

DE LA DEMOCRACIA REPRESENTATIVA A LA DEMOCRACIA DELIBERATIVA

POR

JUAN FERNANDO SEGOVIA

I.- Explicación preliminar

1. Presentación

Trataré, como se sabe, de la democracia deliberativa, que es uno de los estadios hodiernos de la democracia, a la que se llega por la insuficiencia de la democracia representativa. Por tanto, deberé referirme a las formas de la democracia representativa (liberal y partidocrática), y a la insistente presencia de la tecnocracia como gobierno experto del bienestar. Construyendo más aún el objetivo, trataré sólo de la democracia deliberativa en Jürgen Habermas quien pasa por ser su principal exponente.

Asumo que hoy la democracia es una ideología —a diferencia del pensamiento político tradicional que la considera una de las tantas formas de la organización de la sociedad política. Me ahorro así el trabajo de explicar la ideologización de la democracia, lo que permitirá concentrarme en su calificación: deliberativa. Porque la democracia deliberativa es doblemente ideológica: por el sustantivo y por el adjetivo, por democrática y por deliberativa.

2. La democracia deliberativa en la teoría democrática

Difícilmente pueda datarse el nacimiento de la democracia deliberativa, sin embargo creo que bien puede filiarse, encontrar

sus progenitores. Entre otras cosas porque aunque pareciera tener varios padres, hay un precursor reconocido que cuida de ella con esmero, como la flor tres veces centenaria de la semilla ilustrada. Me refiero a Jürgen Habermas.

No obstante, fue un filósofo analítico argentino, Carlos S. Nino (1943-1993), quien dio difusión a este nombre de la democracia, pues así se tituló un libro póstumo suyo *La constitución de la democracia deliberativa* (1); lo cierto es que en Habermas la denominación aparece tardíamente, aunque su obra filosófica, desde la *Teoría de la acción comunicativa*, apuntaba a una especulación deliberativa que podía trasladarse a las formas democráticas de poder. En ambos casos se trata de un modelo ideal que funge de teoría normativa de la democracia.

Vale retener que la democracia deliberativa es una forma novísima de la democracia, que no tiene más de quince años de circulación en el mercado de las teorías. En el clásico libro de Pennock de fines de la década de 1970 no se la menciona (2), tampoco en el de Sartori de 1987 (3) o en el de Held del mismo año (4), en el que sin embargo ya es citado Habermas dentro de los teóricos de la nueva izquierda críticos de la democracia liberal (5). En 1998, en una compilación de textos históricos de la democracia, la democracia deliberativa ocupa un lugar en la sección dedicada a los enfoques actuales (6). Esto es, la carta de ciudadanía demo-

(1) *La constitución de la democracia deliberativa* apareció en inglés en 1996 y su edición castellana es de Gedisa, Barcelona, 1997. No he encontrado citas de Habermas a Nino, aunque hay ciertos planteos similares más allá de las diferencias filosóficas. Sobre Nino, cf. Agustín José Méndez, "El legado de uno de los precursores de la democracia deliberativa", *Res Publica*, Murcia, N.º 3 (1999), págs. 183-204.

(2) J. Roland Pennock, *Democratic political theory*, Princeton U.P., Princeton N.J., 1979.

(3) Giovanni Sartori, *Teoría de la democracia*, 2 t., Alianza, Madrid, 1988.

(4) David Held, *Modelos de democracia*, Alianza, Madrid, 1992.

(5) En José M. González García y Fernando Quesada Castro (coord.), *Las teorías de la democracia*, Anthropos, Barcelona, 1988, ya se estudia la democracia de Habermas (en los trabajos de José María Mardones, Agapito Maestre y Javier Muguerza), pero no se le da el nombre de deliberativa.

(6) Rafael de Águila, Fernando Vallespín y otros, *La democracia en sus textos*, Alianza, Madrid, 1998, segunda parte, capítulo 8. El texto seleccionado es uno de Jürgen Habermas publicado en 1994, "Derechos humanos y soberanía popular. Las versiones liberal y republicana", págs. 267-280.

crítica de la teoría habermasiana es relativamente reciente, y sin embargo ha desatado ya una innumerable bibliografía, a favor y en contra, que la acabó imponiendo como el modelo deliberativo por excelencia de la democracia, aunque no sea el único (7).

La carrera intelectual de Habermas (8) le ha llevado del marxismo crítico aprendido en la conocida Escuela de Frankfurt (Horkheimer, Adorno, Benjamin, Marcuse) a un demoliberalismo crítico, esto es: siguiendo la crítica a la razón práctica devenida en razón instrumental (9), Habermas acabó elaborando su propia teoría del conocimiento según los intereses directivos (técnico, práctico, emancipatorio) del saber (10), que remata en su personal concepción de la praxis como acción comunicativa (11). Esta idea de la razón práctica como comunicación intersubjetiva desbordó más tarde el propósito primario de dar una fundamentación trascendental a la verdad y a la ética, introduciéndole su autor en los problemas políticos y jurídicos (12), en los que se nutre de las teorías del neoliberal John Rawls, entre otros (13).

A resultas de su largo proceso intelectual, Habermas se ha convertido en un defensor del Estado constitucional democrático de derecho, al que interpreta y valora desde un liberalismo crítico, que privilegia el aspecto comunicativo de la praxis y la faz deliberativa de los procesos jurídico-políticos, algo desentendido de las instituciones concretas en las que debería instrumentarse, pues

(7) Fuera de la matriz filosófica de Habermas hay otras teorías de la democracia deliberativa, por caso Jon Elster (comp.), *La democracia deliberativa*, Gedisa, Barcelona, 2000.

(8) Cf. Richard J. Bernstein, "Introducción", en la obra colectiva *Habermas y la modernidad*, Ed. Cátedra, Madrid, 1994, págs. 13 y sigs.; y, más recientemente, Stephen K. White, *The Cambridge companion to Habermas*, Cambridge U.P., New York, 1995, que da un amplio panorama de las teorías habermasianas hasta *Facticidad y validez*.

(9) Jürgen Habermas, *Teoría y praxis*, Tecnos, Madrid, 1990; también, *Ciencia y técnica como «ideología»*, Tecnos, Madrid, 1986.

(10) Jürgen Habermas, *Conocimiento e interés*, Taurus, Madrid, 1982.

(11) Jürgen Habermas, *Teoría de la acción comunicativa*, 2 t., Taurus, Madrid, 1999.

(12) Entre otros, son capitales los libros de Jürgen Habermas, *Facticidad y validez*, Trotta, Madrid, 2005; *La inclusión del otro. Ensayos de teoría política*, Paidós, Barcelona, 1999; y *La constelación posnacional*, Paidós, Barcelona, 2000.

(13) Jürgen Habermas/John Rawls, *Debate sobre el liberalismo político*, Paidós, Barcelona, 1998.

insiste que su teoría es ideal, en el sentido de normativa, es decir, una anticipación intelectual positiva, a tono con el discurso de la modernidad, sobre lo que debería ser una democracia legítima.

II.- De la democracia representativa a la partidocracia, pasando por la tecnocracia

3. La democracia representativa liberal

La teoría de la democracia representativa tiene origen liberal, ligada en sus comienzos a una relativa postergación de los derechos políticos, no solamente por una especial consideración por los derechos naturales o civiles, los derechos individuales de libertad de los modernos al estilo de Constant (14), sino porque también existía de hecho —y especialmente en las circunstancias del siglo XIX— una coincidencia en lo fundamental entre gobernantes y gobernados, un *idem sentire de re publica*, una comunidad de ideas e intereses de la burguesía.

La actividad de gobierno está encargada a una clase o élite que sólo traducir ese acuerdo tácito; a eso se reduce la representación. En la carta que Tocqueville escribió a John Stuart Mill del 3 de octubre de 1835, le dice: “No conozco todavía ningún amigo de la democracia que se haya atrevido a hacer resaltar de manera tan neta y tan clara la distinción capital entre *delegación* y *representación*, ni que haya fijado mejor el sentido político de estas dos palabras. Estado cierto, mi querido Mill, que habéis tocado allí la gran cuestión, al menos tal es mi firme creencia. Se trata, para los amigos de la democracia, menos de hallar los medios de hacer gobernar al pueblo que de hacer elegir al pueblo los más capaces de gobernar y de darle sobre ellos un imperio suficientemente grande para que puedan dirigir el conjunto de su conducta y no el detalle de los actos ni de los medios de ejecución. Tal es el problema” (15).

(14) Cf. Danilo Castellano, *Racionalismo y derechos humanos*, Marcial Pons, Madrid, 2004.

(15) A. de Tocqueville/J.S. Mill, *Correspondencia*, FCE, México, 1985, pág. 52.

Bien podría decirse que el sistema representativo fue ideado como un mecanismo que dejaba el poder en manos de quienes pensaban con la razón liberal y sentían con el corazón burgués, y, ulteriormente, como un resorte que servía para moderar y limitar la democracia. En algunos casos, como el de James Madison y los autores de *El Federalista*, la representación es un instrumento republicano que evita los inconvenientes del gobierno democrático, identificado con el sistema despótico de ejercicio directo del poder por el pueblo. En una y otra hipótesis, la legitimidad del poder derivado del pueblo, pero en la representación media un proceso electoral que tiene ventajas evidentes sobre el autogobierno (16).

No conformes con la teoría, los franceses idearon recursos para frenar el advenimiento abrupto de las masas y mantener la identidad de ideas e intereses entre el electorado y los gobernantes. Esa fue la función del sufragio censitario o censatario, erigido con base en la propiedad. Según Constant, la diferencia entre las repúblicas antiguas y las modernas estribaba en que en las primeras, siendo pobres los ciudadanos, se encargaban ellos de los asuntos políticos y administrativos; en las segundas, como los ciudadanos son ricos y su interés está en la vida privada, “contratan intendentes” o “nombran apoderados” que manejen las cuestiones públicas (17). La propiedad se convierte en la piedra de toque del sistema representativo: “Solo quien posee la renta necesaria para vivir con independencia de toda voluntad extraña —afirma Constant— puede ejercer los derechos de la ciudadanía. Una condición de propiedad inferior sería ilusoria; una más elevada sería injusta” (18). La democracia representativa ha devenido patrimonio de la burguesía.

La teoría liberal de la representación tiene ciertos supuestos

(16) Cf. *El Federalista* (1787-1788), FCE, México, 1957, cap. 39; David F. Epstein, *La teoría política de “El Federalista”*, GEL, Buenos Aires, 1987, págs. 167 y sigs.; y Juan Fernando Segovia, “La república. De Aristóteles a *El Federalista*”, en Carlos Egües y Juan Fernando Segovia, *Los derechos del hombre y la idea republicana*, Depalma, Mendoza, 1994, págs. 114 y sigs.

(17) Benjamin Constant, “De la libertad de los antiguos comparada con la de los modernos” (1819), en *Del espíritu de conquista*, Tecnos, Madrid, 1988, pág. 89.

(18) Benjamin Constant, *Principios de política* (1815), Aguilar, Madrid, 1970, cap. VI, pág. 60.

filosóficos y políticos, desarrollados especialmente por Sieyès y otros revolucionarios y teóricos franceses, que la distinguen claramente de formas posteriores: comienza afirmando la soberanía nacional, es decir, se sostiene en la idea de que la nación es la persona moral titular de la soberanía, pero no puede ejercerla por sí misma, ya que necesita del Estado como persona jurídica que la haga efectiva por medio de los legisladores-representantes; se apoya luego en el individualismo, pues no se representan estamentos, gremios, familias, ciudades, clases o sectores sociales, sino a individuos como unidades políticas básicas, intereses individuales que se acumulan de una manera agregativa; y se prolonga en la teoría del ciudadano-representante, como el hombre dispuesto a asumir la representación, que se identifica históricamente con el burgués, pues sus condiciones son la de la propiedad y la ilustración.

El modo como se instrumenta la representación liberal ha devenido en clásico: la nación es el sujeto representado, como un todo ideal y no se admiten representaciones parciales o sectoriales; el parlamento es el sujeto representante, es el intérprete de la soberanía nacional; el mandato es libre, pues se confía en el leal saber y entender de los representantes, en la capacidad que dan las luces; y el sufragio restringido por censo garantiza finalmente la identidad entre representantes y representados (19).

Sin embargo, como la nación no se reduce al Estado ni el pueblo a la burguesía, el sistema representativo liberal hace agua teórica y prácticamente. Entre otras cosas, la democracia representativa liberal confundió la política con el Estado, y la redujo a no ser más que la prolongación de los intereses privados a través de la administración estatal; significó que una clase social, la burguesía, se convirtiera en “concesionaria”, según la expresión de Tocqueville, de toda la sociedad; y, finalmente, concebida de una manera racional, la política quedó sometida a un expediente técnico, es decir, en última instancia, a la resolución técnica y neutral de los problemas interindividuales.

(19) Cf. Georges Burdeau, *La democracia*, Ariel, Barcelona, 1970; y René Carré de Malberg, *Teoría general del Estado*, FCE, México, 1948. Una aguda crítica en Pier Luigi Zampetti, *Del Estado liberal al Estado de partidos. La representación política*, Ediar, Buenos Aires, 1969.

4. Partidocracia y tecnocracia

La esperanza en una democracia más plena (de igualdad sustancial) y más representativa (pluriclasista o pluralista) venía empujada por las mismas ideas barajadas por el pensamiento moderno; sin embargo, al mismo tiempo que se intentaba despojarla de tales rémoras, producía otras nuevas, no siendo la de menor calado la partidocracia.

Si con el sufragio universal se aspiraba a reemplazar la élite gobernante burguesa por una trama representativamás rica y real, lo que en verdad ocurrió es que se introdujo el dominio de los partidos políticos. Al desaparecer la homogeneidad de los representados, se pierde el *idem sentire de re publica* que unificaba la representación liberal, sustituyéndosela por la heterogeneidad del cuerpo electoral, el pueblo variopinto sufragante. Siendo el pueblo de la democracia distinto de la nación liberal, debe representarse en toda su diversidad, especialmente en su división en clases poseedoras y desposeídas. Esta es una de las razones que funda la aparición de los partidos políticos, siempre unidos al sufragio universal y a la representación sectorial, proporcional, como mecanismo de canalización de la igualdad política (20). Aunque suene paradójico, la única manera que la democracia tiene de eludir los inconvenientes prácticos del autogobierno, es salvar la igualdad política a través de la diversidad de partidos, sumándose así como un nuevo capítulo de la democracia representativa.

Las transformaciones de la democracia representativa liberal (21) suceden a lo largo de un abigarrado proceso en el que, al protagonismo de los partidos políticos –que asumen el monopolio de la representación electiva–, se añade el acelerado intervencionismo del Estado social devenido en Estado de bienestar y el

(20) Cf., entre otros, Maurice Duverger, *Los partidos políticos*, FCE, México, 1974, págs. 15-29; Sigmund Neumann, “En torno a un estudio comparativo de los partidos políticos”, en *Partidos políticos modernos*, Tecnos, Madrid, 1965, págs. 595-632; y Giovanni Sartori, *Partidos y sistemas de partidos*, Alianza, Madrid, 1980, t. I, cap. I, págs. 19-60.

(21) Cf. Miguel Ayuso, “La representación política en la Edad contemporánea”, *Anales de la Fundación Francisco Elías de Tejada*, Madrid, I (1995), págs. 89-109.

gobierno tecnocrático de la complejidad resultante. Los problemas de la partidocracia o Estado de partidos no sólo se refieren al vínculo legal partidos/Estado (22), sino prioritariamente a la nueva forma del Estado sometida al dominio de los partidos políticos (23) que desnaturaliza la representación política y el gobierno estatales, pues el Estado y la misma sociedad acaban siendo colonizados por los partidos políticos, al servicio de los cuales se disponen el aparato legislativo, la administración pública, la economía, los medios de comunicación y el sistema educativo (24).

El sistema representativo colonizado por los partidos políticos introduce subrepticamente el gobierno de los especialistas, la tecnocracia, pues la mediocridad de la clase dirigente reclutada por los partidos no asegura la competencia para el manejo de las complejidades del bienestar. Sea que definamos la tecnocracia como la ideología del bienestar que racionaliza cuantitativamente la vida socio-económica, mecanizándola y centralizándola (25); sea que la entendamos como una modalidad de la burocracia estatal legitimada por la competencia técnica de los agentes (26); en uno y otro caso el resultado es el mismo para la representación política. En efecto, ésta se desdobra: por un lado, está la apariencia representativa del Estado de partidos; por el otro, el gobierno efectivo de la estructura tecnocrática encargada del bienestar general. Aunque en uno y otro caso, políticos de partido y burócratas tecnocráticos son funcionales al Estado.

El Estado moderno, transformado en un Estado de partidos, es una de las causas políticas de la “desubstancialización de la esta-

(22) Cf. Manuel García-Pelayo, *El Estado de partidos*, Alianza, Madrid, 1986.

(23) Cf. Lorenzo Caboara, *Los partidos políticos en el Estado moderno*, Ed. Iberoamericanas, Madrid, 1967; Gonzalo Fernández de la Mora, *La partidocracia*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1977; Zampetti, *Del Estado liberal al Estado de partidos... cit.*, págs. 125 y sigs.;

(24) Cf. Klaus von Beyme, *La clase política en el Estado de partidos*, Alianza, Madrid, 1995.

(25) Cf. Juan Vallet de Goytisolo, *Ideología, praxis y mito de la tecnocracia*, Escelicer, Madrid, 1971; del mismo, *En torno a la tecnocracia*, Speiro, Madrid, 1982.

(26) Cf. Manuel García-Pelayo, *Burocracia y tecnocracia*, Alianza, Madrid, 1974, págs. 11-99; y Jean Meynaud, *Problemas ideológicos del siglo XX (El destino de las ideologías y Tecnocracia y política)*, Ariel, Caracas-Barcelona, 1964, págs. 235-400.

talidad”, según afirma Dalmacio Negro, pues la democracia formal se vuelve inoperante y la representación se hace ficticia. El partido, al argumentar que gestiona los intereses de la sociedad, separa al Estado de la sociedad civil y lo estatal (lo público) se confunde con los intereses de los partidos, cuya relación con la sociedad es fundamentalmente “patrimonial”, como si fueran “extraños propietarios feudales”. De un modo más elocuente el Estado revela su naturaleza antitradicional ya que, en su pretensión de gobierno objetivo y neutral, se presenta como destructor de los tabúes tradicionales y postula “la normalidad de lo anormal y de lo antinatural”. La causa intrínseca de la corrupción económica y política se encuentra, entonces, en esta cultura de las minorías partidarias que ofrecen su espectáculo (la teatralidad de la política sumida en la representación partidaria) a los ciudadanos, meros observadores. El Estado de partidos colabora a la serie interminable de confusiones de lo público y lo privado, de la verdad y la opinión, del mando y la obediencia, de la moral y la administración, minando la autoridad y el orden, destruyendo finalmente los regímenes políticos: ya no hay un régimen político, dice Dalmacio Negro, sino “situaciones políticas”, pues las decisiones son “cuestión de oportunidad: deciden los mejor situados en cada momento” (27).

En el Estado de partidos la representación política ha desaparecido: los partidos se representan a sí mismos, mientras los tecnócratas sirven al partido y al Estado. El pueblo está ausente. En todo caso, los cuerpos intermedios, convertidos en grupos de interés y de presión, buscan otros cauces representativos, como las formas neocorporativas, ajenas a toda representación democrática (28). En realidad, la democracia solo existe en la jerga popular, como afirma Dunn, y como tal, en tanto jerga, es fuente de hipocresía, en la que los vicios pasan por virtudes (29). La democracia delibe-

(27) Dalmacio Negro Pavón, *La tradición liberal y el Estado*, Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, Madrid, 1995, págs. 256-259.

(28) Markus M. L. Crepaz y Arend Lijphart, “Linking and Integrating Corporatism and Consensus Democracy: Theory, Concepts and Evidence”, *British Journal of Political Science*, Vol. 25, N.º 2 (Apr., 1995), págs. 281-288.

(29) John Dunn, *Western political theory in the face of the future*, Cambridge U.P., Cambridge, 1988, pág. 11.

rativamente el aspecto de una tabla de salvación pues, al reconducir la teoría democrática a su abrevadero moderno, quiere restaurar todo el potencial prometido y parcialmente concretado.

III.- Génesis ideológica de la democracia deliberativa

“La modernidad *ininterrumpida* debe ser *proseguida* con voluntad y conciencia políticas. Y para esta forma del autoinflujo democrático es decisivo el establecimiento de procedimientos de formación discursiva de la opinión y de la voluntad”.

Jürgen Habermas, *Concepciones de la modernidad*, 1996.

5. La teoría de la acción comunicativa

Lo que origina y da vida a la democracia deliberativa es, por supuesto, una idea pensada sobre lo que debe ser la democracia para nosotros. ¿Cuándo ha sido pensada esa idea? Y lo pregunto no con la intención de pedir o requerir una constancia de nacimiento, sino de verificar hasta dónde se remonta la idea en sí misma. Podemos distinguir dos momentos, uno próximo y otro remoto, que actúan como causa eficiente de esta teoría ideal.

En lo inmediato, la democracia deliberativa es el resultado de la reformulación neoclásica –como dice Habermas– del discurso ilustrado; concretamente, la teoría de la acción comunicativa, como vehículo capaz de reproducir el ideal democrático en el actual contexto de la modernidad. No puedo aquí detenerme en esta teoría ideada por Habermas y que le sigue en todos sus trabajos desde su formulación en 1981, a pesar de revisiones y actualizaciones (30). Con ella pretende dar cuenta de una filosofía auténticamente moderna y posmetafísica que comprenda una teoría del conocimiento, una teoría de la praxis (pragmática, ética y

(30) Remito, entonces, a Habermas, *Teoría de la acción comunicativa*, cit.; y a Jürgen Habermas, *Consciência moral e agir comunicativo*, Tempo Brasileiro, Rio de Janeiro, 1989, especialmente cap. 4, págs. 153 y sigs. Una buena introducción, que ubica este momento de la producción de Habermas vinculado a su obra anterior, en Daniel Innerarity, *Praxis y subjetividad. La teoría crítica de Jürgen Habermas*, Eunsa, Pamplona, 1985.

moral) y una teoría crítica social (política y jurídica). En lo que a nosotros importa, la acción comunicativa constituye los discursos prácticos morales que se caracterizan porque no dependen de las evidencias de la moralidad concreta cotidiana (propio del discurso pragmático conforme a fines) ni de los contextos vitales en los que se despliega la propia identidad (peculiar de los discursos éticos que tienen por modelo la autenticidad conforme los proyectos personales de una vida buena). Pues el discurso práctico moral no se refiere al empleo posible de técnicas ni a lo subjetivamente realizable en tanto que se considera lo mejor para el sujeto, sino a un “nosotros” que se determina de modo autónomo.

“Sólo bajo los presupuestos de la comunicación de un discurso universalmente ampliado –escribe Habermas– en el que todos los afectados pudieran participar y en el que pudieran tomar posición desde una perspectiva hipotética, acudiendo a argumentos acerca de las pretensiones de validez de normas y maneras de actuar que se han vuelto problemáticas. Se constituye así la intersubjetividad en un nivel superior, en una convergencia desde la perspectiva de cada uno y con la perspectiva de todos” (31). La acción comunicativa es una acción intersubjetiva que carece de presupuestos como no sea el diálogo y la deliberación, inclusivos y abiertos, de todos los interesados en un problema moral. Por un lado, según diré más adelante, es autorreferencial: no extrae normas de comportamiento moral más que de sí misma; por el otro, es colectivo o social, es decir moral, porque “el discurso práctico-moral significa la ampliación de nuestra comunidad de comunicación partiendo de premisas internas. Ante este foro, solamente pueden lograr un acuerdo fundado aquellas propuestas normativas que expresan un interés común a todos los afectados” (32).

La acción comunicativa es un entendimiento común al que se llega por el intercambio subjetivo de opiniones (un diálogo, una deliberación) sobre problemas universales, del que toman parte

(31) Jürgen Habermas, “Los usos pragmáticos, éticos y morales de la razón práctica”, en María Herrera Lima (coord.), *Jürgen Habermas: moralidad, ética y política*, Alianza, México 1993, pág. 72.

(32) Habermas, “Los usos pragmáticos, éticos y morales de la razón práctica”, cit., págs. 72-73.

todos los comprendidos o involucrados en esa universalidad, y que concluye en un acuerdo (consenso) que expresa lo deliberado: el discurso práctico moral de un razón que se vuelve común al tiempo que permanece personal o individual. “En esta medida las normas discursivamente fundadas confieren validez simultáneamente a ambos: al punto de vista de lo que en cada caso es del interés igualmente expresado por todos, así como también a una voluntad general que ha acogido en sí la voluntad de todos *sin represión*”. De este modo, la razón argumentativa logra que la voluntad autónoma sea “internalizada en la razón íntegramente” (33). Nótese que con “común” se denota aquí cualquier cosa que pueda compartirse discursivamente, porque lo común no tiene más base o fundamento que el discurso, al que no interesan ni la lógica, ni la ontología, ni siquiera una sensata antropología. En este sentido, la propuesta de Habermas es tan formal como la de Kant.

No obstante, con este mismo procedimiento quiere Habermas reinterpretar el significado “universal” de razón práctica moral: no es abstracta sino que “opera bajo las restricciones normales de un espíritu finito, es decir, históricamente situado e ignorante respecto al futuro” (34). ¿A qué viene esta modificación aparentemente fundamental? En primer lugar a superar un problema típico de la moral kantiana en términos de aplicación, es decir, conciliar la norma fundada racionalmente de modo universal con su aplicación circunstanciada. Pero también a superar las críticas posmodernas que, desconfiadas de la razón, parecieran circunscribir todo saber y toda norma a ambientes históricos singulares tejidos lingüísticamente. En efecto, de los posmodernos acepta Habermas la tesis del agotamiento de la filosofía de la conciencia (de la razón meramente subjetiva), pero de ello no se sigue necesariamente la muerte de la razón sino el paso al “paradigma del entendimiento intersubjetivo”. En lugar de cancelar la razón universal y circunscribirla a los lindes de culturas lingüísticas particulares, Habermas propone “la actitud realizativa de participantes

(33) Habermas, “Los usos pragmáticos, éticos y morales de la razón práctica”, cit., pág. 73.

(34) Habermas, “Los usos pragmáticos, éticos y morales de la razón práctica”, cit., pág. 73.

en la interacción que coordinan sus planes de acción entre sí sobre algo en el mundo”, es decir, la intersubjetividad que es lo propio de la acción comunicativa (35). Los participantes en la esfera de la praxis comunicativa son, sin embargo, hombres situados o circunstanciados, hombres finitos que tienen el horizonte de entendimiento anclado en su tiempo desde donde despunta la pretensión universal de las normas racionales que alcanzan de modo deliberativo.

Por ello, la universalidad de la razón y de las normas racionales debe ser reformulada, pues “la utilización de normas exige una aclaración argumentativa de su propio derecho”. Lo que en buen romance significa que “la imparcialidad del juicio no puede ser de nuevo asegurada mediante un principio de universalización; en cuestiones de utilización sensible al contexto, la razón práctica debe hacerse valer más bien por un principio de adecuación” (36). Empero, según veo, el cambio de paradigma de la razón subjetiva a la razón comunicativa, con el consiguiente paso del principio de universalización (Kant) al de la adecuación al contexto (Habermas), no cambia el carácter vacío de la moral que sigue sin decirnos qué es el bien o, si se quiere, qué es lo justo para nosotros (37). Y deja

(35) Jürgen Habermas, *El discurso filosófico de la modernidad*, Taurus, Buenos Aires, 1989, págs. 353-354. Más adelante (pág. 358) escribe: “El cambio de paradigma desde la razón centrada en el sujeto a la razón comunicativa nos puede también alentar a reanudar una vez más ese contradiscurso que desde el principio es immanente a la modernidad. Puesto que la radical crítica de Nietzsche a la razón no puede llevarse consistentemente a efecto ni por la línea de la crítica a la metafísica ni por la línea de la teoría del poder, hemos de buscar un camino distinto para salir de la filosofía del sujeto. (...) Para ello debe quedar claro que en la razón comunicativa no resucita de nuevo el purismo de la razón pura”.

(36) Habermas, “Los usos pragmáticos, éticos y morales de la razón práctica”, cit., págs. 73-74.

(37) En este sentido, la temprana preocupación de Habermas por criticar la razón práctica devenida en razón técnica o instrumental y la transformación del mundo liberado en un mundo objeto de dominio, esta preocupación por rectificar el sentido práctico de la razón, acaba siendo diluido o confundido con la teoría de la acción comunicativa, que se presenta como su superación. En efecto, la razón comunicativa como razón práctica moral, tiene por cometido dotar de fundamento a las normas que fijan los derechos y obligaciones recíprocos; en verdad, no es realmente práctica, sino teórica (en términos de la filosofía tradicional): no orienta la acción, no es guía de la voluntad, sino que se dirige al entendimiento fundando las normas de conducta (cf.

también vacía la praxis política: lo que haya que hacer permanece siempre indeterminado a nivel de los principios de la operación o decisión, y “se traslada al plano de los presupuestos del proceder y de la comunicación propios de argumentaciones y negociaciones que tienen lugar realmente en la práctica” (38). La política deliberativa democrática es, como mucho, una idealización procedimental: nos dice que deben quedar despejados los caminos que llevan de la deliberación compartida pública a la decisión política, porque solamente cuando no hay interferencias que perturben la influencia de la esfera de la razón comunicativa sobre la esfera de la burocracia estatal, se puede hablar de democracia.

6. El discurso filosófico-político de la modernidad

La causa eficiente remota —si así podemos llamarle— de la democracia deliberativa es, como cae de maduro, la modernidad, el pensamiento moderno, especialmente el discurso ilustrado de la autonomía de la razón (la autonomía de lo humano), que Habermas en varias oportunidades retoma y define como el carácter autorreferencial de lo racional y de las construcciones racionales. Dejando de lado todas las discusiones filosóficas y sociológicas en torno al significado de la modernidad (39), Habermas rescata a

Habermas, “Los usos pragmáticos, éticos y morales de la razón práctica”, cit., págs. 67-70). Por eso, en otro sitio (cf. Habermas, “La soberanía popular como procedimiento. Un concepto normativo de lo público”, en Herrera Lima (coord.), *Jürgen Habermas: moralidad, ética y política*, cit., pág. 60) define a la razón comunicativa como la “forma de reflexión del actuar orientado al entendimiento”. De donde, colijo, los problemas morales y políticos, que son los de la razón práctica, no se resuelven en la prudente operación de la voluntad orientada por el intelecto, sino en la forma discursivo-comunicativa de la razón, que es una “acción orientada al entendimiento”. Como en Hegel, la verdad práctica deviene teórica; la razón práctica no termina en un acto de la voluntad sino en una propuesta al entendimiento, que es una forma viciosa de la praxis, que así se ve desnaturalizada.

(38) Habermas, “Los usos pragmáticos, éticos y morales de la razón práctica”, págs. 76-77.

(39) Que Habermas sigue con singular destreza en varios libros, entre ellos, la *Teoría de la acción comunicativa*, cit.; y *El discurso filosófico de la modernidad*, cit. Un buen resumen, con el acento puesto en la crítica a la teoría de la postmodernidad, en Jürgen Habermas, “Concepciones de la modernidad. Una mirada retrospectiva a dos tradiciones”, en *La constelación posnacional*, cit., cap. 6.

los pensadores ilustrados que, huyendo de ficciones como la del derecho natural (40), buscan un punto de encuentro entre la razón práctica y la soberanía popular, entre los derechos del hombre y la soberanía política, entre la autonomía individual y la autonomía colectiva o política; que, por supuesto, no se encuentra en la escuela de Hobbes y tampoco en la de Locke, sino en la de Kant y de Rousseau (41), que prolonga en escritores germanos como el teórico político Julius Fröbel y el historiador Georg Gottfried Germinus (42). De estos adopta la idea de que la soberanía popular (que Habermas despersonaliza en la anónima razón pública comunicativa) únicamente puede expresarse mediante leyes abstractas y generales si en sus operaciones excluye los intereses no generalizables y admite sólo las reglamentaciones que garanticen igual libertad para todos. “De este modo, el ejercicio de la soberanía popular garantiza al mismo tiempo los derechos humanos” (43).

Esta selección de capítulos de la Ilustración le permite a Habermas construir su propia idea democrática sobre cuatro supuestos que tratará de mantener a lo largo del tiempo: primero, no es posible fundar la democracia sobre ficciones, como esa del derecho natural racionalista (44); segundo, tampoco es posible fundar la democracia sobre un hipotético pacto o contrato social, que queda desplazado por el acuerdo comunicativo; tercero, sólo el discurso público fundamenta y legitima los argumentos de la razón práctica; cuarto, hay que huir de las utopías concretistas, es decir, esas que encierran y sellan en su interior la forma de una sociedad liberada.

(40) Una temprana crítica en Habermas, *Teoría y praxis*, cit., cap. 2.

(41) Habermas, “La soberanía popular como procedimiento. Un concepto normativo de lo público”, cit., págs. 37-39.

(42) Habermas, “La soberanía popular como procedimiento. Un concepto normativo de lo público”, cit., págs. 39 y sigs.; y Jürgen Habermas, “¿Qué es pueblo? Sobre la autocomprensión política de las ciencias humanas en el «Vormärz». El ejemplo de la Asamblea de Germanistas celebrada en Francfort en 1846”, en *La constelación pos-nacional*, cit., págs. 29 y sigs.

(43) Habermas, “La soberanía popular como procedimiento. Un concepto normativo de lo público”, cit., pág. 38.

(44) Queda establecido que tampoco puede hacérselo sobre teorías ontológicas, que asignan por anticipado (*a priori*) un fin natural al hombre y a la sociedad política.

Así Habermas puede criticar a Marx por su lectura aristotélica (¿?) del universalismo kantiano, al que priva de su sustancia normativa y convierte en una idea concreta (“en términos concretistas”) de una sociedad liberada (45). Porque el legado ilustrado —en la reinterpretación de la modernidad por Habermas— no está tanto en un modelo concreto o específico de sociedad liberada como en el acuerdo al que llegan los propios involucrados acerca de las condiciones necesarias de la vida emancipada. No es el socialismo específicamente, aunque pueda serlo (46); no es el liberalismo en concreto, aunque tampoco puede descartarse; es el consenso de las personas comprendidas en el proyecto emancipador el que establecerá cómo ha de ser y alcanzarse esa sociedad futura donde reine la autonomía de lo humano. Porque si algo queda de la modernidad, tras la derrota de los fascismos en 1945, es la vigencia de los ideales ilustrados. “A *todas* las legitimaciones que no se consideraban, ni siquiera verbalmente, deudas del universalismo político de la Ilustración, se les quitó el suelo de debajo de los pies” (47).

IV.- Materia y forma de la democracia deliberativa

“El poder comunicativo sólo se forma en espacios públicos que establecen relaciones comunicativas sobre la base de un reconocimiento recíproco y posibilitan el uso de libertades comunicativas, es decir, posicionamientos espontáneos del tipo positivo/negativo, respecto a los temas, razones, informaciones a tratar.”

“Naturalmente, un espacio público liberal necesita de una red de asociaciones libres, necesita que el poder de los medios de comunicación sea un poder domesticado, necesita de la cultura política de una población acostumbrada a la libertad y necesita también del medio y ele-

(45) Habermas, “La soberanía popular como procedimiento. Un concepto normativo de lo público”, cit., pág. 44.

(46) Pero bien entendido que no es un socialismo al estilo marxista, porque “la utopía de la sociedad de los trabajadores está agotada”. Habermas, “La soberanía popular como procedimiento. Un concepto normativo de lo público”, cit., pág. 29.

(47) Jürgen Habermas, “¿Aprender de las catástrofes? Un diagnóstico retrospectivo del corto siglo XX”, en *La constelación posnacional*, cit., pág. 67.

mento favorable que representa un mundo de la vida más o menos racionalizado.”

Jürgen Habermas, *Una conversación sobre cuestiones de teoría política*, 1994.

7. Teoría ideal y Estado democrático constitucional

En principio, la democracia deliberativa, como no es más que una teoría ideal (48), según lo quiere su propio fautor, no tiene más materia que las ideas con los que se la presenta y justifica. Su existencia es sólo ideal, aunque pretenda orientar los seres reales, es decir, ordenarlos a la producción y al establecimiento de una realidad material que recibe el nombre de democracia deliberativa.

Luego, en tanto que pura idea que desencadena una lógica (“un sistema” en el sentido hegeliano, que se explica a sí mismo por el hecho de su construcción) (49), la democracia deliberativa deviene ideología, en los términos de Hannah Arendt: la ideología es la lógica de una idea sin encarnadura real, de una idea que se despliega a sí misma a costa de la realidad; no nos proporciona un conocimiento de lo que es, sino que desarrolla un proceso ideal que pretende explicar el acontecer histórico (50).

Sin embargo, la democracia deliberativa es una ideología que se asienta, materialmente hablando, en nuestras actuales sociedades: complejas y conflictivas, pluralistas y secularizadas, nacionales y cosmopolitas. Éste es el horizonte ideológico que encierra la democracia deliberativa, porque no es una ideología para cualquier tiempo, sino que está pensada a medida de nuestra época. Incluso

(48) Aunque, como se ha notado, está convirtiéndose en una teoría práctica o más bien en hipótesis de trabajo (*a working theory*) del derecho público, de la política de identidades, de las relaciones internacionales, etc. Cf. Simon Chambers, “Deliberative democratic theory”, *Annual Review of Political Science*, v. 6 (June 2003), págs. 307-326.

(49) Hegel, en la *Fenomenología*, § 19, afirma: “Según mi punto de vista, que se justifica por la sola exposición del sistema, lo que importa es concebir y expresar lo verdadero no sólo como sustancia, sino también como sujeto”. Hegel identifica aquí el ser sustancial con el sujeto y afirma también que la sola construcción del sistema demuestra la verdad de sus premisas. Cf. Eric Voegelin, *Ciencia, política y gnosticismo*, Rialp, Madrid, 1973, págs. 57-58.

(50) Thomas Molnar, *La decadencia del intelectual*, Eudeba, Buenos Aires, 1972, pág. 98.

si se piensa en una sociedad posnacional, sostiene Habermas, se debe partir de las ideas que inspiraron el Estado democrático de derecho, esto es, la democracia y los derechos humanos como núcleo universalista del Estado constitucional (51). Ello importa remontarse hasta la Revolución Francesa, de la que somos “herederos afortunados” y reelaborar su proyecto revolucionario cotidiana y permanentemente. La tarea consiste en proyectar normativamente los ideales de la Revolución en nuestros propios conceptos, “presentar argumentos normativos para elucidar cómo debería *pensarse* hoy una república radicalmente democrática” (52). Es el propio Habermas quien resalta el verbo “pensar” para señalar el carácter racionalista e ideal de su propio proyecto.

Per o esta idea que configura el proyecto ideal de la democracia deliberativa, insisto, se apoya en el Estado constitucional democrático como Estado social, que Habermas conceptualiza como “un orden querido por el pueblo mismo y legitimado a través de la formación de una opinión libre y voluntad pública que permite a los destinatarios del derecho entenderse a sí mismos como sus autores”. Habermas destaca aquí que sólo el Estado social democrático y constitucional posee una esfera política capaz de corregir, mediante el intervencionismo, la lógica del sistema capitalista, asegurando las condiciones de existencia de una autonomía pública y privada, sin la cual no hay democracia (53).

Los problemas que genera la integración social son cubiertos por el Estado constitucional democrático mediante la participación de los ciudadanos; de modo que si existe una cultura política liberal (pluralista, tolerante, profana o secular), los mismos

(51) Jürgen Habermas, “La constelación posnacional y el futuro de la democracia”, en *La constelación posnacional*, cit., cap. 4.

(52) Jürgen Habermas, “La soberanía popular como procedimiento. Un concepto normativo de lo público”, cit., págs. 30 y 36-37. Esta conferencia de Habermas en México, 1989, me parece un texto fundamental para el paso de de la teoría moral a la teoría política, es decir, para la idealización de un sistema democrático deliberativo, como enlace entre su teoría de la acción comunicativa y su deriva en un Estado constitucional democrático que pueda alegarse «deliberativo». Sigo la edición citada (simplemente porque fue la primera que leí y estudié), aunque hay otra versión incorporada como complemento II a Habermas, *Facticidad y validez*, cit., págs. 589 y sigs.

(53) Habermas, “La constelación posnacional y el futuro de la democracia”, cit., pág. 89.

procedimientos democráticos proveen a la cohesión de la sociedad funcionalmente fragmentada porque ellos trascienden la pluralidad de intereses y remiten a un común origen comunitario. Con las palabras de Habermas: “En las sociedades complejas una formación deliberativa de la opinión y la voluntad de los ciudadanos, basada en los principios de la soberanía popular y de los derechos humanos, constituye *al final* el medio del que surge un tipo de solidaridad, abstracta y jurídicamente constituida, que se reproduce a través de la participación política”. Puesto en otros términos: en la democracia el conflicto se vuelve consenso porque todos participamos deliberativamente de la resolución y tal participación nos hace sentir solidarios de los otros participantes y del acuerdo sostenido. “El proceso democrático debe, si quiere asegurar la solidaridad de los ciudadanos más allá de las tensiones desintegradoras, poder estabilizarse a partir de sus propios resultados” (54). Reténgase por ahora que es el consenso ganado por la deliberación abierta y participada el patrón de la estabilidad y la legitimidad de una democracia deliberativa.

8. Democracia deliberativa global

De todas maneras, Habermas es perceptivo de los cambios que se han producido en el contexto de lo estatal y de la acelerada globalización económico-financiera y tecnológico-comunicativa, que demanda un correlativo espacio político global. La propuesta, entonces, debe reforzarse: hay necesidad de una democracia global o posnacional, porque si bien es cierto que el Estado nación es el ambiente histórico natural de la democracia política, ese ambiente ha entrado en crisis. Por lo tanto, la idea de la democracia deliberativa debe desplegarse en la idea de una sociedad constituida democráticamente más allá del Estado nación, en la idea de “una comunidad de ciudadanos del mundo inclusiva”, cuyo marco jurídico son los derechos humanos de contenido moral únicos capaces de generar una nueva “solidaridad cosmopolita”. Dice Habermas: “No veo ningún impedimento de tipo

(54) Habermas, “La constelación posnacional y el futuro de la democracia”, cit., pág. 103.

estructural 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”. No obstante ello, hay que señalar un déficit: “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” (55).

Señalo la vacilación de Habermas: si bien dice percibir la necesaria globalización de la democracia allende los límites estatales hasta conformar una sociedad democrática global, a ésta le faltaría un cultura comunicativa política que, por ahora, está sólo anclada en los derechos humanos de corte universal, lo que sería suficiente si ellos fuesen una norma regular y no tuviesen un carácter “reactivo”, fruto de protestas y reclamos. Los problemas, como lo demuestra el proceso de unificación europea, se instalan en el plano de una “identidad global” que quiebre la “conciencia nacional”, inventando una ciudadanía europea (o mundial) del mismo modo que se inventaron las nacionalidades estatales. Pero Habermas no atina a ir más allá de lo conocido: artificios de variada índole (constitución europea, sistema de partidos europeos, mercado y moneda europeos, opinión pública europea, sociedad civil europea) que deben ponerse al servicio de la creación una cultura política común. Esta última, en términos deliberativos, sólo advendrá si se propicia “un descentramiento de la propia perspectiva, un impulso para la reflexión y para el distanciamiento de ideas preconcebidas, un motivo para la superación del particularismo, para aprender formas tolerantes de trato con los demás y para institucionalizar las diferencias” (56).

En el citado pasaje quedan prefigurados algunos elementos de la democracia deliberativa que valen tanto en el ámbito estatal nacional como en el global cosmopolita: un extrañamiento de lo propio, un apartamiento de las identidades preestablecidas o inventadas –como quiera se diga– y un reconocimiento ampliado

(55) Habermas, “La constelación posnacional y el futuro de la democracia”, cit., págs. 140-141.

(56) Habermas, “La constelación posnacional y el futuro de la democracia”, cit., págs. 130-135.

de todas las diferencias. Esto es, el mismo discurso político moderno de abandono del pasado, de licuación de la tradición, de disolución de identidades históricas o naturales; una política de la amnesia individual y colectiva que logre reinventar un nuevo sujeto universal. Con esta materia, que sólo lleva en sí la impresión del Estado moderno en trance de desaparición, se formará la democracia deliberativa.

9. Poder comunicativo y autolegislación

Respondo ahora a la pregunta por cuál sea la causa formal de la democracia deliberativa, su determinante intrínseco –para decirlo con Grenet (57)– que le dota de identidad. Por cierto que es una idea, ¿pero cuál de todas las ideas de Habermas es la que más se parece a la causa formal? ¿Cuándo una democracia podrá ser llamada «deliberativa» y distinguirla de las otras formas de democracia?

La forma de la democracia deliberativa se encuentra en la idea del poder comunicativo de las sociedades democráticas en tanto que en ese poder argumentativo y discursivo (informal, no institucionalizado, necesariamente público) puede sostenerse la esperanza (la utopía) de la autonomía privada/pública en los Estados democráticos contemporáneos. Ese poder del discurso abierto e inclusivo constituye el corazón democrático de las sociedades hodiernas y puede ser encendido permanentemente, puede ser puesto nuevamente en marcha para dar nueva forma al proyecto aún inacabado de la modernidad. En otras palabras: la idea de la ignición del motor democrático de los Estados constitucionales contemporáneos como productores de autonomía individual y colectiva descansa en el poder de la razón práctica orientada moralmente, de la acción comunicativa (58). No se trata aquí, como en el punto anterior, de la teoría de la acción comunicativa en sí

(57) P. B. Grenet, *Ontología*, Herder, Barcelona, 1979, págs. 231-232.

(58) Jürgen Habermas, “Reconciliación mediante el uso público de la razón”, en Habermas/Rawls, *Debate sobre el liberalismo político*, cit., pág. 67, donde afirma que se trata de un “proceso abierto e inconcluso”, que sólo necesita volver a encender el “núcleo radical democrático” de nuestras sociedades.

misma, sino del poder democrático de ésta, de su naturaleza revolucionaria, transformadora de los actuales Estados democráticos.

Habermas parte de una descripción ideal y concluye en una normatividad ideal. La descripción ideal dice así: “El diagnóstico de los conflictos sociales sólo se transforma en una lista de desafíos políticos cuando las intuiciones igualitarias del derecho natural se relacionan con una premisa adicional, a saber, con el supuesto de que los ciudadanos reunidos en una comunidad democrática pueden conformar su medio social y desarrollar la capacidad de acción necesaria para esa intervención” (59). Digo que es una descripción ideal, aunque rechaza las ficciones ilustradas al estilo Hobbes y Locke, porque toma como un hecho la autonomía de los ciudadanos en términos de Rousseau y Kant que, según Habermas, no es una ilusión sino una experiencia comprobada en la historia (60). Por supuesto que se trata de una observación miope o, si se quiere benevente, que da por indiscutible lo que es en realidad improbable o negable. De esta mirada sesgada deriva la prescripción normativa ideal: “El concepto jurídico de autolegislación debe adquirir una dimensión política hasta transformarse en el concepto de una sociedad democrática que actúa por sí misma. Sólo entonces se podrá lograr, a partir de las actuales constituciones, el proyecto reformista de realización de una sociedad «justa» o «bien ordenada»” (61). Esto es: la autolegislación es la consecuencia del

(59) Habermas, “La constelación posnacional y el futuro de la democracia”, cit., pág. 83.

(60) “El contenido contrafáctico del concepto de autonomía republicana elaborado por Rousseau y Kant ha podido afirmarse frente a los múltiples desmentidos de una realidad que seguía otros derroteros porque ha encontrado su «lugar» en las sociedades constituidas como Estado-nación”. Habermas, “La constelación posnacional y el futuro de la democracia”, cit., pág. 83.

(61) Habermas, “La constelación posnacional y el futuro de la democracia”, cit., pág. 83. Habermas reconoce su deuda con Rawls, quien teoriza la justicia como un módulo que “encaja en varias doctrinas comprensivas razonables y que puede ser sostenida por ellas, las cuales perduran en la sociedad a la que regula” (cf. John Rawls, *Liberalismo político*, FCE/UNAM, México, 1995, pág. 37). No obstante, en la polémica entre estos dos, antes citada, Habermas no se mostró nada complaciente con Rawls, aunque más tarde acabará aceptando algunas ideas del norteamericano que entiende de manera paralela (análoga) a las suyas, aunque expresadas con otros conceptos y términos.

hecho constatable de la autonomía política de los ciudadanos, por lo que la norma política no está fundada en una ficción (el derecho natural racionalista) sino en la experiencia democrática contemporánea.

Veamos cómo explica Habermas, en un artículo de 1989, esta forma peculiar de la democracia deliberativa. El poder legítimo que se genera por la praxis comunicativa debe influir al sistema político proporcionándole las razones “a partir de las cuales deben racionalizarse las decisiones administrativas”. Al ocupar la cúspide del sistema político-constitucional, el poder comunicativo transmite las razones que determinan las decisiones de los órganos institucionalizados. Esto es lo que Habermas llama “democratización de los propios procesos de formación de opinión y voluntad”, que se entiende en dos direcciones: a) la praxis deliberativa (opinión, argumentación, comunicación) no es controlada por el sistema político; y b) “los procedimientos democráticos del Estado de derecho tienen la finalidad de institucionalizar las formas de comunicación que se requieren para la formación racional de la voluntad” (62).

Se tiene la tentación de encontrar en este pasaje una discriminación ideal de tareas según los órganos y/o funciones de la persona traspolado a los órganos y/o funciones del sistema político, una especie de “división de poderes” en deliberativos y ejecutivos según las mismas potencias humanas: a la razón corresponde proporcionar argumentos y como tal queda ajena a todo proceso típicamente político, como la opinión pública idealizada por el liberalismo ilustrado (63); a la voluntad corresponde decidir y por eso se confunde con los aparatos burocráticos ejecutivos de los Estados contemporáneos. De esta manera —y más allá de algunas dudas acerca de la validez de una distinción tan cabal— Habermas encuentra la justificación y la explicación de la naturaleza deliberativa del poder democrático, es decir, la fuente de la legitimidad

(62) Habermas, “La soberanía popular como procedimiento. Un concepto normativo de lo público”, cit., pág. 51.

(63) Habermas dedicó un largo ensayo político a este concepto burgués con el propósito de rescatarlo de su controvertido pasado, *Historia y crítica de la opinión pública*, 4.ª ed., Ed. G. Gili, Barcelona-México, 1994.

del Estado democrático constitucional. Quiero decir que éste, de un modo ideal, queda subordinado a la praxis deliberativa, porque “los procedimientos democráticos, jurídicamente establecidos, sólo pueden conducir a una formación racional de la voluntad en la medida en que la formación organizada de la opinión, generadora de decisiones responsables en el marco de los órganos estatales, se mantiene permeable ante los valores, temas, aportaciones y argumentos que flotan libremente en la comunicación política de su entorno, que como tal, y en su conjunto, no puede ser *organizada*” (64).

En realidad, la modalidad deliberativa de la democracia se despreocupa de la división de poderes y establece, más bien, una distinción de operaciones según la forma (formales e informales, organizadas y espontáneas) que se corresponde a su naturaleza (ejecutivo-burocráticas y deliberativo-comunicativas). Como ya diré, esta diferenciación recuerda otra de la Ilustración: entre poder constituido y poder constituyente. Pero no nos adelantemos, pues conforme al razonamiento de Habermas la conclusión que se extrae de lo anterior es que “lo público” se convierte en “concepto normativo” que nos asegura una “expectativa normativa de resultados racionales” solamente “en el juego concertado entre la formación de voluntad política institucionalmente concertada, y las corrientes de comunicación espontánea, no dominadas por el poder de una estructura pública, no programadas para la toma de decisiones y, en ese sentido, no organizadas” (65). La voluntad del Estado se afirma como lo público político organizado en instituciones que cumple la función de traducir en decisiones burocráticas las argumentaciones y deliberaciones de lo público espontáneo (la opinión pública, la sociedad civil, la esfera pública, el público, las asociaciones libres, los involucrados, los ciudadanos, o como quiera se le llame). Como lo público espontáneo deliberativo no está institucionalizado y escapa al control de lo público político, sus efectos sobre esta esfera serán necesaria-

(64) Habermas, “La soberanía popular como procedimiento. Un concepto normativo de lo público”, cit., pág. 52.

(65) Habermas, “La soberanía popular como procedimiento. Un concepto normativo de lo público”, cit., pág. 52.

mente indirectos, es decir, alterando los parámetros de la formación de las instituciones burocráticas y decisorias, por el ejercicio una influencia a través del cambio de las actitudes y de los valores de funcionamiento del Estado.

La democracia, entendida deliberativamente, puede definirse como un proceso “*inclusivo* de una *praxis* autolegislativa que incluye a todos los ciudadanos por igual” (66). El acento ha de ponerse tanto en la autolegislación que garantiza la autonomía política como en la inclusión, que no solamente importa una incorporación constante y abierta de todos los ciudadanos llamados a participar de la *praxis* autolegislativa, sino además la eliminación de todo presupuesto (histórico, cultural, nacional, jurídico) que coarte aquella autonomía. Este argumento es usado por Habermas para señalar cómo la democracia deliberativa es válida tanto para el Estado democrático de corte nacional, como para la sociedad global democrática. “Pues todo consenso de fondo anterior, como el que asegura la homogeneidad cultural, resulta ser provisional y, como presupuesto de la existencia de la democracia, innecesario, desde el mismo momento en que la formación de una opinión y voluntad pública discursivamente estructurada hacen posible un razonable entendimiento político, también entre extraños” (67). De modo que la democracia deliberativa es la única y verdadera forma de una democracia abierta al cosmopolitismo y al multiculturalismo.

No interesa a Habermas un programa de reformas institucionales, ya estatales ya internacionales. Incluso aconseja que no se sustituyan completamente los procedimientos convencionales de representación y decisión. La democracia deliberativa contará igualmente con parlamentos o congresos, con ejecutivos presidencialistas o parlamentaristas, con una justicia ordinaria, unas Cortes Supremas y unos Tribunales Constitucionales, con un sistema de partidos y un régimen electoral, etc. Todo eso es lo de menos, porque lo que importa es que en ella “el centro de grave-

(66) Habermas, “La constelación posnacional y el futuro de la democracia”, cit., pág. 99.

(67) Habermas, “La constelación posnacional y el futuro de la democracia”, cit., págs. 99-100.

dad se desplaza desde la encarnación concreta de la voluntad soberana en personas, elecciones, asambleas y votos, hasta las exigencias procedimentales de los procesos de comunicación y decisión” (68). Consecuente con la informalidad que abre las puertas a la razón imaginativa, Habermas se conforma con prescribir que lo que realmente vale porque es lo idealmente valioso, es el espíritu que anima la máquina (el uso público de la razón), no tanto la máquina. “Entonces el procedimiento democrático ya no obtiene su fuerza legitimadora, ni en primer lugar, ni solamente de la participación y la expresión de la voluntad, sino de la accesibilidad general de un proceso deliberativo cuya estructura justifica la expectativa de unos resultados racionalmente aceptables” (69).

10. La esfera de la praxis pública espontánea y autorreferente

En esta conceptualización, el aspecto más importante es que la esfera de lo público espontáneo (o social), la esfera del poder comunicativo-deliberativo o de la praxis pública, constituye de por sí una “estructura autorreferente”, es decir, es una praxis no organizada (espontánea) que se asegura así misma, pues no depende y no debe depender de los controles de lo público político, del Estado. Habermas lo expone así: “A esta praxis comunicativa se le impone la tarea de estabilizarse a sí misma con cualquier aportación sustancial; el discurso público tiene que mantener presente, a un tiempo, el sentido de una estructura no distorsionada de lo público como tal, y la finalidad de la formación democrática de la voluntad” (70). ¿Qué significa, luego, la índole autorreferencial de lo público deliberativo? Como lo señala Habermas, la significación se desdobra en dos premisas normativas: primero, la esfera de la praxis pública no se confunde con las estructuras institucionalizadas de la política organizada, porque espontáneo quiere

(68) Habermas, “La constelación posnacional y el futuro de la democracia”, cit., pág. 144.

(69) Habermas, “La constelación posnacional y el futuro de la democracia”, cit., pág. 143.

(70) Habermas, “La soberanía popular como procedimiento. Un concepto normativo de lo público”, cit., pág. 53.

decir también independiente y autolegitimado (en el sentido de que su legitimidad no proviene de una determinada definición estatal burocrática); segundo, que la esfera de la praxis deliberativa es una suerte de poder constituyente permanente, un legislador supremo no institucionalizado, que legitima las decisiones de los órganos políticos, de los poderes constituidos, porque el carácter autorreferencial asegura que ella alimente argumentativamente las discusiones y decisiones de la burocracia estatal y de los actores del sistema político.

La esfera de la praxis pública no debe pensarse de modo concreto porque Habermas quiere quitarle toda sustancia: no es el pueblo, no es una red de asociaciones, no es la sociedad civil tal como la conocemos (71); es como una inmensa masa pensante, dialogante y deliberante, anónima, ampliamente inclusiva y permanentemente deliberativa. No es un sujeto en sentido estricto, es una “forma intersubjetiva” que fluye comunicativamente a través de los canales democráticos, valiéndose de los procedimientos de la democracia constitucional; se hace presente y se impone como “discursos públicos” emanados de las “estructuras autónomas de lo público”. Pero tiene que influir en la toma de decisiones democráticas, cobrar cuerpo, forma, en las decisiones de la opinión y la voluntad de lo público político, ya sea por “asedio” –erosionando la estructura de los aparatos estatales de decisión–, ya sea actuando por un sistema de “exclusas” –que sugiere en *Facticidad y validez*– que permiten pasar los flujos de información pública de lo público a lo estatal (72). Esto es: el poder comunicativo de la praxis pública opera bien de manera erosiva o insurgente cuando es necesario conquistar y destruir el aparato coercitivo estatal; bien como poder influyente o regular (normal) cuando están lubricados los procedimientos democráticos que permiten el derrame de la praxis comunicativa sobre el poder administrativo que acaba siendo controlado y programado por aquélla (73).

(71) No obstante, en *Facticidad y validez*, cap. VIII, Habermas se refiere a ella como «sociedad civil», compuesta de diversos actores.

(72) Habermas, *Facticidad y validez*, cit., págs. 218 y sigs.; 439 y sigs.

(73) Jürgen Habermas, “Una conversación sobre cuestiones de teoría política”, en *Más allá del Estado nacional*, FCE, México, 1998, págs. 151-153.

Deriva de esto una consecuencia de suma importancia, porque acaba dando más forma (si esto es posible) a la forma deliberativa de la democracia. Se podría decir que en este modelo ideal no hay legislación puramente estatal, sino colegislación entre los aparatos del Estado y el espacio público de la praxis deliberativa. En particular, cuando se trata del derecho positivo de los Estados constitucionales democráticos y de su poder, éste debería explicarse en términos de «autolegislación» de ciudadanos autónomos. A través del asedio y/o de la influencia, de la insurgencia y/o de la fluidez de los canales democráticos, la moral de los ciudadanos se entrecruza con los intereses individuales. En un primer momento, Habermas explica este concepto del modo que sigue: “Si el comportamiento político, reclamado con base en lo normativo, ha de ser razonablemente exigible, la sustancia moral de la autolegislación, que en Rousseau se hallaba condensada en un acto único, deberá extenderse a través de muchos niveles del proceso procedimentalizado de formación de opinión y voluntad, desintegrándose así en un sinnúmero de pequeñas partículas” (74).

Traducción: la dimensión público comunicativa o deliberativa, la esfera de la praxis pública no institucionalizada y autorreferente, por lo mismo, constituiría una suerte de poder constituyente abierto que actúa en paralelo con el poder constituido, alimentándolo y legitimándolo. Cuando éste busca la argumentación que justifica sus opiniones y decisiones la encuentra en aquélla, que no está silenciada sino que continuamente vive elaborando razones en el entretejido espontáneo de la miríada de discusiones y deliberaciones con las que los individuos y las asociaciones exponen sus ideas, sus visiones, sus pareceres. A diferencia de la teoría ilustrada clásica, en la democracia deliberativa el poder constituyente no dicta la constitución y luego desaparece para dejar actuar a los poderes constituidos; porque su función no es sancionar una constitución sino aportar argumentos para encender el corazón democrático de los Estados constitucionales; luego, su actuación y su presencia es permanente, como un cere-

(74) Habermas, “La soberanía popular como procedimiento. Un concepto normativo de lo público”, cit., pág. 54.

bro que no deja de elaborar argumentos y aducir razones para la actuación del derecho positivo.

11. Esquema de la autonomía en la democracia deliberativa

En un texto de finales de la década de 1990, que ha ganado celebridad (75), Habermas explica esquemáticamente las implicaciones del modelo deliberativo de democracia, insistiendo en la armonía entre la autonomía pública y la privada. Recordemos que el supuesto ideal central es la autonomía de la esfera deliberativa, esto es, “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” (76). Se trata de un presupuesto ilustrado de fundamentación del orden político en el que el pacto social ha sido sustituido por la comunidad discursiva (77). De esta situación ideal resulta:

a) que las relaciones primarias son de los individuos entre sí, sobre la base de la existencia de unos derechos fundamentales que aseguran la autonomía individual (este es el derecho legítimo); sólo en un segundo momento se incorporan las relaciones de los ciudadanos con el aparato burocrático estatal, que se establece en términos funcionales, es decir, al servicio de los propios individuos. Así se evita que el Estado, poseedor del monopolio de la violencia pública, coarte el ámbito de la razón pública deliberativa;

b) luego, desde el inicio, los individuos cuentan ya con el derecho positivo (el derecho que ellos mismos establecen o el establecido que aceptan libremente) como un instrumento idóneo, del que disponen de modo contingente. Vuelve así a evitar Habermas que el modelo normativo se convierta en heterónimo,

(75) Jürgen Habermas, “Acerca de la legitimación basada en los derechos humanos”, en *La constelación posnacional*, cit., cap. 5.

(76) Habermas, “Acerca de la legitimación basada en los derechos humanos”, cit., pág. 157.

(77) Por eso las críticas al Rawls de la *Teoría de la justicia*, que no se ha desprendido de las ficciones ilustradas: posición original, velo de ignorancia y pacto social. Cf. John Rawls, *Teoría de la justicia*, FCE, Buenos Aires, 1993, primera parte; y Habermas, “Reconciliación mediante el uso de la razón pública”, cit, págs. 41-71.

que la esfera de la razón pública sea tributaria de un derecho natural (aún en su versión racionalista) que preestablezca condiciones materiales y/o procedimentales. “La creación de una asociación de personas jurídicas –afirma–, entendidas como portadoras de derechos subjetivos, no es tratada (como es usual en el derecho racional) como una decisión necesitada de fundamentación normativa. Basta con una fundamentación funcional”, una fundamentación solamente pragmática que es útil a lo que él se propone: justificar la naturaleza autorreferencial de la razón pública deliberativa (78); y

c) dado lo anterior, la praxis constitucional (la sanción, la reforma y la interpretación de la constitución) no reposa en una comprensión de los derechos humanos como preexistentes a la razón pública deliberativa. Los derechos humanos no son derechos morales; son “construcciones” que “no pueden mantener un estatus político no obligatorio”; son derechos subjetivos de naturaleza jurídica que pueden ser “transformados en derecho positivo por medio de las instituciones legislativas” (79).

En la explicación del carácter autorreferencial de la razón pública comunicativa, Habermas nos ha introducido a la consideración de la finalidad de la democracia deliberativa.

V.- La finalidad de la democracia deliberativa

12. No es difícil advertir que la finalidad de la democracia deliberativa está íntimamente ligada a la idea que le da origen, al proyecto de la modernidad y, en particular, a las utopías. La democracia deliberativa no es sino la remonta hodierna de la utopía moderna –por cierto, una de sus formas– de una sociedad secular o profana, tal como puede emplazarse en nuestros días. No se trata de la repetición de las viejas utopías sino de su actualización conforme lo permiten los Estados posnacionales. Aun a ries-

(78) Habermas, “Acerca de la legitimación basada en los derechos humanos”, cit., pág. 157.

(79) Habermas, “Acerca de la legitimación basada en los derechos humanos”, cit., pág. 158.

go de que primariamente se confunda con la forma democrática habermasiana, es la autonomía de lo humano (la privada, definida en términos de derechos humanos; y la pública, conceptualizada como soberanía popular o autolegislación) la causa final de la democracia deliberativa.

Pe ro no puede haber tal confusión: la causa formal, por así llamarle, es la autonomía producida por los Estados democráticos que han liberado el poder comunicativo de la sociedad; la causa final –el propósito ulterior– que rige la democracia deliberativa es la consumación de la autonomía en sujetos que son autónomos a la vez en lo público y en lo privado. Es el sueño de la plena y absoluta autonomía del hombre y de la sociedad. La causa formal especifica esta utopía en los Estados constitucionales democráticos actuales y en la potencial sociedad cosmopolita; la causa final caracteriza la utopía con independencia de sus concreciones históricas, como auténtico proyecto moderno.

Habermas responde al problema del fin como un moderno, en términos de legitimidad (de causa formal, diríamos), no de finalidad, pues al no haber correlato ontológico tampoco existe una comprensión teleológica en sentido propio. En efecto, la teoría política moderna –dice Habermas– ha encontrado una doble respuesta a esa cuestión: legitimación en términos de derechos humanos y legitimación por la soberanía popular. En el caso de la última, la legitimidad se refiere a los resultados que se obtienen por un procedimiento democrático. “Este principio se expresa en los derechos de comunicación y participación que garantizan la autonomía pública de los ciudadanos”. Es el argumento que aducen las teorías republicanas y que Habermas remonta hasta Aristóteles y que, pasando por los humanistas del Renacimiento, definen la legitimidad en términos de “autocomprensión ética” y “autodeterminación soberana”. La legitimación basada en derechos humanos, por su lado, da fundamento al dominio de las leyes en la medida que estas “garantizan a los ciudadanos de una sociedad la vida y la libertad privada, es decir, el espacio de acción para la realización de sus propios planes vitales”. Para Habermas, es el modo legitimatorio propio del individualismo liberal, que esgrimen los derechos humanos como protección de una esfera

inviolable de los sujetos privados contra los peligros de la soberanía popular (80).

En la unilateralidad de las argumentaciones, ambas posturas no advierten su carácter complementario. Ha sido Kant quien notó, siguiendo a Rousseau, que se puede asegurar en forma armónica la autonomía de los individuos, tanto en el ámbito privado como en su dimensión de ciudadanos. ¿De qué modo quedan vinculados derechos individuales y soberanía popular, estatuto de la libertad y autolegislación? (81). Recordemos que Habermas ha rechazado –por ficticio y no autorreferencial– el razonamiento ilustrado que, de Hobbes a Locke, fundamenta la política moderna en base al enlace entre derecho natural racionalista con estado de naturaleza y contrato social. Hay que reformular la cuestión. La pregunta no es quiénes, qué y cómo pactan la constitución de una sociedad que asegure los derechos personales y establezca la soberanía. La pregunta es otra: “¿Cuáles son los derechos fundamentales que deben otorgarse recíprocamente ciudadanos libres e iguales si quieren regular legítimamente su vida en común con los medios del derecho positivo?”. De este modo Habermas afirma que existe una instancia de la praxis moral en la que están conectadas ambas cuestiones, el ejercicio de la soberanía popular con la creación de un sistema de derechos. Si es así, la respuesta a la pregunta establecerá el principio de vinculación de ambos extremos; tal principio es el siguiente: “Pueden pretender ser legítimas las reglamentaciones en las cuales todos los posibles afectados puedan estar de acuerdo como participantes de un discurso racional” (82).

Puestos a discutir el principio, los individuos deliberan y acuerdan, opinan y pactan (negocian); y así se percibe la interpenetración mutua de la autonomía privada y la pública. “Si tales discursos (y negociaciones) son el lugar en el que puede formarse una voluntad política racional, la suposición de que lleva a resul-

(80) Habermas, “Acerca de la legitimación basada en los derechos humanos”, cit., págs. 150-151.

(81) Para lo que sigue, cf. Habermas, *Facticidad y validez*, cap. III, págs. 147 y sigs.

(82) Habermas, “Acerca de la legitimación basada en los derechos humanos”, cit., pág. 151.

tados legítimos, suposición que debe proporcionar un fundamento al procedimiento democrático, debe apoyarse en última instancia en un acuerdo comunicativo: las formas de comunicación necesarias para la formación de una voluntad racional –y por lo tanto garantizadora de la legitimidad– del legislador político, deben, por su parte, ser institucionalizadas jurídicamente” (83). Y cuando se institucionalizan las condiciones de una comunicación democrática, hay que reconocer los derechos que hacen posible el ejercicio de la soberanía popular, que no son restricciones externas a ésta sino internas. Así, el vientre de la soberanía popular contiene ciudadanos gozando de libertades de autonomía personal, porque no puede instaurarse ninguna praxis autolegislativa sin que los individuos posean los derechos a la praxis de la autodeterminación (84). Si el ciudadano goza del carácter de legislador, se supone su condición de persona jurídica. Así es como Habermas concluye que la autonomía privada y la pública se presuponen mutuamente.

La finalidad de la democracia deliberativa es la plena autonomía del individuo y de la sociedad humana, que se define como el goce de los derechos fundamentales en un contexto de autolegislación popular. Para que esto sea posible, Habermas insiste en que no hay que inventar teorías hipotéticas ni volver sobre nuestros pasos a los primeros momentos de la filosofía moderna –el iusnaturalismo racionalista. Basta con advertir el corazón democrático de los Estados actuales y volver a bombear la sangre que les da vida. La democracia deliberativa no necesita de otros fundamentos, pues el fin que la alienta es intrínseco al proyecto de la modernidad, está latente o activo –según el caso– en las estructuras políticas modernas y brota espontáneamente de la experiencia política, moral y ética del hombre moderno.

Luego, ni la autonomía privada tiene prioridad sobre la pública, ni ésta la tiene sobre aquélla. Las dos son esenciales. Sin embargo, nacida o formada la sociedad democrática para garanti-

(83) Habermas, “Acerca de la legitimación basada en los derechos humanos”, cit., pág. 151.

(84) Habermas, “Acerca de la legitimación basada en los derechos humanos”, cit., pág. 152.

zar ambas formas de autonomía, la moral del ciudadano como legislador o soberano y la ética del individuo como sujeto libre, su marcha, su dinámica, tras 1945, ha llevado a la formación del Estado social paternalista, que pone en riesgo la autonomía privada. La misma sociedad cosmopolita lo comprueba con la internacionalización de las garantías y recursos protectores de las libertades fundamentales. Habermas lo ha reconocido más de una vez (85) y reaccionado incluso contra los tribunales constitucionales que ponen los derechos jurídicos (sociales, económicos) por sobre los derechos del hombre fundados moralmente (86). Ante esta situación fáctica, ¿no habrá que reforzar la validez universal (y la fundamentación) de las libertades individuales?

En los Estados democrático constitucionales, dice Habermas, preguntarse por el fundamento de los derechos es un contrasentido, es desconocer la matriz que los ha concebido. El estatuto de la libertad ciudadana, los derechos fundamentales son autorreferenciales, no tienen más justificación que su utilidad: ellos habilitan “a los ciudadanos unidos democráticamente a conformar su propio estatus mediante la autolegislación” (87). Los derechos fundamentales de que la persona es titular emanan del “contexto de una comunidad jurídica que descansa en el recíproco reconocimiento por parte de unos miembros que se han asociado voluntariamente”. Los derechos humanos existen desde el momento que vivimos asociadamente, no vale ningún otro argumento. En todo caso, la pregunta por el fundamento de tales derechos no tiene sino una respuesta negativa: no existen fuera de la misma coexistencia social, no existen como derechos innatos fundados metafísicamente (88).

En realidad, Habermas exagera porque en su propio sistema los derechos fundamentales (de la autonomía privada) sí tienen

(85) Cf. Habermas, “Una conversación sobre cuestiones de teoría política”, cit., págs. 167-172; Habermas, “Acerca de la legitimación basada en los derechos humanos”, cit., págs. 160-161; Habermas, *Facticidad y validez*, cap. IX, págs. 469 y sigs.

(86) Cf. Habermas, *Facticidad y validez*, cap. VI, págs. 311 y sigs.

(87) Habermas, “La constelación posnacional y el futuro de la democracia”, cit., pág. 103.

(88) Habermas, “Acerca de la legitimación basada en los derechos humanos”, cit., pág. 162.

fundamento. La distinción que él formula entre el ámbito práctico de razón en sentido ético (el de la buena vida personal) y el ámbito práctico de la razón en sentido moral (el de la sociedad justa o bien ordenada) se correlaciona necesariamente con los derechos fundamentales de la autonomía personal y la soberanía popular que expresa la autonomía política. Por esto, en respuesta a los que pretenden argumentar contra los derechos humanos por su carácter individualista para fortalecer, por el contrario, su naturaleza comunitaria ligada a historias nacionales o culturas singulares, Habermas definirá esos derechos como “una suerte de estuche protector para la conducción de la vida privada de las personas”, y ello 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” (89).

El aire individualista, personalista (90), que adquieren en Habermas los derechos y las libertades de la autonomía privada, es evidente, aun con independencia de su legitimación pragmática o utilitarista. Por eso suenan exageradas las críticas que hiciera a Rawls de dar mayor peso a la autonomía privada que a la pública, a las libertades modernas que a la soberanía popular (91), pues en realidad el propio Habermas no está libre del individualismo a pesar de que quiera conciliarlo con la autonomía democrática colectiva. Más aún, reconoce que los “derechos privados clásicos” tienen un “valor intrínseco” y, por tanto, “no se agotan en su valor instrumental para la formación de una voluntad democrática” (92).

Concluyo con este punto. Dice Habermas que los ciudadanos (concepto que encierra en sí la posesión de derechos fundamenta-

(89) Habermas, “Acerca de la legitimación basada en los derechos humanos”, cit., pág. 159.

(90) En el sentido de Danilo Castellano, *L'ordine politico-giuridico «modulare» del pluralismo contemporaneo*, Edizione Scientifiche Italiane, Nápoles, 2007.

(91) Habermas, “Reconciliación mediante el uso público de la razón”, cit., págs. 64 y sigs. En cierto modo, Rawls, preocupado por mostrar que su posición no está tan alejada de la de Habermas, deja ver que éste también da cierta prioridad a las libertades de la autonomía privada. John Rawls, “Réplica a Habermas”, en Habermas/Rawls, *Debate sobre el liberalismo político*, cit., págs. 101 y sigs.

(92) Habermas, “Acerca de la legitimación basada en los derechos humanos”, cit., pág. 152.

les recíprocamente reconocidos) son autónomos políticamente cuando se dan sus propias leyes. La autonomía, asegura Habermas, queda así fundada de un modo nuevo, aunque se apoye en el constructivismo kantiano. En efecto: sólo podemos decir que una persona es autónoma cuando es capaz de vincular su propia voluntad (razón práctica ética, libertades modernas) a las “razones normativas resultantes del uso público de la razón” (razón práctica moral, voluntad popular). Pero ahora ambas formas de autonomía se elevan a una nueva dimensión del discurso, porque trascendiendo el plano ideal de su carácter co-originario, Habermas las reubica en el discurso filosófico de la modernidad. “Esta idea de autolegislación –dice– inspira también el procedimiento de una formación democrática de la voluntad mediante el cual el dominio político puede transformarse hasta asentarlo sobre un fundamento legitimatorio neutral con respecto a cualquier visión del mundo. (...) Por lo tanto, la secularización de la política es solamente el reverso de la autonomía política de los ciudadanos” (93).

En lo que sigue, proyectaré las consecuencias que devienen de esta moneda que en una cara lleva impresa la fotografía del hombre victorioso y, en la otra, la imagen de su Dios vencido y muerto.

VI.- ¿Hay una causa ejemplar de la democracia deliberativa?

“La modernidad ya no puede ni quiere tomar sus criterios de orientación de modelos de otras épocas, tiene que extraer su normatividad de sí misma”.

Jürgen Habermas, *El discurso filosófico de la modernidad*, 1985.

13. ¿Tiene la democracia deliberativa un modelo ideal que regula su ser ideal? La pregunta parece sin sentido, ¿cómo una idea va a tener un ideal, si ella existe ya y sólo idealmente? La perspectiva cambia si reformulamos la pregunta: ¿es posible hallar en la ideología, cualquiera sea, una idea normativa que la regula y la

(93) Habermas, “Acerca de la legitimación basada en los derechos humanos”, cit., pág. 163.

modela? Yo creo que no solamente es posible hablar de una causa ejemplar (de las ideologías en general y de la democrático-deliberativa en particular) sino que ella existe en las ideas de Habermas. En pocas palabras es la utopía de la ciudad secular, de la Ciudad de Dios en la tierra, devenida ciudad del hombre y únicamente por los hombres. En este sentido la misma finalidad de la democracia deliberativa funge también de causa ejemplar, de modelo o paradigma que guía la razón pública a la constitución y la transformación de una sociedad autónoma.

Sabido es que las ideologías son formas secularizadas del pensamiento acerca del orden político que irrumpen en la edad moderna barriendo con la antropología cristiana que explicaba los límites de la Cristiandad, como de cualquier otra forma política, por la naturaleza caída del hombre (pecado original) y por la necesidad de la Redención (la Encarnación del Verbo Divino y la Gracia santificante). La modernidad secularizada descarta la idea de una perfección ajena a este mundo y de una salvación del hombre más allá del hombre mismo. “Aquí opera una fe en la absoluta capacidad de perfección del hombre —escribió Otto Brunner— por el progreso de la razón, de la idea o por la dialéctica de la sociedad. De ahí que la Ilustración tuvo que negar el dogma cristiano del pecado original y desarrollar una teoría de la *bonté naturelle* del hombre” (94).

Si bien Habermas no habla explícitamente de la bondad natural del hombre, queda implícita en su apología de la conciencia revolucionaria moderna. Ésta se manifiesta de diversas maneras: “la conciencia histórica que rompe con el tradicionalismo de las continuidades generadas espontáneamente; la comprensión de la praxis política bajo el signo de la autodeterminación y la autorrealización; y la confianza en el discurso racional mediante el cual deberá legitimarse cualquier forma de dominación política” (95).

(94) Otto Brunner, “La era de las ideologías: comienzo y fin”, en *Nuevos caminos de la historia social y constitucional*, Ed. Alfa, Buenos Aires, 1976, págs. 80-81. Julien Freund, con similar argumento, concluye que las ideologías son teologías secularizadas. “Prélude avec picotement”, en *Politique et impolitique*, Sirey, París, 1987, pág. 17.

(95) Habermas, “La soberanía popular como procedimiento. Un concepto normativo de lo público”, cit., pág. 32.

El hombre bueno por naturaleza –que ocupa el lugar del hombre creado por Dios y caído por el pecado– está actuando desde la entrañas de un tiempo histórico que se comprende como único y sin deudas con el pasado, de una afirmación de la autonomía como autorrealización y de una razón humana (subjetiva o intersubjetiva) que no admite más patrón de legitimidad del dominio que el que ella quiera. Habermas propone reapropiarnos de esa herencia revolucionaria aun cuando pareciera aletargada por la generalización de los cambios y la disolución de todo lo estable.

El tiempo transcurrido impone, sin embargo, aceptar la herencia con beneficio de inventario. Lo que nos queda del ímpetu revolucionario francés es la conciencia de que podemos ser autores de nuestro destino; que somos libres y por lo tanto autónomos, llamados a la autodeterminación; y que todo esto resulta en “una política radicalmente intramundana que se considera a sí misma como expresión y confirmación de la libertad que emana, al mismo tiempo, de la subjetividad del individuo y de la soberanía del pueblo” (96). Decir esto es lo mismo que afirmar que la utopía revolucionaria no admite la legitimación de ningún poder “en términos religiosos (invocando la autoridad divina) ni metafísicos (invocando un derecho natural de fundamentos ontológicos)”. Sólo la razón puede justificar una política radicalmente mundana: ayer, mediante el derecho natural racionalista y la filosofía del sujeto; hoy, mediante el derecho positivo y el poder de la palabra (comunicación) de una razón no autoritaria y, por tanto, no intelectualista (97).

Esta razón que se legitima a sí misma de modo autorreferencial también aporta una legitimación a la democracia y la política, una “legitimación profana” que emana del “desacoplamiento de la política con respecto a la autoridad divina”, de la superación de las religiones del Estado por el régimen de tolerancia que debilita la influencia de “las creencias religiosas privatizadas”. Lo que así se obtiene es una coexistencia (pluralismo, ecumenismo) de las

(96) Habermas, “La soberanía popular como procedimiento. Un concepto normativo de lo público”, cit., pág. 33.

(97) Habermas, “La soberanía popular como procedimiento. Un concepto normativo de lo público”, cit., págs. 34-35.

diversas religiones en la esfera de lo político estatal, sin que se de cuenta de la autenticidad o veracidad de esas religiones (98). Es que en última instancia esto no interesa ni al Estado ni a la filosofía; ésta y aquél conviven con el pluralismo de cosmovisiones y se solazan en la pérdida de exclusividad de las “tradiciones dogmáticas dominantes” (99). Más aún, el Estado democrático pluralista seculariza el contenido de las religiones porque lo que le interesa es la “liberación secularizadora de potenciales de significado” aún encapsulados en las religiones (100). En este sentido, las mentalidades religiosas y mundanas deben tener un similar trato político porque unas y otras son fuente de alimentación de la razón pública comunicativa. Pero el igual trato supone que ambas mentalidades deben entender que la secularización es “un proceso de aprendizaje”, pues si aportan algo a los temas que se debaten en el espacio público es por “razones cognitivas”, por lo que aportan en argumentos al espacio deliberativo de los Estados constitucionales democráticos, y no por el particular mérito religioso, ético o filosófico que las respalda (101).

A pesar de haber criticado a Rawls, el filósofo alemán se vale de las teorías de aquél para explicar cómo, en la vida moderna, las creencias religiosas y las imágenes tradicionales pierden su dimensión trascendente y profética para convertirse en meras “doctrinas comprensivas razonables” en tanto que tienen que entenderse con las reglas democráticas que las obligan a la coexistencia, a la convivencia, en paridad, con cualquiera otra creencia religiosa (102). De modo que, si la modernidad implicaba un adiós a la religión, en e s t e

(98) Habermas, “Acerca de la legitimación basada en los derechos humanos”, cit., pág. 164.

(99) Habermas, “Acerca de la legitimación basada en los derechos humanos”, cit., pág. 165.

(100) Jürgen Habermas, “Las bases morales prepolíticas del Estado liberal”, *Consonancias*, Buenos Aires, Año 4, N° 13 (septiembre 2005), pág. 38. Cf.: Juan Fernando Segovia, “El diálogo entre Joseph Ratzinger y Jürgen Habermas y el problema del derecho natural católico”, *Verbo*, Madrid, N.º 457-458 (agosto-septiembre-octubre 2007), págs. 631-670.

(101) Habermas, “Las bases morales prepolíticas del Estado liberal”, cit., pág. 38.

(102) Rawls, *Liberalismo político*, cit., conferencia 4 sobre el consenso entrecruzado o traslapado, págs. 137 y sigs.; y Habermas, “Acerca de la legitimación basada en los derechos humanos”, cit., pág. 165.

nuevo estadio más hondamente secularizado, no puede esperarse de la religión ningún aporte específico a la cohesión social democrática; no está en la religión la base de la “solidaridad” democrática, sino en la capacidad de los ciudadanos de superar su propia cultura (su doctrina comprensiva en términos de Rawls), incluso la general de su nación, y plegarse deliberativa o discursivamente a la formación de una cultura mayoritaria nueva. Si este proceso se logra (la separación de la cultura general o particular de la mayoritaria ganada por la razón pública comunicativa), “la solidaridad entre los ciudadanos del Estado habrá de situarse en un nuevo y más abstracto plano, como el que representa el «patriotismo de la Constitución»” (103). Es decir, la nueva solidaridad está anclada en una unidad formal y extrínseca, superior en el sentido que Kelsen daba a la supremacía de la constitución, porque actúa como un paraguas cobertor de las diversidades que ella ampara como único valor compartido. En el actual estadio de la modernidad, superados los límites (físicos y culturales) del Estado nacional, sólo la referencia a la constitución puede crear “una conciencia de pertenencia común que haga posible que aquellos «asociados y unidos libremente» se identifiquen *entre ellos* como ciudadanos” (104).

Erosionada la base religiosa de la convivencia y superado todo contenido moral de raíz tradicional, histórico o nacional, la cultura se ha vuelto puramente racional y circula comunicativamente entre ciudadanos racionales identificados con la constitución que les garantiza sus derechos (105). A Habermas ni siquiera le preocupa la banalidad de “la sobriedad de una cultura de masas profana e irrestrictamente igualitaria” a la que pudiera conducir su utopía. La eliminación de la tradición (y de lo sagrado profético que la activa), purgándola del aguijón cultural que la tira hacia arriba, producirá —reconoce con cierto cinismo— una “necesaria banalización de lo cotidiano”, una sociedad absorbida por “necesidades de compensación” (106). Advendrá así el reino de lo tri-

(103) Habermas, “La constelación posnacional y el futuro de la democracia”, cit., pág. 101.

(104) Habermas, “¿Qué es pueblo?...”, cit., pág. 33.

(105) Habermas, “Acerca de la legitimación basada en los derechos humanos”, cit., pág. 162.

(106) Habermas, “La soberanía popular como procedimiento. Un concepto normativo de lo público”, cit., pág. 58.

vial, de lo puramente mundano, el reino donde incluso lo secular carece de sentido porque ha abolido lo religioso y al hacerlo se ha cancelado a sí mismo. A Habermas no le interesa; si ese es el precio que hay que pagar por la anulación de Dios y la trascendencia, en aras de la autonomía plena del hombre, bienvenido sea. Porque, en realidad, este estadio ideal secular es lo que se buscaba, es lo querido; no hay riesgo alguno cuando la razón encuentra su objeto y lo forma como ella quiere.

La utopía de Habermas no es una revolución violenta como la preconizara el progresismo en los últimos dos siglos, aunque conserva el potencial revolucionario de una conciencia intersubjetiva que se sabe capaz de continuar el empeño transformador de la modernidad. La herencia del acontecimiento francés de 1789 ha sido licuada: “Seguimos apelando a la disposición para actuar y la orientación político moral hacia el futuro de aquellos que pretenden reestructurar el orden existente; y al mismo tiempo, sin embargo, se ha desvanecido la fe en que las circunstancias sean susceptibles de una transformación revolucionaria” (107). El saldo es una utopía revolucionaria aguada, entendida como acción comunicativa orientada a futuro. Como dice un marxista crítico de los disidentes, una “revolución blanda” (108).

Habermas sigue soñando —como Marx— en una estructura de lo público no dominada por el poder; la esperanza, reconoce Habermas, no parece realista, “pero entendida correctamente, no es utópica en el mal sentido de la palabra”. El sueño de una sociedad de personas autónomas que dialogan sobre lo común a ellas, sin coerción y sin necesidad de ser gobernadas o mandadas, es la afirmación de una utopía “buena” contra la fuerza de la realidad. Ratifica su fe en la expiración de todo dominio, una vez que “asociaciones formadoras de opinión” logren establecer un espacio público autónomo y transformen, por su influencia, los valores culturales de toda la sociedad. Así, el Estado se desvanecerá —como también toda forma de dominación— y su lugar lo ocupa-

(107) Habermas, “La soberanía popular como procedimiento. Un concepto normativo de lo público”, cit., pág. 31.

(108) Slavoj Žižek, *La revolución blanda*, Atuel/Parusia, Buenos Aires, 2004. Cf. Anthony Giddens, “¿Razón sin revolución? La *Theorie des kommunikativen Handelns* de Habermas”, en la obra colectiva *Habermas y la modernidad*, cit., págs. 153 y sigs.

rá “una cultura política capaz de generar resonancia” (109). Este viejo anhelo marxista que el socialdemócrata liberal Habermas conserva todavía como utopía normativa, significa, en última instancia, el imperio de la moral sin imposición, esto es: la liberación humana por la conversión de lo individual en social o colectivo. “Sólo en la radical liberación de las historias de vida individuales y de las formas de vida particulares –escribe el filósofo–, se hace valer el universalismo del respeto equitativo para todos y la solidaridad con todo lo que posee un rostro humano” (110).

VII.- Algunas consideraciones críticas

“La diferencia mayor entre los antiguos y los modernos sofistas está en que los antiguos se mostraban satisfechos con una pasajera victoria del argumento a expensas de la verdad, mientras que los modernos desean una victoria más duradera a expensas de la realidad”.

Hannah Arendt, *Los orígenes del totalitarismo*, 1951.

14. La democracia deliberativa tiene muchos puntos oscuros. Como un rostro lleno de pecas. Desde la filosofía que la informa a los procedimientos de los que dice valerse, pasando por los momentos históricos y las instancias institucionales en las que se sostiene, todos los defectos giran circularmente sobre el concepto de acción comunicativa. No intentaré una crítica pormenorizada de todo lo expuesto porque asumo que el lector habrá considerado, a cada paso del análisis, las deficiencias teórico-prácticas de la idealización de Habermas. Propondré a continuación una suma de las protestas que estimo más evidentes.

Comencemos por el elogio del Estado democrático constitucional. Lo que Habermas valora de él es su capacidad para generar consenso mediante procedimientos; es decir, pondera el utilitaris-

(109) Habermas, “La soberanía popular como procedimiento. Un concepto normativo de lo público”, cit., pág. 55.

(110) Habermas, “Los usos pragmáticos, éticos y morales de la razón práctica”, cit., pág. 75. Compárese con la utopía marxista de una sociedad comunista en la que el hombre se reconcilia con la naturaleza y con la humanidad, que Marx dibujó en los *Manuscritos económico-filosóficos*, o de París, en 1844.

mo político con un argumento filosófico pragmático. Interesa que un conflicto se resuelva en consenso, cualquiera sea éste siempre que se llegue a él democráticamente, es decir, de modo participativo y privilegiando la comunicación y la deliberación de los protagonistas; interesa cómo se resuelve, no qué se resuelve. Asumiendo, además, que todo consenso es naturalmente precario y contingente, que por eso mismo no puede nunca ser definitivo —si lo fuese, paralizaría el derecho a la autolegislación que corresponde a cada generación—; al contrario, el consenso circunstancial incita a un nuevo conflicto que demandará de un nuevo consenso. Esto en teoría, pues en la práctica resulta muy diferente.

La política de consenso democrático debería ser un proceso de suma cero, aunque en concreto el resultado sea positivo para algunos intereses. Así, los derechos de los homosexuales triunfan frente a los de la familia natural; el derecho al propio cuerpo de las mujeres a favor del aborto vence al derecho a la vida del ser por nacer; las grandes empresas que se acomodan a la dimensión global triunfan en detrimento de las pequeñas, lo mismo que los intereses económicos supranacionales lo hacen en perjuicio de los nacionales; y los privilegios de la corporación de los políticos profesionales salen exitosos ante los derechos de los ciudadanos, etc. Por otro lado, es así porque la democracia supone fluidez y variación, es el régimen que permite y legitima todo cambio, lo que muestra la falacia de un juego democrático de suma cero: siempre hay alguien que gana y alguien que pierde en las sutiles telarañas del consenso democrático. No se trata, entonces, como sugiere Habermas, de un proceso deliberativo que genera consenso tras consenso, sino de decisiones consensuadas que aparecen veladas como no-decisiones en nombre de la política deliberativa.

Como quiera que sea, partiendo de supuestos diferentes de los del iusnaturalismo racionalista, la democracia deliberativa favorece la anarquía política, aquello que Danilo Castellano llamó acertadamente «la institucionalización del principio de la guerra», pues si no el estado de naturaleza (que Habermas rechaza por ficticio), al menos el conflicto social permanente, se traslada al interior del Estado, que se convierte en procurador de la anarquía, en garante de la guerra (111).

(111) Castellano, *L'ordine politico-giuridico «modulare» del personalismo contempo-*

En este mismo sentido, la teoría ideal se desentiende de los problemas de la praxis político-jurídica, y si Habermas les da cara, es para aconsejar el uso imaginativo de la razón. La irrealidad de la praxis deliberativa produce la reducción (o, mejor aún, la disolución) de la praxis en fantasía: a Habermas no le preocupa cómo enderezar las democracias actuales hacia su forma deliberativa; su interés principal está en dar fundamento ideal a ésta. Por eso, la institucionalización de los modos específicos de deliberación democrática queda sin especificar: ora se invoca la auto organización de la sociedad, ora se proclama la necesidad de una imaginación institucional (112), ora se confía en la auto transformación de las instituciones y de los mecanismos existentes. Lo que no hace sino ratificar el carácter ideal de la construcción, su justificación en términos de sistema legitimado en sí y por sí al diseñarse mentalmente. La racionalidad comunicativa está sustraída de todo contexto, aunque Habermas insista en la necesaria condición finita de los sujetos deliberantes, es de carácter ahistórico y, por tanto, carece de practicidad. Consecuencia lógica de la acción comunicativa que, como ya dijera, desnaturaliza la praxis.

Como Habermas ha deformado la verdadera naturaleza de la razón práctica, debe renunciar al concepto y a la virtud de la prudencia, al “oscuro concepto aristotélico de la facultad de juicio” (113). No hay manera de mediar entre los principios (las normas) y la praxis (la operación de la voluntad), salvo que la tarea de la *phronesis* sea llenada ahora por la fantasía y por la imaginación. Habermas dice en más de una ocasión que ella (la imaginación, la fantasía) es la que media entre la razón pública deliberativa y el sistema institucional. Cuando Habermas se pregunta cómo institucionalizar las formas de comunicación requeridas por una formación racional de la voluntad en un Estado de derecho, responde que hay que aguzar la “imaginación institucional”. Porque la democracia deliberativa sólo puede dar

raneo, cit., págs. 10, 14-15, 17-18, 67-68, 73, 105-106, 115-116; y del mismo, “Questione cattolica e questione democristiana”, en *La razionalità della politica*, Edizione Scientifiche Italiane, Nápoles, 1993, pág. 145.

(112) Habermas, “La soberanía popular como procedimiento. Un concepto normativo de lo público”, cit., pág. 51.

(113) Habermas, “Los usos pragmáticos, éticos y morales de la razón práctica”, cit., pág. 77.

una respuesta negativa, decirnos lo que no está permitido. Y lo prohibido aquí es que el nexo entre las decisiones racionales del ámbito político estatal y la formación de la razón pública comunicativa, transcurran “bajo premisas ideológicamente *preestablecidas*” (114). Si lo que quiere Habermas es liberarse de formas «concretistas» de utopía, como la de Marx, ¿no se da cuenta de que lo único que nos deja a mano es la operación normal de los Estados democráticos? Más aún, siendo estos el producto histórico de la ideología demoliberal asociada al socialismo aburguesado, ¿no se da por enterado Habermas que el Estado constitucional de derecho es una forma ideológica preestablecida? ¿O confía que la deliberación pública acabe imaginando una estructura institucional no ideológica del Estado democrático de derecho? (115) Sea como fuere, no salimos del círculo vicioso de la razón fantasiosa, aunque la llamemos comunicativa y le agreguemos el calificativo de “crítica”, pues en realidad no critica el sistema actual para ganar espacio al mundo de la vida (116), sino que se acomoda al mundo fatuo y pretensioso de lo existente.

En más de un lugar ha escrito y dicho Habermas que en la actual situación el empuje transformador debe venir de la sociedad civil, que poco y nada debe esperarse del estamento político e incluso de los intelectuales. Se halla así atrapado en un esquema analítico semejante al del marxismo, pero expurgado de leninismo: es la misma sociedad (Marx decía la clase proletaria) la que debe acelerar las mutaciones de la democracia actual hacia su forma deliberativa (117). Este argumento se resiente de dos fallas.

(114) Habermas, “La soberanía popular como procedimiento. Un concepto normativo de lo público”, cit., pág. 51. La fantasía institucional es un concepto recurrente en Habermas, “Una conversación sobre cuestiones de teoría política”, cit., págs. 154-155, 162, 173.

(115) Incluso él está preso de una especie de “concretismo democrático hodierno”, como exhibe, por caso, al momento de señalar qué resortes pueden facilitar la internacionalización de la democracia deliberativa, sugiriendo la institucionalización de la participación de las ONG y la realización más frecuente de referéndum. Habermas, “La constelación posnacional y el futuro de la democracia”, cit., pág. 144.

(116) Como entiende Scott Lash, “La reflexividad y sus dobles: estructura, estética, comunidad”, en Ulrich Beck, Anthony Giddens y Scott Lash, *Modernización reflexiva*, Alianza, Madrid, 1997, pág. 174.

(117) No obstante admitir las paradojas del modelo, se ha dicho que lo rescatable de la democracia deliberativa es el reconocimiento de la soberanía popular en su doble

Aquella apuntada de raíz marxista que cree que la infraestructura social es la fuerza dinámica que, en su propia revolución interna, alcanzará a cambiar la superestructura ideológica, es la primera. La segunda, que este supuesto –marcadamente ideológico– le permite acomodarse muellemente en las penumbras del hoy para ver como despunta el sol de la utopía mañanera. Es decir, por una y por otra, la democracia deliberativa no es institucionalmente diferente de la democracia representativa (incluso de la “delegativa”) partidocrática que hoy sufrimos (118).

El discurso de Habermas que conecta la soberanía popular con las libertades modernas para establecer la correspondencia entre la autonomía política y con la autonomía privada y conciliar la moral con la ética, es aporético por varios motivos. En primer término, porque la separación entre ética privada y moral pública reproduce la escisión de la razón práctica provocada por Kant, escisión que Habermas intenta superar mediante recursos técnicos y artilugios procedimentales, como si mecanismos y estrategias pudieran restablecer la perdida unidad de los “mundos de la vida”, para usar una expresión suya (119). Luego, porque en su intento de superación de los planteos de iusnaturalismo racionalista, se vale de una astuta trampa: sustituye la pregunta por los derechos que deben reconocerse recíprocamente los participantes por el principio de cuáles limitaciones a esos derechos aceptarán (120). Así la pregunta

rol de poder regulativo cuanto y de poder de autolegislación. Cf. Bonnie Honig, “Between decision and deliberation: political paradox in democratic theory”, *American Political Science Review*, N.º 101 (2007), págs. 1-17.

(118) Insiste Habermas en su intención de huir de las imágenes “concretistas” que sugieren un estado final alcanzable en el tiempo, motivo por el cual se afirma en un modelo idealizador de la praxis de presupuestos pragmáticos. Cf. Habermas, “Una conversación sobre cuestiones de teoría política”, cit., págs. 164-165. Sobre el concepto de democracia delegativa, cf. Guillermo O’Donnell, “Delegative democracy”, en *Counterpoints: selected essays on authoritarianism and democratization*, University of Notre Dame Press, Notre Dame: Indiana, 1999, págs. 159-173.

(119) El mismo Habermas desestima esa unidad ya según el modelo kantiano de la consciencia trascendental, ya según la prudencia aristotélica; en todo caso, si pudiesen reunirse las dispersas formas de la razón práctica, sólo queda el modelo de la acción comunicativa de una voluntad afirmada institucionalmente. Habermas, “Los usos pragmáticos, éticos y morales de la razón práctica”, cit., págs. 77-78.

(120) Habermas, “Acerca de la legitimación basada en los derechos humanos”, cit., pág. 151.

queda sin respuesta. ¿Cómo puedo anticipadamente reconocer restricciones a unos derechos que todavía no conozco y no poseo porque no se me han reconocido?

La teoría de la razón comunicativa devenida en justificación normativa de las cuestiones de la razón práctica moral, es tan antojadiza y ficticia como el derecho natural racionalista. Habermas no usa los conceptos de éste pero los reproduce con una nueva terminología: el estado de naturaleza de Locke (o la posición original de Rawls) se llama ahora situación o comunidad ideal de comunicación; el derecho natural racionalista es redibujado como modelo de socialización (o sociación) comunicativa pura; el contrato social es reemplazado por el acuerdo comunicativo espontáneo; los derechos naturales por los derechos fundamentales recíprocamente reconocidos; y así sucesivamente. Una lectura de Habermas cambiando su terminología por la típica del iusnaturalismo racionalista no sólo es un ejercicio útil, sino que produce la consecuencia que he dicho: nada ha cambiado o, como se decía en la portada de una vieja revista argentina, se han cambiado las caretas, pero las caras son las mismas.