuja. 18011. Granada. Teléfono 958 243779. E-mail: jmcastillohermoso@hotmail.com

En la delimitación semántica del concepto de ciudadanía ha operado históricamente una doble intención: por un lado, dismantelar el ejercicio arbitrario de una autoridad política impuesta, y, por otro, la composición de una sociedad de agentes libres e iguales<sup>1</sup>. Legitimidad y sociabilidad, autonomía y reciprocidad, representan las notas definitorias, reactivas y activas respectivamente, que perfilan la configuración del ciudadano en el mundo moderno. Ahora bien, en tanto entidad categorial, la ciudadanía toma cuerpo además en la urdimbre de interpretaciones que determinan su sentido, remite así al conjunto de planteamientos filosófico-políticos que en el intento por comprender su naturaleza le confieren existencia justificada<sup>2</sup>. El interés del presente trabajo no es otro que hacerse cargo de la interpretación habermasiana de la ciudadanía. En efecto, los últimos desarrollos del pensamiento de Jürgen Habermas se inscriben en una reflexión acerca de los fundamentos políticos y jurídicos de las democracias contemporáneas desde los parámetros filosóficos que su análisis de la acción comunicativa proporciona. En concreto, la adopción de una estrategia argumentativa distinta de liberalismo y republicanismo en lo que a la concepción de la ciudadanía, el derecho y el proceso político, se refiere, es decir: la tríada de categorías básicas que acotan la conformación del espacio político. Mi intención es, de esta manera, subrayar cómo en el caso de Habermas la ciudadanía viene delimitada a partir de una idea del discurso público que le lleva a adoptar una perspectiva normativa en la constitución de un marco político. El decurso de mi argumentación pasa por el examen de tres cuestiones nucleares:

- (I) El carácter dilemático de la ciudadanía democrática, por cuanto incluye rasgos constituyentes discordantes: autonomía jurídica y derechos individuales frente a participación política. De hecho, mientras que el liberalismo considera la autonomía individual y los derechos subjetivos que de ella dimanar como lo esencial, el republicanismo entiende que es la práctica compartida de la ciudadana lo que en verdad la define. Además, en el plano de las estrategias teóricas se ven enfrentados un republicanismo comunitarista, que se basa en un concepto sustantivo de comunidad, y el concepto habermasiano de democracia deliberativa, que tiene como uno de sus pilares la idea kantiana de una razón moral caracterizada pública y procedimentalmente.

1 A este factor doble responden la Declaración de Derechos del Hombre y del Ciudadano (1789) fruto de la Revolución Francesa, y La Declaración de Derechos de Virginia (1776), como resultado de la declaración de independencia americana. Ambos textos jurídicos definen la condición de hombre libre, ni súbdito del absolutismo monárquico ni miembro de una potencia colonial extranjera, por medio de la formulación de toda una gama de derechos políticos y civiles que establecen las coordenadas básicas para un ordenamiento equitativo de la sociedad y el Estado.

2 Además, debemos percatarnos del carácter distintivo que presenta la constitución de un marco legal e institucional y el discurso que lo legitima. En efecto, nuestra realidad política posee un estatuto singular: mientras que comporta una suerte de objetividad, una legalidad en cierto sentido propia a cuyos límites toda acción individual con sentido ha de acomodarse, simultáneamente representa un constructo, un espacio ficticio fruto del juego recíproco entre necesidades e inventivas, determinación y libertad, que le confiere un carácter ambiguo, lábil. Esa dualidad no hace sino poner de manifiesto el hecho excepcional de que lenguaje y realidad están imbricados en el ámbito de la reflexión política, de que, en la medida en que estamos inmersos en un mundo político ya dado, la teoría presenta una autorreferencialidad ineludible, en una palabra: las categorías en virtud de las cuales nos autocomprendemos como agentes sociales se instauran en la misma práctica de la convivencia, el lenguaje político tiene como referencia un espacio donde se ejercita y redefine constantemente. De ahí el sentido práctico que el análisis teórico tiene, de ahí la íntima relación entre el complejo fenómeno de la ciudadanía democrática y las interpretaciones diversas que suscita. La ciudadanía no constituye un hecho bruto, remite más bien al conjunto múltiple de teorías que pretenden acotar, nunca de un modo definitivo, su sentido, a la luz de lo cual se hace comprensible el ejercicio difícil y provisorio de la ciudadanía en nuestras sociedades contemporáneas.

- (II) El intento de Habermas por conciliar, en el concepto mismo de ciudadanía, derechos liberales y formas comunales de participación política sobre la base de la progresiva racionalización del espacio público que su idea del discurso práctico contempla. Ello implica, además, derivar de la estructura argumentativa de la razón discursiva una idea imparcial de justicia que debe hacerse cargo de las objeciones comunitaristas a una justicia abstracta, ajena a la especificidad y pluralidad de las formas de vida.
- (III) Finalmente, es mi intención poner de manifiesto las dificultades que surgen de pretender la racionalización de la vida pública a partir del ejercicio de una racionalidad imparcial. Es decir, la tensión que de modo interno tiene lugar entre dos ideas básicas del planteamiento habermasiano: el establecimiento de las condiciones sociales de la racionalidad discursiva y la naturaleza puramente formal de la misma, el aspecto dinámico y estático respectivamente de una razón que es constitutivamente práctica a juicio de Habermas.

### 1. La ciudadanía controvertida

La progresiva consolidación de la democracia, que viene teniendo lugar con especial intensidad desde la segunda mitad del siglo XX, pone de manifiesto un doble fenómeno de gran alcance en lo que respecta a la configuración de un marco político.

Por un lado, la ciudadanía, en tanto categoría que confiere legitimidad a un sistema político democrático, representa un elemento prioritario en lo que respecta a la constitución del espacio público. Es más, su sentido último remite a la identificación con, o al menos el reconocimiento de, aquellos principios que articulan la convivencia por parte del individuo partícipe y artífice de los mismos, esto es, por parte del ciudadano. Como puede apreciarse, pues, el ejercicio de la ciudadanía constituye una condición necesaria en la conformación de un ámbito político que garantice una justificación racional de la convivencia social. En efecto, el punto medular de la construcción de la sociedad política no es otro que la legitimidad con la que pretende instituirse, el recurso a una normatividad a cuya luz la reglamentación de los vínculos que llevan a los hombres a cooperar en un orden compartido resulta, en la medida de lo posible, diáfana.

Por otro lado, puede decirse que en el concepto mismo de ciudadanía opera una tensión entre los dos polos que parecen componerla: (i) la delimitación de un conjunto de derechos que formalmente, o sea, jurídicamente, garantiza la libertad y autonomía de los individuos; y (ii) la instauración de vínculos que institucionalmente, o sea, más allá del individualismo del ciudadano formalmente libre y autónomo, garantiza una participación pública articulada desde un sentido solidario de la comunidad política<sup>3</sup>. La importancia de la tensión entre ambos elementos, hasta cierto punto incompatibles, es en verdad crucial, por cuanto afecta a la demarcación del ámbito conceptual que circunscribe el concepto de ciudadanía. En línea con A. Wellmer podría decirse que, bajo las condiciones de las modernas sociedades democráticas, el reto consiste en hacer factible una concreción institucional de la libertad política bajo las condiciones de una sociedad civil igualitaria desde una perspectiva jurídica<sup>4</sup>.

De este modo, y a la luz del segundo fenómeno con anterioridad aludido, podemos afirmar que el establecimiento de las características definitorias de la ciudadanía, que a partir de la modernidad

3 Cf. Touraine A.: *¿Qué es la democracia?*, Madrid, Temas de Hoy, 1994, pp. 67-76 y 143-163.

4 Cf. Wellmer, A.: «Modelos de libertad en el mundo moderno», en *Finales de partida: la modernidad irreconciliable*, Madrid, Cátedra, 1996, pp. 41-76.



viene teniendo lugar, ha determinado en el plano de la discusión filosófico-política toda una serie de disyuntivas que no hacen sino traducir el carácter disputado de nuestra realidad política. La ciudadanía, por tanto, se debate en un dilema que se traduce en sendas tendencias teóricas divergentes. Dicho dilema básico podría ser formulado de la siguiente manera: ¿en qué medida la categoría de la autonomía racional, en virtud de la cual el sujeto deviene depositario de toda una serie de derechos y libertades, distorsiona la conformación real del sujeto político en tanto que miembro de una comunidad y, de este modo, copartícipe de un mismo horizonte cultural, de un mismo acervo de creencias y formas de vida? En efecto, tal interrogante es la forma que desde el siglo XVIII ha adoptado la oposición entre el liberalismo, que entiende la ciudadanía sobre la base de derechos subjetivos básicos que representan restricciones a cualquier coacción externa a la voluntad del individuo, y el republicanismo, para el que la ciudadanía remite a la práctica de la autodeterminación política a partir del autogobierno que los individuos llevan a cabo en tanto miembros de una comunidad y, por tanto, partícipes de una voluntad común encarnada en las instituciones políticas<sup>5</sup>.

En verdad, es posible circunscribir el amplísimo debate que en torno a esta cuestión existe a un análisis, apenas esbozado, de dos planteamientos a los que subyacen tesis filosóficas lógicamente contrapuestas en lo que a la comprensión de la ciudadanía afecta. Dos son entonces, entre otras ciertamente relevantes, las estrategias teóricas que pretenden dar cuenta del carácter complejo de la ciudadanía:

(1) El procedimentalismo de la racionalidad política: no cabe la menor duda de que ha sido Habermas el que en el ámbito de la filosofía continental, a la vez que en un todavía no suficientemente explotado diálogo con parte de la filosofía político-moral anglosajona, ha sistematizado dicha noción, en virtud de la cual la justificación de los principios de la realidad política desde la instancia de la razón práctica se convierte en un objetivo teórico prioritario. Dos son de este modo los factores que componen la llamada razón procedimental: (i) un concepto de razón filosóficamente cargado, que no es sino una prolongación del razonamiento moral genuinamente kantiano al campo de la reflexión política, esto es: la remisión a la racionalidad como fuente última de decisión moral, y, por tanto, la justificación de los juicios morales desde una racionalidad que se autoconstituye como un fin en sí mismo, ya sea monológica o intersubjetivamente entendida, lo que se traduce en una construcción transparente de la sociedad política ajustada a la medida del criterio vinculante que de la razón moral emerge; (ii) una comprensión postmetafísica de la razón desde la que desarrollar mecanismos racionales de legitimación del logos público, una racionalidad así exenta de todo compromiso sustantivo, asimismo, de toda concepción metafísica del mundo. Para ello la argumentación se adelgaza hasta consistir en meros procedimientos que aseguran el carácter racional de los resultados atendiendo a las condiciones formales que vertebran el proceso mismo de justificación racional<sup>6</sup>. La combinación de ambos factores, razón moral política y procedimientos de justificación racional, dibuja una concepción de la justicia, ajustada al pluralismo de las democracias contemporáneas, que antepone los principios universales a una determinada concepción de la vida buena o las peculiaridades culturales de una determinada forma de vida.

5 Cf. Berlin I.: «Dos conceptos de libertad», en *Cuatro ensayos sobre la libertad*, Madrid, Alianza, 1988, pp. 187-243. Destacable al respecto es el punto de vista comunitarista de Charles Taylor en «Equívocos: el debate liberalismo-comunitarismo», en *Argumentos filosóficos*, Barcelona, Paidós, 1997, pp. 239-267. Del mismo modo, el esclarecedor artículo de Rafael del Águila «El centauro transmoderno: liberalismo y democracia en la democracia liberal», en Rafael del Águila (ed.) *Historia de la teoría política*, vol. 6, Madrid, Alianza Editorial, 1997.

6 Cf. Habermas, J.: *Pensamiento postmetafísico*, Madrid, Taurus, 1990, pp. 38-63.

(2) El telos vivenciable de la comunidad política: frente a la pretendida autonomía del discurso racional, y la autolegislación que conlleva en la determinación de lo moral y políticamente legítimo, la comunidad, en tanto categoría ético-política, prioriza los determinantes contingentes del juicio racional. En razón de ello, el comunitarismo aborda la contingencia irreductible del consenso ético desde la inserción efectiva en contextos de vida práctica, resitúa la individualidad del sujeto moderno en la facticidad histórica, en la singularidad de los sistemas político-sociales, haciendo de la comprensión situada, inserta en la práctica del mundo, el criterio último de validez de las normas. Es así como la universalidad a la que aspira una concepción racionalista de la justicia que hace hincapié en las condiciones formales, y, por tanto, en principio justificables por todo sujeto (ya sea en virtud de su pertenencia a lo genérico de su naturaleza racional —Kant—, como en virtud del marco pragmático-trascendental en el que el ejercicio de una razón intersubjetiva se inscribe —ética discursiva—), es impugnada en su incondicionalidad mediante la oposición entre la universalidad de la norma y la particularidad del contexto en el que dicha norma es enunciada, comprendida y aceptada, y, desde un punto de vista metódico, mediante la oposición entre la justificación de la acción a partir del principio de la razón y un consenso limitado en el espacio y en el tiempo, así como en la naturaleza de lo consensuado. De ahí el recurso a un concepto de libertad que trascienda la libertad subjetiva de acción, la autonomía entendida como mera autodeterminación individual, de igual modo la lucha por el mero interés en el seno de una sociedad competitiva, para asumir la vertebración de lo social a partir de una libertad socialmente definida y colectivamente compartida. Podemos decir entonces que la comunidad posee una sustancia moral básica, una identidad históricamente devenida donde, además, se inscribe el fundamento último de la autorrealización personal. Se hace comprensible la importancia que en los análisis comunitaristas posee la idea de participación: en efecto, por medio de la puesta en práctica y continua rehabilitación de los vínculos existenciales que vehicula la sociedad política, se concreta la meta común, el telos vivenciable al que la identidad comunitaria remite en tanto *ratio essendi* y *ratio cognoscendi* de su ser histórico propio. Desde este punto de vista, el concepto de justicia se liga de manera indisoluble a un peculiar desarrollo histórico y, por tanto, a una específica concepción del bien, poniendo de manifiesto el horizonte valorativo en el que se inserta la razón moral pública y sus pretensiones de validez irrestricta<sup>7</sup>.

Centrémonos en la primera estrategia argumentativa, veamos así cómo la concepción habermasiana del discurso práctico pretende articular la doble dimensión de la ciudadanía. No en vano, el tratamiento de la razón política de dicho autor supone prima facie una respuesta al reto que un republicanismo comunitarista pone en primer plano, que no es otro que la impugnación de una concepción moral del discurso público, o sea, la defensa de la comunidad como el topos originario donde la identidad de los individuos es conformada y la práctica política arraiga en un sustrato compartido de valores supraindividuales. Se trata, frente a ello, del análisis de una idea de la razón política que, a partir de un sentido vinculante de la idea de justicia, pretende conciliar la pluralidad de intereses sobre la base de una teoría política normativa en exceso desustancializada, dada su caracterización procedimental, desde el punto de vista de un comunitarista. En el siguiente apartado mi intención es escudriñar el modo en que Habermas pretende establecer una mediación recíproca entre derechos subjetivos y soberanía popular, conciliar así el carácter moral de la autonomía subjetiva con una comprensión universalista de la voluntad común que trascienda la singularidad histórica de la

---

7 Cf. Taylor, Ch.: *Fuentes del Yo. La construcción de la identidad moderna*, Barcelona, Paidós, 1996, pp. 102-105.

comunidad política<sup>8</sup>. De ello se infiere una articulación entre derechos y libertades individuales y participación política que descansa en la afirmación, filosóficamente cargada, de una extensión de la racionalidad dialógica en el campo de la política, lo que remite a su vez al supuesto de una progresiva racionalización de la sociedad, esto es, el hecho de que el discurso práctico, y el contenido normativo que pone en juego, genera desde sí y en virtud de su mismo ejercicio las condiciones de su implantación. Porque es justamente la implantación de la racionalidad discursiva lo que permite garantizar, de manera simultánea, los derechos básicos que asisten al individuo y aquellas formas de participación comunitaria que potencian los intereses colectivos y la solidaridad social. Determinar hasta qué punto es ello compatible con la caracterización del discurso práctico como un procedimiento neutral de universalización de intereses será el objetivo final del presente artículo. La cuestión es, por tanto, dilucidar en qué medida una comprensión formal de la racionalidad pública, y la justificación de un punto de vista moral para la realidad política, bloquea el elemento ético, condicionado históricamente, presente en la progresiva clarificación reflexiva de los sistemas socio-políticos, la paulatina convergencia entre consenso y práctica política, que suscita la dinámica de la comunicación racional. Vayamos por partes.

## 2. Ciudadanía, Justicia y Discurso Práctico

La comprensión habermasiana de la ciudadanía obliga en último término a conectar una idea universalista de la justicia y una caracterización del discurso público como acción comunicativa, y, por ello, motivada racionalmente. Esta relación interna entre ciudadanía, no olvidemos la dualidad que la compone, racionalidad y justicia, impele al análisis de una triple problemática:

1. La racionalidad, es decir, una concepción normativa y procedimental del discurso práctico que se prolonga, intersubjetivamente, en el espacio público.
2. La justicia, lo que incita a hacerse cargo de las objeciones que el comunitarismo plantea en lo que respecta a una noción racionalista, formal y abstracta, de justicia.
3. La ciudadanía, o sea, la articulación de las dos condiciones que componen la ciudadanía a partir de la formación de una voluntad común que permita conciliar autonomía pública y autonomía privada. Es decir, la defensa, contra el comunitarista, de un formalismo inscrito en la legislación autónoma de una razón convertida en instancia moral, elemento éste último opuesto a la concepción instrumental de la racionalidad política propia del liberalismo. La mediación entre ambos aspectos adopta la forma de una progresiva racionalización en la estructuración del espacio político de las sociedades contemporáneas.

1. Ya el concepto de derecho kantiano es sólo comprensible desde los criterios que impone un sentido formalista de la razón moral. No en vano, para Kant el derecho reside en la limitación de la libertad del individuo bajo la condición de una ley universal que garantiza la concordancia con la

---

8 De este modo, en oposición a liberales y republicanos, afirma Habermas: «Ambas concepciones no son capaces de apreciar la fuerza legitimadora de un proceso discursivo de formación de la opinión y de la voluntad, en el que las fuerzas ilocucionarias y unificadoras de un uso del lenguaje comunicativo y argumentativo sirven para unir razón y voluntad y para llegar a posiciones convincentes con las que todos los individuos puedan estar de acuerdo sin coacción». [«Derechos humanos y soberanía popular», Del Águila R./ Vallespín F. (eds.) *La democracia en sus textos*, Alianza, Madrid, 1998, p. 279].



libertad de todos, es decir, la articulación de la libertad de arbitrio de cada uno con la libertad de arbitrio de todos los demás. El derecho político representa la encarnación jurídica que salvaguarda la estabilidad de tal concordancia de libertades individuales. De ello se sigue la idea de la constitución civil como el vínculo entre hombres libres sujetos a la vez a la coacción que el cuerpo de leyes implica. El origen del concepto de derecho hemos de buscarlo para Kant en el concepto de libertad racional, la que, de acuerdo con la legalidad pura y a priori que nace de la razón, sitúa el ámbito del derecho, a saber, el espacio público de legitimación de la sociedad, más allá de las concepciones de felicidad de los individuos (el fin que poseen naturalmente) y de los medios con los que tales pretensiones son consumadas. De ahí la fundamentación del orden jurídico a partir de razones morales. Es así como la condición de ciudadanía, en tanto estado jurídico, se basa de manera a priori en tres principios: libertad, igualdad, y autonomía. Principios que, lejos de estar recogidos por leyes formuladas por estado histórico alguno, representan las condiciones mismas de toda constitución civil, responden así a principios puros de la razón que determina la conformación del derecho entre los hombres<sup>9</sup>. Se pretende pues justificar el espacio público desde la instancia irrestricta de una razón cuya legitimidad descansa precisamente en el carácter moral que atribuye a su capacidad para auto-determinarse con independencia de aquellos móviles ajenos a su voluntad incondicionada.

En esta línea se mueve la teoría política de Habermas, a saber: en una íntima connivencia entre moral y política fundamentada en la imparcialidad de una razón cuya legalidad brota de su autonomía, de la capacidad para darse a sí misma la norma de la acción racional conforme a la legalidad que desde sí genera. Ello implica, no obstante, salvar el hiato que el planteamiento kantiano establecía entre lo fenoménico, lo particularizado, lo que responde a las inclinaciones naturales o motivaciones subjetivas, es más, lo referente a la concreción histórica del Estado y las instituciones, y lo nouménico, lo inteligible, al cabo, el mandato incondicionado del deber ser moral. De esta forma, para Habermas la razón se explicita en términos de un discurso público que en el intento por fijar la universalizabilidad de los intereses particulares se instaura intersubjetivamente. Lejos así de la dicotomía yo trascendental/yo empírico, el único ámbito antecedente al sujeto en la explicación de su naturaleza racional, de su ser en el diálogo, no es otro que los universales que estructuran la racionalidad del encuentro comunicativo. Esta racionalidad inscrita en la praxis impone un marco formal en el que los participantes en el diálogo están sujetos a un régimen de acción restringido en virtud de las mismas condiciones posibilitantes del logos dialógico. Así, la teoría de la razón dialógica habermasiana da cuenta del hecho de que la estructura trascendental del encuentro comunicativo obliga a los participantes a una continua acreditación de validez. En virtud de ello, la práctica social misma se ve atravesada por el intento por trascender la realidad social presente, afán que se plasma en la pretensión, inserta en el acto de hablar cifrable espacial y temporalmente, del acuerdo racional, y, por tanto, en la fuerza contrafáctica que el ejercicio de tal pretensión supone<sup>10</sup>.

Por otra parte, la doble caracterización del discurso práctico como formal y universal que en diversas ocasiones Habermas ha esgrimido le lleva a establecer la imparcialidad como un factor indesligable de un genuino punto de vista moral, lo que trae consigo el diseño de una regla formal que establezca la perspectiva racional conforme a la que enjuiciar la realidad política. Del esquema de la razón política moral que Habermas nos pone en primer plano se sigue la consideración del diá-

9 Cf. Kant, I.: *Ideas para una historia desde un punto de vista universal y otros escritos sobre Filosofía de la historia*, Madrid, Tecnos, 1987.

10 Cf. Habermas: «¿En qué consiste la racionalidad de una forma de vida?», en *Escritos sobre moralidad y eticidad*, Madrid, Paidós, 1998, pp. 67-95.

logo argumentativo como un espacio cooperativo de libertad e igualdad con vistas a construir un orden social justo. La racionalidad práctica entonces se convierte en un instrumento para la formación de la voluntad común cuya meta es, partiendo de los presupuestos universales de la comunicación, el logro de acuerdos moralmente legítimos<sup>11</sup>.

2. A la luz de todo lo dicho podemos establecer los aspectos discordantes que el comunitarismo enuncia respecto de una concepción de la razón política como la habermasiana. En efecto, una concepción moral del espacio público que remite la imparcialidad del juicio racional a principios abstractos, o al procedimiento de justificación racional desde el que toma cuerpo el ejercicio de pretensiones de validez, se ve enfrentada al siguiente problema: ¿en qué medida permanece ajena a la vida ética, es decir, a la constitución real del desempeño de la razón práctica donde se inscriben las pautas que condicionan toda perspectiva moral?, ¿es posible entonces la imparcialidad del juicio desde la justificación del carácter formal de la racionalidad, por muy intersubjetiva que ésta sea, sin caer en una falacia?

En respuesta a ello, el discurso práctico ha de entenderse como un procedimiento en el que la validez de las normas vigentes en un contexto vital es cuestionada, de manera que se ven sujetas a una suerte de provisionalidad. El procedimiento de racionalización que es el discurso práctico establece una línea de demarcación entre el campo de normas abstractas ante las que podemos adoptar una actitud hipotética y el trasfondo incuestionado de presuposiciones que constituyen el contenido plural de la diversidad de formas de vida. El problema es entonces reglamentar el modo en que la moralidad, y el punto de vista abstracto que conlleva, se torna prácticamente eficaz, aun cuando con sus exigencias de racionalidad fluidifique el horizonte de certezas que constituye el contexto práctico en el que se dirimen las cuestiones político-sociales. En virtud de la perspectiva moralizante del discurso práctico la fuerza normativa de lo fáctico es puesta entre paréntesis, de ahí que la formación de un punto de vista moral se corresponda con una diferenciación en el ámbito de la praxis entre las cuestiones de justicia, justificables racionalmente a la luz de la universalizabilidad de los intereses puestos en juego en el diálogo social, y las cuestiones evaluativas, las que caen dentro del influjo de la vida buena y, por tanto, son accesibles en un espacio de comprensión restringido a la historicidad de una determinada forma de vida. Pues bien, a la luz de las operaciones abstractivas que la razón moral discursiva comporta, ha de constatarse el incremento de racionalidad que se deriva de la implantación del punto de vista moral y la heterogeneidad que las cuestiones de justicia poseen respecto de la eticidad concreta de una forma de vida. En este sentido, es justamente el desarrollo de la capacidad judicial moral, esto es, racional, la que posibilita el deslinde del contenido convencional que el proceso de abstracción de una forma de vida postconvencional implica, a saber, donde el procedimiento argumentativo de justificación racional se generaliza e institucionaliza. Así, toda identidad cultural debe conformarse a las exigencias morales derivadas del grado de racionalidad alcanzado. Y ello porque, al cabo, el procedimentalismo del discurso moral apunta a la reglamentación de los modos racionales de fundamentar y criticar normas de acción, con lo que tiene lugar una suerte de ruptura con la inmediatez pre-reflexiva, a la vez que pletórica de significados, de las formas cotidianas de vida<sup>12</sup>.

11 Cf. Habermas, J.: «¿Afectan las objeciones de Hegel a Kant también a la ética del discurso?», en *Ibid.*, pp. 97-130.

12 Así, Habermas sostiene «(...) Este contexto de la eticidad es desgarrado por el cambio de concepción que corresponde al nivel postconvencional frente a un mundo social despojado de su naturalidad espontánea y desencantado por la reflexión». [«Justicia y solidaridad», en Apel, K.O./Cortina, A./De Zan, J./Michellini, D. (eds.) *Ética comunicativa y democracia*, Barcelona, Crítica, 1991, p. 203].



3. Como estamos viendo, la interpretación habermasiana de la ciudadanía debe ser entendida desde el establecimiento del punto de vista moral implícito en los presupuestos ontológico-sociales que estructuran la razón política, y que cristalizan en las relaciones de reconocimiento no distorsionadas sostenidas por agentes sociales en la configuración argumentativa de la opinión pública y, de este modo, en el desempeño de una voluntad común ajustada al canon de la racionalidad. La forma procedimental que adopta la racionalidad práctica permite instituir en el espacio público la validez de los principios que sin coacciones son reconocidos intersubjetivamente. Se trata, sobre el trasfondo de todo ello, de justificar el juego recíproco entre autonomía privada y autonomía pública, determinaciones ambas que, como con anterioridad vimos, representan los extremos entre los que la noción de ciudadanía se dirime. Es decir, un punto intermedio entre el liberalismo, la primacía de las libertades individuales recogidas formalmente en el derecho subjetivo, y el republicanism, la participación política como condición constituyente del derecho de pertenencia a una determinada comunidad. Habermas, al igual que Kant y Rousseau, tiene la pretensión de resituar ambas dimensiones inexcusables de la ciudadanía en un mismo suelo, cuya legitimidad remite en último término a la categoría de la autonomía moral y política. Esto es, el empeño por dar razón de la coimplicación de ambos aspectos, por cuanto las libertades subjetivas no pueden instituirse meramente como un límite en la autodeterminación ciudadana de la vida en común, mas tampoco representar un simple medio disponible para la realización de ésta. De hecho, la divisoria entre ambas magnitudes tangibles en la realidad política no es lo nítida que en principio cabría esperar. Resulta problemático, pues, una separación estricta entre la esfera pública y la esfera privada. En este sentido, es la mediación jurídica la que permite conciliar autonomía pública y privada, o sea, el derecho positivo obligatorio avala, a juicio de Habermas, el arbitrio del entendimiento mutuo en una comunidad política.

Como vimos con anterioridad, uno de los elementos de la filosofía del derecho kantiana, y que Habermas retoma, es el empeño por dirimir, sobre la base de razones de índole moral, la libertad del sujeto que adquiere el estatuto de persona jurídica en la delimitación de un marco legal que garantiza el ejercicio simétrico de libertades subjetivas de acción. Ello exige, además, la implantación de la autonomía política de los ciudadanos en virtud de la cual éstos se autolegislán, lo que implica como contrapartida necesaria el carácter obligatorio, coercitivo, de las leyes mismas formuladas bajo un modo no impositivo. Pues bien, para Habermas la relación entre autonomía pública y privada se especifica en la institucionalización mediante el derecho coercitivo del estatuto de ciudadano en tanto agente que tiene la capacidad para autolegislarse. Y dado que tal derecho coercitivo recae sobre individuos que son poseedores de la condición de persona jurídica sobre la base de toda una gama de derechos y libertades subjetivas, autonomía pública y privada se delimitan mutuamente por medio del concepto de derecho coercitivo: en efecto, por un lado, sin libertad subjetiva de acción en tanto soporte del reconocimiento de la persona jurídica (primera condición constituyente de la ciudadanía) no hay derecho positivo alguno, por otro lado, a su vez, tal derecho pierde validez si se desconecta de «(...) la legislación democrática común de ciudadanos legitimados para participar como libres e iguales en dicho proceso»<sup>13</sup> (segunda condición constituyente de la ciudadanía). De esta manera, el derecho de libertad subjetiva que asiste al ciudadano se encuentra en el mismo plano político del que surge el reconocimiento e institucionalización jurídicos de la participación pública que supone el ejercicio de una ciudadanía auto-responsable:

---

13 Cf. Habermas, J.: «Reconciliación y uso público de la razón», en Habermas, J./Rawls, J., *Debate sobre el liberalismo político*, Barcelona, Paidós, 1998, p. 70.

«Si bien el derecho positivo exige sólo una conducta legal, debe ser no obstante legítimo: aunque deja al arbitrio de cada uno los motivos de la obediencia del derecho, éste debe estar creado de tal manera que en todo tiempo pueda ser obedecido por los destinatarios también por respeto a la ley. Un ordenamiento jurídico es, pues, legítimo si asegura de modo equitativo la autonomía de todos los ciudadanos. Éstos son autónomos sólo si los destinatarios del derecho pueden entenderse a sí mismos simultáneamente como sus autores. Y los autores sólo son libres en cuanto participantes en procesos legislativos que estén de tal manera regulados y se lleven a cabo en tales formas de comunicación que todos puedan suponer que las regulaciones acordadas de tal modo son merecedoras de una aprobación general y motivada racionalmente»<sup>14</sup>.

La causa de esta simetría reside al cabo en la estructura argumentativa del uso público de la razón que acompaña la formación racional de una voluntad común<sup>15</sup>. Por su parte, el comunitarismo interpreta la autonomía moral de la persona no como una consecuencia de la explicación de la razón pública, sino como un rasgo idiosincrásico referido a un determinado horizonte cultural. Para Habermas, en cambio, sólo a condición de estructurar el espacio político desde los fundamentos que determinan una praxis racional puede esgrimirse cabalmente las pretensiones de reconocimiento de las formas de vida e identidades culturales marginadas, por ello una categoría como la dignidad moral de la persona, recogida además en el sistema jurídico, representa un requisito necesario para la reivindicación de la diferencia en el seno de sociedades multiculturales. De este modo, la formulación de los derechos individuales en los que se condensa la autonomía del sujeto racional constituye un factor necesario tanto para el liberalismo como para Habermas. Ahora bien, no hemos de olvidar el otro polo que compone la ciudadanía y que es asumido en la peculiar postura habermasiana como la aspiración a una composición intersubjetiva de la esfera de participación política a partir de la autonomía del individuo refrendada jurídicamente. Ello implica la concurrencia pública de los agentes sociales en contextos comunicativos cada vez más racionalizados, lo que se especifica en una progresiva incorporación de la multiplicidad de voces discordantes, y las demandas de justicia que desde su singularidad ejercen, a una voluntad común efectiva.

En último término, la intersección entre autonomía privada y autonomía pública descansa en una determinada concepción del discurso práctico, cuya legitimidad en mi opinión no está exenta de problemas. Como quiera que sea, nuestro autor se aferra a un principio racional de justificación de la convivencia social que se aleja tanto del liberalismo como del comunitarismo. Así, el republicanismo de raíz kantiana que Habermas esgrime se fundamenta en una generalización social de la racionalidad opuesta simultáneamente a:

- La capacidad de elección de agentes racionales individualizados y, de este modo, capaces de fijar y defender sus intereses de forma monológica. El atomismo de la ontología social propia del liberalismo se corresponde con la idea de una racionalidad instrumental ligada a la

14 En «La lucha por el reconocimiento en el Estado democrático de derecho», en Habermas, J., *La inclusión del otro. Estudios de Teoría Política*, Barcelona, Paidós, 1999, p. 202.

15 Tanto es así que Habermas llega a afirmar: «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. El objetivo central de análisis ulteriores lo constituyen, pues, los presupuestos de la argumentación y los procedimientos de la formación discursiva de la opinión y la voluntad en los que se manifiesta el uso público de la razón» [Ibíd., p. 70 (el subrayado es mío)].

resolución de los conflictos de intereses en el espacio de una lucha por hacer valer los derechos subjetivos. Por ello, como el propio Habermas reprocha a Rawls, los acuerdos sociales quedan reducidos a un puro decisionismo más que a resultados lícitos de la argumentación, y el problema de la justicia queda limitado a meros mecanismos de articulación de las libertades subjetivas entre sí. La racionalidad discursiva supone por contra una reformulación, en el ámbito de la intersubjetividad, de la autonomía kantiana de la voluntad moral incompatible por principio con una libertad de decisión ligada a intereses particulares, fundado todo ello en la capacidad de la razón para autolegislarse y suscribir la validez incondicionada de la ley moral.

- La relación sustantiva del sujeto y la comunidad histórica, es más, la conformación procesual de su identidad en el marco insustituible que representa la vida comunitaria. De ahí que un comunitarista como Sandel anteponga a la actitud reflexiva de sujetos autónomos el complejo de lazos sociales que de manera pre-reflexiva confieren sentido a la individualidad en el horizonte de una vida compartida, y a la igualdad de derechos el ideal de la solidaridad y el reconocimiento de la legitimidad de las diversas concepciones de la vida buena. La comunidad constituye un soporte objetivo, inscrito en las instituciones que regulan la vida social, que representa un elemento constitutivo de las autocomprensiones de sus integrantes. Para Habermas, sin embargo, el contenido normativo de un concepto como el de comunidad es, cuando menos, ambiguo, al esgrimir una ontología social que por evitar el atomismo liberal se cierra a una concepción de la justicia ampliada en términos intersubjetivos. Porque precisamente el dilema para un comunitarista reside en justificar un orden moral objetivo sin recurrir a presupuestos de carácter metafísico<sup>16</sup>.

Esa doble distancia hace de la comprensión habermasiana de la ciudadanía un intento por conciliar el individualismo de los derechos subjetivos con la participación como aquel medio práctico donde el individuo reconstruye reflexiva y públicamente los principios morales que están a la base de la comunidad política. El elemento mediador no es otro que la construcción racional de la sociedad y el sistema político, para lo cual la formación racional de los ciudadanos representa un factor indispensable, generándose un proceso constante de ilustración que se extiende a través de todo el sistema social y político. Tal racionalidad pública ha de ser entendida conforme a la estructura dialógica y normativa del discurso práctico:

«Con la teoría discursiva entra de nuevo en juego una idea distinta: los procedimientos y presupuestos comunicativos de la formación democrática de la opinión y de la voluntad funcionan como las más importantes esclusas para la racionalización discursiva de las decisiones de un gobierno y de una administración sujetos al derecho y a la ley»<sup>17</sup>.

16 Véase nota a pie de página del mismo Habermas en «¿Afectan las objeciones de Hegel a Kant también a la ética del discurso?», en *Escritos sobre moralidad y eticidad*, Barcelona, Paidós, 1998, p. 111. Por lo demás, para un lúcido debate en torno a la posible articulación entre ambas perspectivas, en lo que se refiere al juego entre derechos subjetivos y derechos colectivos, es más que interesante Kymlicka W.: «Derechos individuales y derechos de grupo en la democracia liberal», en Del Águila R./Vallespín F. (eds.) *La democracia en sus textos*, Madrid, Alianza, 1998.

17 Cf. Habermas, J.: «¿Qué significa política deliberativa?», en *La inclusión del otro. Estudios de teoría política*, Barcelona, Paidós, 1999, p. 244. Por otra parte, si las idealizaciones que el discurso práctico pone en juego hacen del posible contenido normativo de la práctica política un factor fundamental, la realidad política queda también vinculada a la dilucidación de lo moralmente correcto por el hecho de que está determinada por un sistema legal donde la conexión



### 3. Universalización y Facticidad: ¿incluye el procedimiento de justificación racional el conjunto de condiciones necesarias que posibilitan la génesis y el desarrollo de una racionalidad política discursiva?

Las razones que Habermas esgrime para un incremento paulatino de la racionalidad social desde los mecanismos que rigen el discurso práctico parece otorgarle cierta confianza en la consecución de una realidad política cuya pauta organizativa responda a la norma de un moral universalista. Muchas son en verdad las críticas que podrían confrontársele. Sin embargo, si, como resulta frecuente, tales críticas no quieren carecer de fuerza argumentativa, deben hacerse cargo del hecho de que la razón política que descansa en la ética discursiva apunta a contenidos sustanciales mediante categorías procedimentales, con el propósito último de establecer una conexión interna entre las cuestiones de justicia y los contenidos que involucra la categoría de bien común. La razón es que, en palabras del propio Habermas, «(...) el discurso práctico, en virtud de sus exigentes propiedades pragmáticas, puede garantizar una formación de la voluntad común transparente a sí misma, de suerte que se dé satisfacción a los intereses de cada individuo sin que se rompa el lazo social que une a cada uno con todos»<sup>18</sup>. Pero lo cierto es que la vinculación entre dichas «propiedades pragmáticas», que se sitúan en un plano formal, y la «formación de una voluntad común transparente a sí misma», que implica la racionalización de una determinada facticidad, no resulta todo lo clara que Habermas parece creer. Y si ello es así, lo que además constituye el objeto de mi argumentación en lo que sigue, el intento de compaginar la satisfacción de intereses individuales y la cohesión social, diversidad y unidad, se problematiza. En mi opinión, la idea de un logos común encarnado política y socialmente, es más, históricamente, posee un innegable contenido normativo, de forma que su justificación no se agota con el recurso a las condiciones formales de las interacciones comunicativas. A mi modo de ver, existe una fricción entre la caracterización procedimental de la racionalidad discursiva y la conformación de un modo de vida racionalizado, que no es sino a lo que apunta la idea de una «voluntad común transparente a sí misma». Se trata, por tanto, de constatar la discontinuidad entre una comprensión procedimental del discurso práctico, por un lado, y su generalización, su instauración social como medio de dilucidación política, por otro. Veámoslo.

Si bien es cierto que los últimos escritos de Habermas, con especial énfasis los referidos a cuestiones de filosofía política, parecen ser mucho más cautos en la pretensión de una ilustración plena de la voluntad común, así como en la creencia en la construcción de un ámbito público de deliberación teniendo como base la sola fuerza del ejercicio de una razón socialmente generalizada, aún persiste la tesis de que la tensión normativa inscrita en el procedimiento de justificación racional de una norma implica la racionalización creciente del llamado por Habermas mundo de la vida, es decir, el espacio de interacciones mediado simbólicamente donde confluyen aquellos contenidos e informaciones en principio no tematizados discursivamente:

---

con una idea moral de la justicia es evidente. Por ello sostiene Habermas «(...) En nuestro contexto nos basta con constatar que existen candidatos serios para una teoría procedimental de la justicia. Porque si ello no fuera así, quedaría en el aire mi tesis de que derecho procedimentalizado y fundamentación moral son cosas que se remiten la una a la otra. La legalidad sólo puede engendrar legitimidad en la medida en que el orden jurídico reaccione reflexivamente a la necesidad de fundamentación surgida con la positivización del derecho, y ello de suerte que se institucionalicen procedimientos jurídicos de fundamentación que sean *permeables* a los discursos morales». [*Facticidad y Validez*, Madrid, Trotta, 1998, pp. 556-557].

18 Cf. Habermas, J.: *Escritos sobre moralidad y eticidad*, Barcelona, Paidós, 1998, p. 111.

«(...) La política deliberativa, tanto si se lleva a cabo mediante procedimientos informales de formación institucionalizada de la voluntad y de la opinión como si se efectúa de un modo informal en las redes del espacio público político, más bien guarda una interna conexión con los contextos de un mundo de la vida deferente con dicho tipo de política, y por su parte también racionalizado»<sup>19</sup>.

El problema ha cambiado de contexto, pero todavía está presente: si efectivamente la institucionalización de mecanismos discursivos de decisión política requiere de la existencia, y por otra parte constante demanda, de un espacio social estructurado racionalmente en virtud del contenido normativo que la comunicación social pone en juego, la concepción del discurso práctico como agente de racionalización se convierte en el pilar básico de la argumentación habermasiana, lo que a su vez fuerza a establecer una suerte de correspondencia entre los compromisos vinculantes derivados de la práctica política, delimitada como está por las prescripciones que el derecho legítimo contempla, y los acuerdos morales que se siguen del discurso argumentativo<sup>20</sup>. Téngase en cuenta, además, el hecho de que dicha «política deliberativa» parece seguirse de la comprensión de una política democrática que Habermas esgrime sobre la base de su análisis de la acción comunicativa<sup>21</sup>. Ahora bien, puede decirse que una lectura normativa de la realidad política sólo es factible a condición de defender una concepción del discurso racional no reducible a sus condiciones pragmático-trascendentales<sup>22</sup>. A mi modo de ver, opera una suerte de desnivel lógico entre el discurso político y la razón dialógica, porque si efectivamente se pretende justificar una racionalización de la política, se hace necesario el recurso a un horizonte práctico donde ésta se inscribe como contenido, resultando a la postre demasiado estrecha una concepción procedimental de la razón pública<sup>23</sup>.

19 Cf. Habermas, J.: «Tres modelos normativos de democracia», en *La inclusión del otro. Estudios de Teoría Política*, Barcelona, Paidós, 1999, p. 246.

20 De ello se sigue, además, el que la organización racional de la sociedad política apunte en definitiva a una progresiva simetría en la diversidad de intereses sociales, es decir, a la configuración de un orden social donde converjan paulatinamente una comunicación no distorsionada, un discurso moral-racional, y las condiciones materiales de su ejercicio.

21 «(...) Este procedimiento democrático genera una interna conexión entre negociaciones, discursos de autocomprensión y discursos referentes a la justicia, y cimenta la presunción de que bajo tales condiciones se alcanzan resultados racionales o equitativos. Con ello, la razón práctica se repliega desde la noción de los derechos universales del ser humano o desde la eticidad concreta de una comunidad determinada a aquellas reglas del discurso y formas de la argumentación que toman su contenido normativo de la base de validez de la acción orientada hacia el entendimiento, y, en definitiva, de la estructura de la comunicación lingüística» [«Tres modelos normativos de democracia», en *La inclusión del otro. Estudios de teoría política*, Barcelona, Paidós, 1999, p. 240].

22 Otra alternativa teórica ciertamente habitual en la actual teoría política tiende, desde una perspectiva analítico-descriptiva, a no establecer vinculación alguna entre contenidos normativos y decisiones políticas. Sin embargo, ello comporta una serie de compromisos teóricos que (1) eliminan el innegable contenido normativo con que práctica y discurso políticos pretenden legitimarse, incluidos los más abyectos; y (2) pasan por alto la ambigüedad a la que están sujetas las categorías políticas básicas: de hecho, en el concepto mismo de democracia están presentes ambos elementos, lo normativo y lo descriptivo, de otro modo no se entendería el debate en torno a su intelección existe. Así pues, la problemática en lo que respecta a la comprensión metódica adecuada de las categorías básicas de la ciencia política resulta de la intersección de perspectivas empíricas con enfoques claramente críticos e idealizadores, tensión que atraviesa la teoría política contemporánea. En este sentido se pronuncia Rafael del Águila en «La democracia», en Rafael del Águila (ed.) *Manual de Ciencia Política*, Madrid, Trotta, 1997, pp. 140-141.

23 Otra cuestión que incide en el mismo aspecto sería determinar hasta qué punto es el incierto mundo de las decisiones y los comportamientos políticos reconstruible como un espacio de acción cuya lógica se ajusta a una racionalidad argumentativa. Una negativa por respuesta descansa en la afirmación de que la política no se deja reducir exclusivamente a una reglamentación moral, de modo que las actitudes pragmáticas representan un factor habitual en la organización de sociedades plurales sin que ello signifique la institucionalización de una búsqueda egoísta del interés individual. De esta

En lo que sigue es mi intención reconstruir la crítica con anterioridad formulada de modo genérico desde la consideración de tres argumentos:

1. La distancia que media entre el procedimiento de universalización de intereses y el contenido que se pretende universalizable, es decir, la problemática comprensión de la realidad política a partir del juicio imparcial de una racionalidad generalizada socialmente.
2. El compromiso práctico no formalizable que de hecho opera en el proceso de la argumentación racional, y que resulta, además, determinante en la implantación y desarrollo óptimos del mismo.
3. La discrepancia entre un concepto moral-racional de justicia y aquellos presupuestos sociales necesarios para su efectivo desenvolvimiento. De igual modo, la errática conformidad de derechos individuales y derechos de participación que descansa en una problemática correspondencia entre razón dialógica y democracia, entre consenso, una voluntad común que se plasma discursivamente, y sociedad civil, el pluralismo y los derechos diferenciales que engloba.

1. Y es que para Habermas, la legitimidad de toda deliberación pública se concreta en un mecanismo de selección en virtud del cual son aceptados dentro de los intereses en liza que delimitarían las alternativas políticas divergentes aquellos que son susceptibles de ser asumidos por todos los implicados en condiciones de igualdad. El principio de universalización pues se convierte en la regla básica para dirimir conflictos, regla que hace abstracción de todo contenido, en tanto exige una actitud neutral respecto de las diversas pretensiones que están siendo reflexivamente enjuiciadas. Sin embargo, en cierto sentido, la plausibilidad de esta remisión de lo posible, de lo políticamente posible, a lo justo, depende de la generalización del discurso práctico, es decir, del grado de compromiso que en una sociedad concreta exista para guiarse conforme a un criterio moral de justicia. No obstante, dicha idea no es inmediatamente derivable de la concepción de la racionalidad dialógica, ya que, pese a que parece seguirse de ésta un incremento de la racionalidad en el medio social donde se ejercita, su condición procedimental le impide el recurso a las condiciones fácticas propicias a una institucionalización de la misma en los procesos y mecanismos del sistema político. Es hasta cierto punto inconsecuente restringir las aspiraciones de una racionalidad política y social bajo la forma de un mecanismo formal de universalización de aspiraciones, intereses y formas de vida, y esperar que a ello se ajuste un mundo de la vida específico, entre otras muchas cosas porque el carácter formal de dicha regla práctica permanece en cierto modo ajeno a la moralidad de los contenidos que se juzgan y se pretenden universalizables. Y es que el supuesto según el cual con la puesta en marcha del mecanismo de justificación de normas se genera una carrera de racionalización, una propensión hacia una clarificación de las relaciones sociales, tiene como consecuencia una devaluación de los factores contextuales. La cuestión es, de esta manera, establecer justificadamente una reciprocidad entre el discurso práctico y un modo de vida racionalizado<sup>24</sup>. En nuestra temática la controversia gira

---

manera, nos situamos más allá de la disyuntiva excluyente entre razón comunicativa, que responde a presuposiciones idealizadoras, y racionalidad instrumental-teleológica, que descansa en una óptima elección de los medios disponibles en un contexto social ya dado. En esta línea se sitúa McCarthy Th.: «El discurso práctico: sobre la relación de la moralidad con la política», en *Ideales e Ilusiones. Reconstrucción y reconstrucción en la teoría crítica contemporánea*, Madrid, Tecnos, 1992.

24 Es sumamente provechoso al respecto Benhabib, S/Dallmayr, F. (eds.) *The communicative ethics controversy*, Cambridge, MIT Press, 1990.



en torno a si la caracterización habermasiana de la racionalidad implantada socialmente, su estatuto cuasi-trascendental y los índices de formalidad y universalidad que conlleva, no bloquea la articulación entre ambas dimensiones.

2. Podemos decir, pues, que una comprensión procedimental de la racionalidad política exige una correspondencia con determinadas prácticas y compromisos constitutivamente no imparciales, o, lo que es lo mismo: el principio de universalización, lejos de ser una mera regla para hacer de las distintas normas, cuya validez es cuestionada, máximas generalizables, presupone toda una semántica moral que trasciende los mecanismos de justificación racional si ha de valer como un médium práctico concordante con un mundo de la vida singularmente denso en vínculos e interpretaciones morales<sup>25</sup>.

Si bien es cierto que la teoría de la razón comunicativa apeliano-habermasiana incide en el carácter situado que la razón posee en tanto que diálogo, esto es, razón en ejercicio, lo que supone ya una vertebración racional de las prácticas comunicativas, la continuidad que establece entre principio racional y experiencia racionalizada pasa por alto el hecho de que existen condiciones de practicidad no formalizables y, simultáneamente, constituyentes en la formación del juicio moral<sup>26</sup>. Es así que la praxis de la racionalidad requiere de una capacitación ella misma no ajustada a explicitación racional alguna por cuanto condición de posibilidad de la misma. Más acá de la universalidad de la

25 En este sentido se pronuncia A. Honneth cuando afirma: «(...) la ética discursiva no asume en sus propios principios normativos aquellos presupuestos idealizadores del diálogo, en la que está sustentada, sin embargo, su justificación del principio de universalización; puesto que en ese caso debería distinguir al mismo tiempo con su procedimiento de la formación discursiva de la voluntad también los condicionamientos socio-culturales, que posibilitan la puesta en vigor de aquellas formas de formación de la voluntad». [«La ética discursiva y su concepto de justicia» en Apel, K.O./Cortina, A./De Zan, J. Michelini, D. (eds.) *Ética comunicativa y democracia*, p. 169].

26 De ahí el sentido en último término artificioso, deficitario respecto de la normatividad validada racionalmente, que para la ética del discurso habermasiano tienen las cuestiones derivadas de la problemática de la aplicación del principio racional o de la motivación para obrar moralmente. Así, en lo que se refiere a la aplicación del principio racional sostiene que, en efecto, la fundamentación racional de la acción moral contiene una reserva contingente dado el inevitable contextualismo cognitivo operativo desde el instante en que se pretende fundamentar racionalmente, por tanto «(...) Los discursos de fundamentación dejan abierta la cuestión de si las normas válidas son adecuadas también para situaciones similares que se den en el futurum exactum en lo que respecta a las características relevantes de esas situaciones. Esta pregunta se contesta dando un paso más, y dándolo desde la perspectiva modificada de un discurso de aplicación» [En «Aclaraciones a la ética del discurso», Habermas, J.: *Aclaraciones a la ética del discurso*, Madrid, Trotta, 2000, p. 147]. Ahora bien, dicha reserva es en sí misma no determinante ya que «(...) Aquella reserva específica con la que tenemos a las normas de acción bien fundamentadas por válidas prima facie solamente en un sentido necesitado de complementación, se explica ciertamente por la limitación de nuestro saber actual, pero no por su falibilidad. La ulterior reserva de incompletud no se explica por el provincianismo cognitivo frente a un mejor saber futuro, sino por el provincianismo existencial frente a las modificaciones históricas de los objetos mismos, y por tanto de los contextos en los que las acciones futuras vayan a ser determinadas por reglas aceptadas en la actualidad» [Ibíd., p. 149]. De esta manera, el punto de vista moral permanece incólume frente a la variabilidad histórica de nuestras intuiciones e interpretaciones acerca del mismo, factores ambos nucleares en lo que respecta a la aplicación del principio moral. La posición habermasiana es si cabe más esclarecedora en lo que se refiere al fenómeno de la motivación para obrar racionalmente: «(...) Los juicios morales motivan a actuar exactamente en la medida en que las razones en las que se apoyan tengan una fuerza motivante racionalmente. Hasta qué punto logran abrirse paso efectivamente los motivos racionales es algo que dependerá de las personas, de las circunstancias, de los intereses que estén en juego y de las instituciones.» [Ibíd., p. 100] De nuevo la perspectiva del juicio racional permanece idéntica. Habermas constata la independencia que los motivos racionales poseen respecto a su plasmación efectiva en una circunstancia psicológica y social determinada, de este modo el problema de por qué ser moral es externo a la constitución misma del principio moral-racional. Tengo para mí que en ambos casos, aplicación y motivación, el punto de partida de Habermas está previamente condicionado por sus planteamientos cognitivistas de ascendencia kantiana, lo que explica una perspectiva teórica deflacionista respecto de este tipo de problemas morales intuitivos. Debido al carácter limitado del presente artículo, permítaseme obviar la necesaria y compleja justificación.

norma debemos abrirnos al horizonte práctico donde la racionalidad se genera y ejercita, lo que nos obliga a prestar especial atención a los procesos e interacciones comunicativos donde de hecho las pretensiones de validez se presentan como pretensiones inteligibles, donde, en la medida en que se instituye el sentido de la obligatoriedad de la norma socialmente aceptada, opera ya un compromiso con el principio moral previo, mas no independiente, a todo procedimiento de justificación. De donde podemos colegir que la tradicional oposición entre los conceptos de *Moralität* y *Sittlichkeit* está necesitada de nuevos análisis. Análisis que, desde mi punto de vista, han de prescindir de dos tipos de supuestos teóricos:

- la trascendencia o universalidad de aquellas estructuras racionales que bajo la rúbrica de la incondicionalidad establecen una frontera nítida entre justificación racional y contenido racionalizable.
- la normatividad que se gesta en las formas de vida y que, de este modo, remite a una sustancialidad moral no judicial y refractaria de toda evaluación racional.

3. A esta intención teórica responde parte del más reciente y pregnante pensamiento filosófico en el marco de la teoría de la acción comunicativa. En esta línea se sitúa Axel Honneth, para el que se hace necesario tomar en serio aquellos factores condicionantes que posibilitan y articulan desde dentro una materialización social de la idea de la justicia, lo que no es sino consecuencia de, primero, detectar la imposibilidad de mantener un concepto neutral de justicia, en tanto que su significado supone excluir por principio determinadas ideas divergentes de justicia, y, segundo, subrayar el hecho de que la estricta distinción entre una concepción formal de la justicia y una concepción material carece de sentido si «(...) el procedimiento normativamente distinguido puede tener lugar sólo bajo el previo cumplimiento de determinados presupuestos sociales»<sup>27</sup>.

Para Albrecht Wellmer, por su parte, no resulta lícito deducir de las exigencias racionales del discurso práctico una conexión interna entre derechos subjetivos y participación política, para lo cual hemos de tener en cuenta las siguientes razones:

Primero, porque estos mismos derechos individuales pueden presentarse como impugnaciones de la misma razón, tematizarse como la posibilidad de sustraerse a exigencias incondicionales. Por ello subraya la discontinuidad entre libertad y racionalidad, en el sentido de que no existe una trabazón lógica entre ambas categorías, ya que, aunque la una remite a la otra, no se implican mutuamente. Es decir, constituir el contenido normativo de un posible consenso no significa formar parte de los meta-principios de la racionalidad. Si fuera así, la duda afectaría al hecho de que el discurso racional por su estructuración interna es susceptible de contener un derecho a no ser racionales. Se entienden pues las reticencias que Wellmer tiene respecto del planteamiento habermasiano: el individualismo de la sociedad civil se torna incompatible con una noción de la libertad política que conciba el hecho de la pluralidad, así como el derecho a la disensión, en términos de un acuerdo racional en ciernes, para conformar de ese modo un punto de intersección en el que las diversas concepciones de la existencia se confrontan simétricamente;

Segundo, porque las condiciones de un discurso racional no coinciden estrictamente con las condiciones de una práctica política democrática: ésta responde a un principio de igualdad de derechos, aquél se determina a partir de meta-principios del diálogo racional. El acuerdo libre entre igua-

27 Cf. Honneth A.: «La ética discursiva y su concepto de justicia». en Apel, K.O./Cortina, A./De Zan, J. Michelini, D. (eds.) *Ética comunicativa y democracia*, p. 170.



les no garantiza suficientemente una solidaridad social postconvencional, por cuanto ello exigiría un compromiso político no inmediatamente asumido bajo las condiciones formales del discurso racional.

Por ambas razones se hace comprensible la tensión que opera entre derechos individuales y derechos democrático-participativos, el elemento sumamente esclarecedor de que sólo teniendo como base una sociedad civil donde los derechos subjetivos liberales tengan plena vigencia un estado democrático puede germinar, y que sólo en el marco de dicho Estado democrático, y del ámbito de participación pública que delimita, aquellos derechos encuentran reconocimiento legítimo<sup>28</sup>. Ambas dimensiones acotan el núcleo normativo de las actuales democracias liberales, el contenido propio de una conformación social en la que se pone de manifiesto la tendencia hacia la universalidad, la necesidad de arbitrio de la distintas concepciones de la vida buena, desde un pluralismo irrebasable, desde una disidencia constitutiva, desde los derechos de la diferencia. Este doble movimiento compele a tener en cuenta una eticidad democrática cuya comprensión exceda la paulatina instauración del discurso argumentativo a partir de las condiciones formales que posibilitan el acuerdo racional. De este modo, la ciudadanía se mueve en un difícil equilibrio, en una compleja articulación entre la autonomía del individuo que se sabe libre y la práctica de la convivencia en un cuerpo colectivo que es más que la suma de sus partes.

Los argumentos anteriores pretenden poner de manifiesto ciertas carencias que afectan al intento de Habermas por conciliar derechos subjetivos y participación comunitaria sobre la base de una teoría política que descansa en una concepción moral-procedimental de la racionalidad pública. Existen razones para pensar que dicha concepción no es conciliable sin problemas con la confianza en la construcción social de contextos comunicativos racionalizados de manera creciente, confianza que representa un pilar básico de la racionalidad intersubjetiva y, simultáneamente, nos obliga a superar el elemento formal de dicha racionalidad, todo lo cual viene a poner de manifiesto las dificultades para entender, no ya el espacio público, sino la política misma, conforme a los cánones del discurso práctico.

## Bibliografía

- APEL, K.O./Cortina, A./De Zan, J./Michellini, D. (eds.) *Ética comunicativa y democracia*, Barcelona, Crítica, 1991.
- APEL, K.O.: «Las aspiraciones del comunitarismo anglo-americano desde el punto de vista de la ética discursiva», en Blanco Fernández, D./Sáez Rueda, L./Pérez Tapias, J.A., *Discurso y Realidad*, Madrid, Trotta, 1994.
- BENHABIB, S.: *Critique, Norm and Utopia*, New York, Columbia University Press, 1986.

28 «La tentativa de Habermas de asegurar el primado de la perspectiva comunalista convirtiendo los metaprincipios del discurso racional en el único fundamento incuestionable de una concretización democrática de los derechos individuales, no tiene más remedio que fracasar porque los principios del discurso racional, sólo cuando quedan puestos en relación con el principio de iguales derechos individuales, pueden suministrar o representar ese fundamento irrebasable que no puede ser puesto en cuestión por ninguna institucionalización o concretización democráticas de la libertad negativa. Manifiestamente, la sustancia normativa de las culturas democráticas modernas no puede deducirse de ningún concepto de racionalidad discursiva, es decir, no puede deducirse si se recurre no más que a un concepto de racionalidad discursiva» [Wellmer, A.: «Modelos de libertad en el mundo moderno», en *Finales de partida: la modernidad irreconciliable*, Madrid, Cátedra, 1996, p. 66. En el mismo sentido se pronuncia en «Condiciones de una cultura democrática. Sobre el debate entre liberales y comunitaristas», *Ibíd.*, pp. 77-101].



- BENHABIB, S./DALLMAYR, F. (eds.) *The communicative ethics controversy*, Cambridge, Mass, MIT Press, 1990.
- BERLIN, I.: *Cuatro ensayos sobre la libertad*, Madrid, Alianza, 1988.
- BLANCO FERNÁNDEZ, D.: *Principios de filosofía política*, Madrid, Síntesis, 2000.
- CALHOUN, C. (ed.) *Habermas and The Public Sphere*, Cambridge, Mass, MIT Press, 1993.
- DEL ÁGUILA, R. (ed.) *Manual de Ciencia Política*, Madrid, Trotta, 1997.
- DEL ÁGUILA, R./Vallespín, F. (eds.) *La democracia en sus textos*, Madrid, Alianza, 1998.
- HABERMAS, J.: «La unidad de la razón en la pluralidad de sus voces», en *Pensamiento Postmetafísico*, Taurus, Madrid, 1990.
- *Escritos sobre moralidad y eticidad*, Barcelona, Paidós, 1991.
- *Conciencia moral y acción comunicativa*, Barcelona, Península, 1994.
- «“Razonable” versus “verdadero”», en Rawls, J./Habermas, J.: *Debate sobre el liberalismo político*, Barcelona, Paidós, 1998.
- «Reconciliación mediante el uso público de la razón», en Rawls, J./Habermas, J.: *Debate sobre el liberalismo político*, Barcelona, Paidós, 1998.
- *Facticidad y validez*, Madrid, Trotta, 1998.
- *La inclusión del otro. Estudios de Teoría Política*, Barcelona, Paidós, 1999.
- *Aclaraciones a la ética del discurso*, Madrid, Trotta, 2000.
- HONNETH, A.: «La ética discursiva y su concepto de justicia», en Apel, K.O./Cortina, A./De Zan, J./Michellini, D. (eds.) *Ética comunicativa y democracia*, Barcelona, Crítica, 1991.
- *Desintegration*, Frankfurt a. M., Fischer Verlag, 1994.
- «Comunidad. Esbozo de una historia conceptual». *Isegoría*, Madrid, nº 20 (1999). pp. 5-15.
- KANT, I.: *Ideas para una historia desde un punto de vista universal y otros escritos sobre Filosofía de la historia*, Madrid, Tecnos, 1987.
- MACKINTYRE, A.: *Tras la virtud*. Barcelona, Crítica, 1987.
- MCCARTHY, Th.: *Ideales e ilusiones. Reconstrucción y deconstrucción en la teoría crítica contemporánea*, Madrid, Tecnos, 1992.
- RAWLS, J.: «Réplica a Habermas», en Rawls, J./Habermas, J.: *Debate sobre el liberalismo político*, Barcelona, Paidós, 1998.
- RORTY, R.: *Contingencia, ironía y solidaridad*, Barcelona, Paidós, 1991.
- SÁEZ RUEDA, L.: *Movimientos filosóficos actuales*, Madrid, Trotta, 2001.
- SANDEL, M.: *Liberalism and its critics*, New York, New York University Press, 1984.
- TAYLOR, Ch.: *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*, México, F.C.E, 1993.
- *La ética de la autenticidad*, Barcelona, Paidós, 1994.
- *Fuentes del Yo. La construcción de la identidad moderna*, Barcelona, Paidós, 1996.
- *Argumentos filosóficos*, Barcelona, Paidós, 1997.
- THIEBAUT, C.: «Neoaristotelismos Contemporáneos», en Camps, V./Osvaldo, G./ Salmerón, F., *Concepciones de la Ética*, Madrid, Trotta, 1992.
- TOURAINÉ A.: *¿Qué es la democracia?*, Madrid, Temas de hoy, 1994.
- VALLESPÍN, F. (ed.) *Historia de la Teoría Política*, Vol 6, Madrid, Alianza, 1997.
- WELLMER, A.: *Ética y diálogo. Elementos del juicio moral en Kant y en la ética del discurso*, Barcelona, Anthropos, 1994.
- *Finales de partida: la modernidad irreconciliable*, Madrid, Cátedra, 1996.