

Revista
de **Filosofía**
Universidad Iberoamericana

Debate

Hermenéutica

Cultura

139

AÑO 47 • JULIO-DICIEMBRE • 2015

ISSN: 01853481



Revista de Filosofía Universidad Iberoamericana

Publicada anteriormente con la colaboración del Ateneo Cultural,
Sociedad de Alumnos, Colegio de Filosofía y Asociación Fray Alonso
de la Veracruz (Secc. de Filosofía)

Revista de Filosofía Universidad Iberoamericana es una publicación semestral de la Universidad Iberoamericana, A.C., Ciudad de México. Prol. Paseo de la Reforma 880, Col. Lomas de Santa Fe. C.P. 01219, Ciudad de México. Tel. 5950-4000 ext. 4919. www.ibero.mx, publica@ibero.mx. Editor Responsable: José Antonio Pardo Oláguéz. Número de Certificado de Reserva al Uso Exclusivo otorgado por el Instituto Nacional del Derecho de Autor: 04-2009-091716265800-102, ISSN 0185-3481. Número de Certificado de Licitud de Título y Contenido 15125, otorgado por la Comisión Calificadora de Publicaciones y Revistas Ilustradas de la Secretaría de Gobernación. Domicilio de la publicación: Departamento de Filosofía, Universidad Iberoamericana, A.C. Prol. Paseo de la Reforma 880, Col. Lomas de Santa Fe, C.P. 01219, Ciudad de México. Tel. 5950-4000 ext. 4126. Impresión: Diseños e Impresos Sandoval. Tizapán 172, Col. Metropolitana, 3ª sección, Ciudad Nezahualcóyotl, Estado de México, C.P. 57750, Tel. 5793-4152. Distribución: Universidad Iberoamericana, A.C. Prol. Paseo de la Reforma 880, Col. Lomas de Santa Fe, C.P. 01219, Ciudad de México. Tel. 5950-4000 ext. 4919 o 7330. De las opiniones expresadas en los trabajos aquí publicados responden exclusivamente los autores. Cualquier reproducción hecha sin el permiso del editor se considerará ilícita.

Revista de Filosofía Universidad Iberoamericana No. 139, julio-diciembre 2015, se terminó de imprimir el mes de febrero de 2016 con un tiraje de 400 ejemplares.



Democracia y sociedades postseculares. Notas acerca de la recepción (y redefinición) del republicanismo en la democracia deliberativa de Habermas¹

Santiago N. Prono

Resumen

El presente artículo analiza la teoría de la democracia deliberativa de J. Habermas desde el punto de vista de su recepción del republicanismo, específicamente en lo que respecta a la redefinición de uno de sus conceptos centrales: la soberanía popular. Esto tiene una importancia central en la conceptualización habermasiana del estado de derecho que últimamente adopta este filósofo en el marco de su teoría política, debido a que en sus últimos escritos viene subrayando cada vez más la importancia que al respecto adoptan las tradiciones religiosas en el contexto de lo que caracteriza como “sociedades postseculares”.

PALABRAS CLAVE: democracia deliberativa, estado de derecho, republicanismo, postsecularismo.

Abstract

This article analyzes the theory of the deliberative democracy of J. Habermas from the point of view of his reception of republicanism, specifically taking into account the redefinition of one of his central concepts: popular sovereignty. This has a central importance in Habermas's conceptualization of the rule of law that this philosopher lately adopts in the context of his political theory, due to the fact that in his last writings he increasingly underlines the importance that in this regard adopt the religious traditions in the context of what he qualifies as “postsecular societies”.

KEYWORDS: deliberative democracy, rule of law, republicanism, postsecularism.

¹ Agradezco al Dr. De Zan sus valiosos comentarios y sugerencias para la conformación de este artículo.

Introducción

La teoría de la democracia deliberativa constituye una de las teorías filosófico-políticas más desarrolladas en los últimos años, fundamentalmente en el ámbito de la filosofía anglosajona. Sin embargo, se trata de una teoría cuyos fundamentos y origen se encuentran en la filosofía alemana contemporánea, en específico en la teoría del discurso de J. Habermas. El concepto de política deliberativa de este autor adopta un sentido reconstructivo de las pretensiones de validez inherentes al planteo de todo enunciado con sentido y, sobre esta base, Habermas establece un criterio para la justificación intersubjetiva mediante el intercambio de argumentos orientados a la obtención de consensos racionalmente motivados, de procedimientos decisorios y sus correspondientes definiciones respecto del contenido concreto de normas situacionales.

La democracia deliberativa establece, sobre la base de tales presuposiciones comunicativas, exigentes condiciones procedimentales para la producción legítima tanto de decisiones políticas como de normas jurídicas en el Parlamento. Por supuesto, la mayor parte de las objeciones tiene que ver con el conflicto y sostiene la imposibilidad, no sólo fáctica sino también teórica, de implementación de esta teoría en el marco de una concepción de la política en la que sólo se plantean luchas por el poder al analizarla desde el punto de vista de las disputas y enfrentamientos estratégicos guiados por ideologías o intereses diversos.

Más allá del tema del “consenso vs. conflicto”,² una cuestión interesante en el marco de esta teoría política —y si se quiere anterior a sus disputas externas— es la de la evaluación interna orientada a la clarificación de su estatus conceptual y su correspondiente propuesta teórica, que no siempre es adecuadamente comprendida y en muchos casos da lugar al tipo de objeciones señalado.

² Cfr. Santiago Prono, *Democracia deliberativa. Una introducción a la filosofía política de Habermas frente al problema del “consenso vs. conflicto”* (En prensa); “La democracia deliberativa y el problema de su implementación práctica. Consideraciones críticas en torno al debate ‘consenso vs. conflicto’”, *Universitas. Revista de Filosofía, Derecho y Política* (12), pp. 113-134; “Política y racionalidad discursiva. Contribuciones para la reconstrucción de la democracia”, *Cuadernos de ética* 22(35), pp. 63-88; “Ética y política. Algunos aportes desde la racionalidad discursiva para la reconstrucción de la democracia”, *Revista de la Facultad de Ciencias Jurídicas y Sociales* (5), pp. 83-94.

En este artículo me propongo analizar la recepción habermasiana de los presupuestos republicanos de la política que adopta la democracia deliberativa de este autor. En específico, me interesa indagar en la apropiación y redefinición de uno de los conceptos centrales del republicanismo: la soberanía popular, que Habermas toma de J. J. Rousseau para analizar la correspondiente conceptualización del estado de derecho que últimamente adopta aquel filósofo en el marco de su teoría política.

La tesis que sostengo no sólo afirma que Habermas lleva a cabo una redefinición procedimental del concepto rousseauiano de soberanía. El punto en cuestión es que esta redefinición no es meramente procedimental porque implica una concepción del estado de derecho que se vincula con presupuestos prepolíticos sobre los que tal estado se sustenta y que reconoce la importancia que adoptan las tradiciones religiosas.

Por supuesto, esto hay que entenderlo en el marco de un pensamiento posmetafísico, como el que detenta Habermas, pero “renovado” porque, si bien sostiene que toda pretensión de validez planteada mediante un discurso argumentativo sólo puede fundamentarse apelando al concepto de racionalidad comunicativa (teoría del discurso), esto no excluye la presuposición de que es posible, y acaso necesario, una superación de la tradicional dicotomía entre fe y razón, en donde la filosofía y las tradiciones confesionales se muestren dispuestas a formar parte de un procedimiento de aprendizaje recíproco.

Para analizar este tema y justificar la tesis señalada, comienzo con una presentación general de la teoría de la democracia deliberativa de Habermas a partir de los fundamentos conceptuales sobre los que se apoya. Esto permitirá dar cuenta del modo en que esta teoría se conecta con la tradición republicana y cómo incorpora algunos de los presupuestos de esta doctrina política. A continuación, ya en la parte central del artículo, analizo en qué sentido hay que entender tal incorporación. Para ello expongo las razones con base en las cuales puede justificarse una lectura de la democracia deliberativa desde el punto de vista de su conexión con los presupuestos del pensamiento ilustrado que reconoce y “traduce” algunos de los aportes provenientes de las doctrinas religiosas. Las consideraciones finales sólo estriban en una breve explicitación de los resultados alcanzados.

Democracia deliberativa. Consideraciones generales

La idea de democracia implica un concepto descriptivo y uno normativo. Es descriptivo porque da cuenta del modo en que se toman las decisiones en un estado democrático, por ejemplo, en el Parlamento donde se discute sobre determinadas cuestiones. Pero también, y fundamentalmente, es normativo porque exige como uno de los criterios de su legitimación política que las decisiones del gobierno sean el resultado de la participación directa o indirecta de los ciudadanos.

El concepto habermasiano de la democracia deliberativa también implica deliberación, intercambio de opiniones antitéticas que, al menos en principio, tendrían que confrontarse en términos de argumentos para intentar llegar a la mejor decisión posible y lograr acuerdos racionalmente motivados.

Este modelo de la política deliberativa adopta un carácter normativo y procedimental (pero también sustantivo) cuyo principio básico es el principio del discurso, que establece que las decisiones políticas solamente son legítimas— y pueden ser reconocidas como tales— en la medida en que se adopten mediante un procedimiento democrático de deliberación llevado a cabo en términos del intercambio (público) de razones en busca de un consenso. Se trata de un modelo de toma de decisiones y de su correspondiente justificación (legitimación) intersubjetiva que se oponen a toda pretensión de imponer determinadas posturas que se nieguen a exponer los fundamentos en los que se basan.

De acuerdo con esto, y en relación con el punto de vista normativo, la democracia deliberativa no se limita a describir cómo es la realidad o cómo se toman efectivamente las decisiones (aunque esto es algo que sin dudas tiene en cuenta), sino que con base en su carácter reconstructivo que explicita los presupuestos del discurso argumentativo mediante el análisis de la dimensión pragmática del lenguaje, esta teoría política establece las presuposiciones normativas como criterio de posibilidad y validez de tales decisiones políticas adoptadas en contextos democráticos.

La pragmática universal del lenguaje de Habermas constituye uno de los fundamentos conceptuales de la teoría política de este filósofo. El núcleo de su concepción del lenguaje apunta (desde la década de los setenta del siglo pasado) a la reconstrucción de los presupuestos inherentes a la racionalidad comunicativa que den cuenta

de la base de validez del habla en términos de sus correspondientes reglas constitutivas que los interlocutores discursivos tienen que presuponer porque posibilitan la formulación inteligible de enunciados y el consecuente entendimiento intersubjetivo.

Habermas se propone articular una concepción de la racionalidad sobre la base de una reconstrucción reflexiva de tales condiciones y adopta para ello una concepción metodológica para el análisis de los actos de habla orientados al entendimiento intersubjetivo que pretende combinar el punto de vista universal y el socio-histórico. Habermas habla de una razón “históricamente situada”, que si bien rechaza los meros contextualismos que derivan en posturas relativistas, también se niega a adoptar puntos de vista abstractos que pierdan de vista la facticidad del mundo de la vida (*Lebenswelt*).³ Esto se evidencia en su rechazo a caracterizar este sentido reconstructivo de su teoría lingüística en términos de “trascendental”, “*a priori*”, etcétera, como hace su colega K.-O. Apel.

Habermas reconoce que cuando se pretenden hacer accesibles los procesos de entendimiento intersubjetivo y los del conocimiento a un procedimiento de análisis reconstructivo en términos de los presupuestos universales, lo más adecuado es recurrir al modelo de la filosofía trascendental, pero esto debe tener siempre en cuenta una versión débil de ésta. Para él, ya no es posible adoptar un punto de vista trascendental porque la filosofía trascendental conlleva presuposiciones metafísicas de las que pretende prescindir el pensamiento posmetafísico de la filosofía contemporánea. Las estructuras universales del habla, por lo tanto, tienen que investigarse bajo el aspecto de las posibilidades de llegar a acuerdos intersubjetivos y no como condiciones trascendentales necesarias de posibilidad de la experiencia o de la constitución del sentido.⁴

De todos modos, e independientemente de las diferencias entre ambos filósofos (pragmática trascendental/universal), bajo esta concepción de la pragmática del lenguaje, este sentido reconstructivo

³ Jürgen Habermas, *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, Fráncfort: Suhrkamp, 1994, pp. 390 y ss.

⁴ Cfr. Jürgen Habermas, *Teoría de la acción comunicativa I: Racionalidad de la acción y racionalidad social*, Manuel Jiménez Redondo (trad.), Madrid: Taurus, 1987, pp. 323-324.

que aquí se explicita presupone una concepción de la racionalidad inherente y se comprende, fundamental y prioritariamente, como una reflexión filosófica sobre las condiciones de posibilidad del entendimiento intersubjetivo en general y de la justificación de validez, tanto de los enunciados teóricos como de las normas práctico-morales.

Habermas, como Apel, reconoce que la validez racional es constitutiva y por definición intersubjetiva y apela al principio procedimental del discurso práctico para toda fundamentación, tanto en el ámbito práctico como teórico; dicho principio tiene que ser entendido como una forma de diálogo en la que se cuestionan pretensiones de validez y en la que sólo se emplean argumentos y contrargumentos racionales. De este modo, Habermas sostiene que, en la medida en que el pensar se afirma con pretensiones de validez, se sitúa en el terreno del discurso argumentativo, que implica buscar y dar razones que sean aptas para revisar críticamente y para justificar mediante la argumentación (ante uno mismo, pero también ante los demás) lo que se piensa.⁵ La racionalidad se constituye entonces en el terreno pragmático de la comunicación intersubjetiva.

La teoría de la democracia deliberativa se basa en las reglas del discurso y en las formas de argumentación que toman su contenido normativo de la base de validez de la acción orientada al entendimiento (y en última instancia de la estructura de la comunicación lingüística) y que son reconstruidas por la pragmática universal del lenguaje: “Es pues en nuestro contexto de intereses que con estas consideraciones del proceso democrático se establecen también los criterios o puntos de referencia [*die Weichen*] para una conceptualización normativa del Estado y la sociedad [...] que se basa, en última

⁵ Jürgen Habermas, “¿Qué significa pragmática universal?”, en *Teoría de la acción comunicativa. Complementos y estudios previos*, Manuel Jiménez Redondo (trad.), Madrid: Cátedra, 1997, pp. 37-38. Cfr. Karl-Otto Apel, “Die Vernunftfunktion der kommunikativen Rationalität. Zum Verhältnis von konsensual-kommunikativer Rationalität, strategischer Rationalität und Systemrationalität”, en Karl-Otto Apel *et. al.*, *Die eine Vernunft und die vielen Rationalitäten*, Fráncfort: Suhrkamp, 1996; *Auseinandersetzungen in Erprobung des transzendentalpragmatischen Ansatzes*, Fráncfort: Suhrkamp, 1988; Dietrich Böhler, “Transzendentalpragmatik und Diskursethik. Elemente und Perspektiven der apelschen Diskursphilosophie”, *Journal for General Philosophy of Science* (34), 2003, pp. 221-249.

instancia, en la estructura de la comunicación lingüística y en el orden no sustituible de la socialización comunicativa”.⁶

Aquí se expresa dicho carácter reconstructivo que comporta esta teoría política y parte del correspondiente trasfondo filosófico sobre el que Habermas basa el concepto de la democracia deliberativa para abordar el problema de la fundamentación normativa de las decisiones políticas y del ordenamiento del estado de derecho. A partir de aquí, adopta un sentido procedimental, intersubjetivo y discursivo para la toma de decisiones.

Otro rasgo importante de la democracia deliberativa tiene que ver con el hecho de que, aunque constituyen un elemento importante del ordenamiento democrático, las decisiones mayoritarias no pueden ser el último criterio de validez porque discursos políticos contingentes y circunstancialmente mayoritarios podrían dar lugar a decisiones que nieguen, por ejemplo, la inviolabilidad de la persona o ignoren su autonomía. El desarrollo y consolidación de la política deliberativa no depende de la suma de las acciones individuales de sujetos autointeresados, sino de la institucionalización de los correspondientes procedimientos y presupuestos comunicativos, así como de la interacción de deliberaciones institucionalizadas con opiniones públicas desarrolladas informalmente. Así, el principio básico de la democracia deliberativa no es el principio de la mayoría, sino (como señalé antes) el principio del discurso argumentativo.⁷ Mediante el carácter intersubjetivo que representan los procesos de entendimiento es posible configurar determinados

⁶ Habermas, *Faktizität und Geltung*, pp. 359-360; *cf.* Jürgen Habermas, *La inclusión del otro*, Juan Carlos Velasco (trad.), Barcelona: Paidós, p. 240.

⁷ Este principio del discurso, también llamado “principio D” en el marco de la ética del discurso que comparten Habermas y Apel, se ha convertido en un término técnico específico de la filosofía contemporánea, en especial a partir de su empleo en las obras de Habermas, que lo entiende como un examen crítico-argumentativo de las pretensiones de validez presupuestas en una afirmación determinada (*cf.* Jürgen Habermas, *Theorie und Praxis*, Fráncfort: Suhrkamp, 1971, pp. 23 y ss.). Tal examen, señala al respecto Maliandi, “es necesariamente dialógico y exige ante todo la simetría y la correspondiente igualdad de derechos entre quienes participan en él” (Ricardo Maliandi, *Ética: dilemas y convergencias. Cuestiones éticas de la identidad, la globalización y la tecnología*, Buenos Aires: Biblos, 2006, pp. 231 y ss., en especial, p. 234).

escenarios en los que pueda tener lugar una formación más o menos racional de la opinión y de la voluntad común sobre temas relevantes para el conjunto de la sociedad, como también sobre los aspectos que requieran una regulación y el modo de llevarla a cabo.⁸

De este modo, la teoría de la democracia deliberativa se constituye en criterio de justificación de la validez de las decisiones políticas y de la justificación y consolidación de los sistemas democráticos del estado de derecho llevados a cabo sobre la base de una adecuada reconstrucción de la filosofía práctica. Naturalmente, esta concepción para la justificación y práctica de la democracia se presenta como un ideal al que se debería tender para dirimir las diversas pretensiones de validez que en tal contexto se presenten, sin por ello concebir que pueda efectivamente alcanzarse en todos los casos un consenso.⁹ Se trata de un ideal regulativo que orienta los esfuerzos para intentar alcanzar tales consensos racionales como instancia válida para la justificación de decisiones y la resolución de conflictos.

Ahora bien, la teoría de la democracia deliberativa también pretende articular el desempeño de las instituciones formales del estado de derecho, que constituyen el contexto en el que se justifican y toman decisiones, con los aportes de las organizaciones de la sociedad civil, que ocupan un lugar preponderante y pretenden influir en el ámbito de la política democrática, en el sentido de que constituyen

⁸ Jürgen Habermas, *La ética del discurso y la cuestión de la verdad*, Ramón Vilá Vernís (trad.), Buenos Aires: Paidós, 2004, pp. 242, 244.

⁹ En Habermas es necesario no confundir el uso del término “deber” o “tener que” (*müssen*), con el “deber” en el sentido del verbo alemán *sollen*, que comporta un sentido moral, porque con el uso de aquellos términos el autor sólo pretende dar cuenta de una necesidad lógica o pragmática explicitada a partir de la reconstrucción de los presupuestos operantes en la formulación de argumentos mediante el uso comunicativo del lenguaje. Hay que tener en cuenta que para el filósofo la “fuerza” de la normatividad y la racionalidad (entendida ésta en el sentido de la racionalidad comunicativa) “se cortan y solapan (*überschneiden*) sobre el campo de la fundamentación de las convicciones morales que pueden obtenerse en un marco hipotético, y solamente puede guiarse por la débil fuerza de la motivación racional que en todo caso no puede por sí misma asegurar la traducción de las convicciones en acciones motivadas” (Habermas, *Faktizität und Geltung*, p. 19, citado en Julio De Zan, *La ética, los derechos y la justicia*, Montevideo. 2004, p. 59).

el contexto de descubrimiento de los temas y problemas que afectan a la sociedad global y que tienen que ser analizados por las instituciones formales de la democracia.

Sobre la base del reconocimiento institucionalizado de los presupuestos de la interacción discursiva, esta teoría establece una conexión entre los espacios públicos formales e informales de la política. Por esto mismo, y a fin de ubicar conceptualmente la democracia deliberativa de Habermas, cabe señalar que ésta se sitúa en una posición equidistante entre las concepciones liberal y republicana de la política, sirviéndose de algunos principios de cada una y diferenciándose en otros para integrarlos de una forma nueva y original con base en sus propios presupuestos filosóficos, por lo que no se trata de una mera combinación entre ambos puntos de vista.

Democracia deliberativa y republicanismo. Sobre la recepción habermasiana del concepto rousseauiano de soberanía¹⁰

La democracia deliberativa de Habermas se diferencia, por un lado, de la concepción liberal del Estado concebido como guardián de una sociedad centrada en la economía y, por el otro, de la concepción republicana en el sentido de una comunidad ética institucionalizada en forma de Estado que tiende a lograr una igualdad (política, social, económica, cultural, etcétera) entre todos los individuos.¹¹

¹⁰ Se puede apelar a una multiplicidad de fuentes teóricas para dar cuenta de los fundamentos conceptuales de la tradición republicana de la política. Aristóteles, Rousseau, Maquiavelo son sólo algunos ejemplos. Centrarme en un análisis de éstos requiere de un trabajo independiente que no se corresponde con los objetivos de este trabajo. Lo que aquí interesa, como señalé, es la interpretación y problematización crítica de Habermas en el trabajo teórico-reconstructivo de su teoría de la democracia teniendo en cuenta su recepción del republicanismo, específicamente en lo que concierne a su redefinición del concepto rousseauiano de soberanía que comporta esta doctrina política.

¹¹ Soy consciente que la igualdad no es extraña al liberalismo, pero en éste se restringe al punto de vista del individuo y postula que todos son por naturaleza libres e iguales, mientras que por el lado del republicanismo la igualdad se refiere a la idea de generalidad y bien común, por la que todos estarían en igualdad de condiciones y se privilegia naturalmente el punto de vista del “todo sobre las partes”.

Conforme a la doctrina republicana, que es la que aquí tendré en cuenta para lo que sigue, el procedimiento democrático de la formación de la voluntad se efectúa bajo la forma de un autoentendimiento ético-político que presupone un consenso de fondo inmanente a la cultura que une a todos los sujetos que la componen. Se trata de una precomprensión socio-integradora que concibe al Estado en estrecha conexión con la sociedad, o mejor dicho, como una parte constitutiva de esta.

Este modo de entender la política, en la que se subraya la dimensión comunitaria de la sociedad, comporta un igualitarismo que suprime las diferencias sociales a partir de un bien común. Esto implica la concepción de una sociedad homogénea y políticamente estructurada que es prioritaria respecto del punto de vista del individuo. Se trata, en opinión de Habermas, de una revitalización de la opinión pública que tiene como consecuencia una concepción de la democracia entendida como autoorganización política que se dirige contra el poder del Estado burocráticamente autonomizado.

El republicanismo “da forma a la construcción de la opinión y la voluntad política de los ciudadanos como medio sobre el que la sociedad se constituye como una totalidad políticamente estructurada”.¹² Esto, señala el filósofo en otro lugar, “nos obliga a concebir la autoorganización democrática como un autoentendimiento ético-político de una ciudadanía acostumbrada a la libertad”.¹³ La concepción republicana de la política asume la existencia de ciertas disposiciones virtuosas que encontrarían su normal realización en los escenarios públicos; el supuesto aquí es que los seres humanos tienen una tendencia natural a vivir en sociedad y en colaboración con los demás y, como señala R. Forst, se orientan a lograr la unidad a través de la participación en el procedimiento de toma de decisiones.¹⁴

El republicanismo, que no se opone al valor central del liberalismo —la libertad—, pretende articularlo en torno a valores que

¹² Habermas, *Faktizität und Geltung*, p. 360.

¹³ Jürgen Habermas, “Zur Architektonik der Diskursdifferenzierung. Kleine Replik auf eine grosse Auseinandersetzung”, en *Philosophische Texte*, tomo III: *Diskursethik*, Fráncfort: Suhrkamp, 2009, p. 161; Cfr. Habermas, *La inclusión del otro*, p. 237.

¹⁴ Cfr. Reiner Forst, *Kontexte der Gerechtigkeit*, Fráncfort: Suhrkamp, 2000, pp. 162-163.

tienen que ver con la participación en el autogobierno, la virtud cívica, y la solidaridad, entre otros. El concepto de libertad que propone —que para algunos también es negativa— no se la entiende ya en términos de no interferencia, sino en términos de no dominación.¹⁵ Ya sea en sus versiones clásicas, modernas o contemporáneas, no se sostiene que la mera conciencia de vivir en un estado de dependencia social o política dé como resultado necesario la restricción de las opciones y, por tanto, limite la libertad, puesto que puede ser el caso de que el Estado se oriente a equilibrar las desigualdades, a potenciar las capacidades comunes de modo que todos se beneficien por igual, o a establecer instituciones para que el pueblo participe y plantee sus demandas, entre otros. Esto también implica una preocupación respecto del bien común compartido por los ciudadanos interdependientes, que no se entiende como la suma de los bienes individuales, sino como aquellos valores, intereses, aspiraciones, etcétera, con los que todos se identifican.¹⁶

Este énfasis republicano en la responsabilidad por el bien común es lo que lo ubica fuera de la esfera de las teorías liberales que se

¹⁵ Esta concepción negativa de la libertad en sentido de no dominación y susceptible de atribuirse al republicanismo puede rastrearse, al menos, desde Maquiavelo, en sus *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, libro 1, cap. 16.

¹⁶ En este sentido afirmaba Rousseau en el *Contrato social* que “si se descarta del pacto social lo que no es su esencia, se encuentra que él se reduce a los siguientes términos: cada uno de nosotros pone en común su persona y toda su fuerza bajo la suprema dirección de la voluntad general [*sous la suprême direction de la volonté générale*], y nosotros consideramos cada miembro como parte indivisible del todo. [Así] este acto de asociación produce un cuerpo moral y colectivo, compuesto de tantos miembros como voces tiene la asamblea, que recibe de cada miembro su acto de unidad, su *sí mismo* común, su vida y su voluntad. [Y] la voluntad general únicamente puede dirigir las fuerzas del Estado de acuerdo con los fines de su institución, que es el bien común; pues si la oposición de intereses particulares ha hecho necesario el establecimiento de sociedades, la conformidad de esos mismos intereses es lo que ha hecho posible su existencia. Lo que hay de común en esos intereses es lo que constituye el vínculo social, porque si no hubiera un punto en el que todos concordasen, ninguna sociedad podría existir” (Jean-Jacques Rousseau, *Contrato social*, libro I, cap. vi: “Del pacto social”, y libro II, cap. I: “La soberanía es inalienable”).

centran exclusivamente en los derechos individuales y subraya, por el contrario, el punto de vista de la unidad social entendida en términos de una comunidad política.¹⁷ Por esto es que, contradiciendo el principio liberal sobre la necesidad de separar a los ciudadanos de sus gobernantes, los republicanos reclaman un rol de mayor protagonismo de los ciudadanos en los asuntos públicos pues, como afirma Habermas de acuerdo con la concepción republicana, el pueblo, al menos potencialmente, es el poseedor de una soberanía por la que el poder constituyente se funda en la praxis de autodeterminación de los ciudadanos, y no en la de sus representantes.¹⁸

La democracia deliberativa —aunque sin suponer una sobreexigencia ética que recaiga sobre los ciudadanos para que en conjunto se hagan cargo del Estado como sostendrían posturas republicanas extremas (según Habermas, éste es el caso de Arendt)— tiene en cuenta el proceso de formación de la opinión y la voluntad políticas desarrollado en los espacios público-políticos de la sociedad. De este modo aquella teoría política, si bien no opera sobre la base de la idea de un todo social que conciba al Estado como propone la tradición republicana, tampoco representa al conjunto del ordenamiento político-democrático de un estado de derecho por medio de un sistema de normas constitucionales que regulasen de forma inconsciente el equilibrio de intereses conforme al modelo del mercado (liberalismo político). En opinión de Habermas, la tradición republicana tiene la ventaja —que la democracia deliberativa en cierta medida comparte— de que “se atiene al sentido demócrata-radical de una autoorganización de la sociedad mediante ciudadanos *unidos de manera comunicativa*, y en la que los fines colectivos no sólo se derivan de un *deal* entre intereses privados contrapuestos”.¹⁹

¹⁷ A propósito de esto en el *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres* sostuvo Rousseau que él “hubiese querido nacer en un país en el que el gobernante y el pueblo no pudieran tener más que un solo y mismo interés, a fin de que todos los movimientos de la máquina no tiendan jamás más que al bien común; esto no puede hacerse a menos que el pueblo y el soberano sean una misma persona” (*Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, p. 277).

¹⁸ Habermas, *Faktizität und Geltung*, pp. 364-365; y “Zur Architektonik der Diskursdifferenzierung. Kleine Replik auf eine grosse Auseinandersetzung”, pp. 90-91.

¹⁹ Habermas, *La inclusión del otro*, p. 238.

En la democracia deliberativa los debates políticos y las negociaciones entre intereses plurales que defienden sus respectivos puntos de vista, si bien no necesariamente dan lugar a discursos o compromisos éticos, tienen que estar sujetos “a la reserva de no vulnerar los valores fundamentales de una cultura que concitan consenso”.²⁰

En lo que respecta al concepto de soberanía, en la tradición republicana de la política, ocupa un lugar fundamental y está estrechamente vinculada con la voluntad general: puesto que se pretende evitar la dominación, ésta resulta indelegable.²¹ Ahora bien, en el marco de la política deliberativa, la soberanía popular que legitima al gobierno no es confinada sólo al ámbito de las competencias que se explicitan en términos de derecho constitucional. Ella es interpretada en términos intersubjetivos, asentándose sobre los presupuestos comunicativos de los procedimientos democráticos y de implementación jurídica a fin de hacerse valer como poder comunicativo, que, en sentido estricto, “sólo brota de las interacciones entre la formación institucionalizada de la voluntad en términos de estado de derecho, y los espacios públicos movilizados culturalmente, que tienen su base en las asociaciones de una sociedad civil que guarda la misma distancia del Estado que de la economía”.²²

La soberanía popular remite a las condiciones que posibilitan la autoorganización de una comunidad jurídica que no está sin más a disposición de los ciudadanos, pues para ello se requiere de un modelo discursivo de asociación que, sobre la base de los presupuestos siempre reconocidos como condiciones posibilitantes de toda interacción comunicativa y explicitados mediante el procedimiento reconstructivo de la dimensión pragmática del lenguaje, pueda insertarse en el sistema político articulado en términos de estado de derecho.

²⁰ *Id.*

²¹ Para Rousseau “no siendo la soberanía sino el ejercicio de la voluntad general, jamás deberá enajenarse, y el soberano, que no es más que un ser colectivo, no puede ser representado sino por él mismo: el poder se transmite, pero no la voluntad [...] Si el pueblo promete simplemente obedecer, pierde su condición de tal y se disuelve por el mismo acto: desde el instante en que tiene un dueño, desaparece el soberano y queda destruido el cuerpo político” (Rousseau, *Contrato social*, libro II, cap. I: “La soberanía es inalienable”).

²² Habermas, *Faktizität und Geltung* (cit.), pp. 365-366.

Resulta interesante también el modo en que la teoría de la democracia deliberativa de Habermas concibe este concepto de soberanía política a partir de su tesis acerca de la identidad de origen entre dicho concepto y el de estado de derecho, y que ocupa un lugar central en la política deliberativa de este filósofo. Liberalismo y republicanismo privilegian el estado de derecho y la democracia que, respectivamente, representan el punto de vista del individuo y el de la comunidad, el de la libertad y el de la igualdad/equidad. En este marco se plantea el problema de cómo pueden compatibilizarse el derecho de los individuos con el derecho de la mayoría, o la pluralidad con la unidad. Se presenta así la siguiente disyuntiva: o bien los derechos del hombre gozan de primacía normativa sobre la democracia, o bien es el principio de la mayoría el que prima sobre el del sujeto.

Sin embargo, en opinión de Habermas, y en lo que respecta al republicanismo, los derechos subjetivos e individuales que procuran la defensa universal e igualitaria de libertades sólo pueden estar garantizados y resultar efectivos en el marco de un adecuado ejercicio de los derechos políticos.²³ Para este filósofo la constitución y vigencia del derecho legítimo a su vez también depende de procedimientos intersubjetivos de reconocimiento que llevan a cabo ciudadanos que ejercen derechos no subjetivos sino políticos: “Los presupuestos comunicativos por los que los ciudadanos juzgan a la luz del principio discursivo si el derecho que ellos establecen es derecho legítimo, tienen que ser, por su parte, institucionalizados bajo la forma de derechos civiles políticos”.²⁴

En lo que respecta al concepto habermasiano de soberanía popular, los ciudadanos de la sociedad disfrutan en la misma medida de su autonomía privada igualitaria —es decir, las libertades de acción subjetivas que están igualitariamente distribuidas poseen para ellos el “mismo valor”— si como ciudadanos del Estado hacen un uso apropiado de su autonomía política, que por ejemplo puede implicar una cierta orientación al bien común. Por esto es que para Habermas el estado de derecho constituido democráticamente no sólo garantiza libertades negativas para los ciudadanos preocupados por

²³ *Ibid.*, pp. 134-135, 151 y ss., 373; *La inclusión del otro*, pp. 231 y ss., 247 y ss. (esp. 253); Jürgen Habermas, *Zeit der übergänge*, Fráncfort: Suhrkamp, 2001, pp. 133 y ss. (esp. 156).

²⁴ Habermas, *La inclusión del otro*, p. 255.

el propio bien, sino que con el afianzamiento de las libertades comunicativas también se moviliza la participación de los ciudadanos en el debate público acerca de temas comunes.²⁵ Esta conexión constitutiva entre derecho y política democrática se justifica, en parte, en que los derechos subjetivos e individuales sólo pueden ser puestos en vigor y cumplirse por organizaciones que tomen decisiones colectivamente vinculantes.

El proceso democrático, en la medida en que cumple con las condiciones de una formación de la opinión y de la voluntad inclusiva y discursiva, fundamenta la suposición de que sus resultados son aceptables desde el punto de vista jurídico. El derecho es incompleto sin una participación democrática real de los ciudadanos. Las precondiciones de la institucionalización jurídica de una praxis cívica se satisfacen a través de los derechos subjetivos y también que sin derechos básicos que aseguren la autonomía privada del ciudadano no habría un medio adecuado para aquel tipo de institucionalización. Pero estos derechos que garantizan la participación política, y consecuentemente institucionalizan la autonomía pública, presuponen la posibilidad de su explicitación por medio de un determinado uso del lenguaje en el marco de un procedimiento democrático que permite garantizarlos. En este contexto en el que Habermas fundamenta su tesis de la identidad de origen entre estado de derecho y soberanía popular, cabe señalar en relación con esta última una dependencia del liberalismo respecto de la democracia, en el sentido de que se necesita del ejercicio de ésta para garantizar la existencia y persistencia de las libertades fundamentales. Por esto mismo, como señalara Bobbio, es poco probable que un Estado no democrático limite su propio poder y garantice las libertades fundamentales.²⁶

²⁵ Jürgen Habermas, “Der demokratische Rechtsstaat. Eine paroxie Verbindung widersprüchlicher Prinzipien?”, en *Philosophische Texte*, tomo iv: *Politische Theorie*, Fráncfort: Suhrkamp, 2009, pp. 154-175; Jürgen Habermas, *Entre naturalismo y religión*, Juan Carlos Velasco (trad.), Barcelona: Paidós, 2006, p. 278.

²⁶ En realidad, lo mismo puede decirse a la inversa, ya que también es poco probable que un estado no liberal pueda asegurar un correcto funcionamiento de la democracia; la prueba histórica de esta interdependencia, sostenía el filósofo italiano, “radica en el hecho de que el estado liberal y el estado democrático, cuando caen, caen juntos” (*cf.* Norberto Bobbio, *El futuro de la democracia*, México: FCE, 1985, pp. 23-24).

En la democracia deliberativa de Habermas, el concepto de soberanía popular ocupa un lugar fundamental en la estructura conceptual de esta teoría. Esto no implica una mera incorporación de la soberanía popular por parte de la política deliberativa tal como la concibe la tradición republicana, sino que ello se realiza con base en sus propios presupuestos filosóficos, dando lugar a una redefinición de dicho concepto. La democracia deliberativa ciertamente toma elementos del republicanismo (y del liberalismo), pero los analiza críticamente para reformularlos e integrarlos en el concepto de un procedimiento democrático para la deliberación y toma de decisiones, presuponiendo que bajo las condiciones de un suficiente suministro de información ajustada a la realidad se consiguen resultados racionales.

El concepto de democracia ciertamente comporta un carácter procedimental, y ello en la medida en que no se pretende fundamentar de manera absoluta el contenido específico de las decisiones colectivas que en el ámbito político pretendan adoptarse (aun cuando éstas también constituyan su campo de aplicación)²⁷ ni tampoco ninguna clase de valores determinados, sino fundamentar el mismo procedimiento de acuerdo racional, que se plantea como principio de organización de la interacción social y política y como criterio de validez de las acciones y normas.

Sin embargo, la recepción por parte de la democracia deliberativa del concepto rousseauiano de soberanía se realiza en términos de una redefinición que no es meramente procedimental porque no excluye consideraciones sustantivas a la hora de conceptualizar lo político, lo que se evidencia en términos de autonomía política, bien común, libertades comunicativas, o principio del discurso, entre otros. Por esto, el punto en cuestión que me interesa subrayar a partir de aquí respecto de esta teoría es que la “incorporación” de este concepto fundamental de la concepción republicana de la política por parte de la democracia deliberativa de Habermas tiene que interpretarse en el sentido de que con ello también se asumen presupuestos vinculados a la tradición de pensamiento occidental, identificada y reconstruida desde un punto de vista histórico-

²⁷ En este caso, se habla de decisiones falibles, aunque racionales, que tienen que ser siempre susceptibles de refutación mediante argumentos pertinentes.

hermenéutico, y en parte heredera de la cosmovisión judeo-cristiana en lo que respecta a determinados principios que implican una cierta concepción del hombre y un reconocimiento de su dignidad como persona, lo que se evidencia en el concepto habermasiano de estado de derecho.

Postsecularismo y presupuestos del estado democrático de derecho

La redefinición del concepto rousseauiano de soberanía que lleva a cabo Habermas en el marco de la teoría del discurso para la justificación de procedimientos decisorios en la democracia deliberativa no debe interpretarse en términos procedimentales, en el sentido de que resulte neutral desde un punto de vista valorativo (como tampoco lo es esta teoría política).²⁸

En el marco de su teoría de la democracia deliberativa, conceptualmente situada en un contexto posmetafísico de fundamentación, a últimas fechas Habermas explicita y subraya que comporta principios sustantivos que subyacen a su planteo teórico, los cuales resultan acordes con los presupuestos modernos de la Ilustración europea. Esto es particularmente evidente al menos desde *Entre naturalismo y religión* (2005), y se mantiene en sus escritos más actuales como “Ein Bewußtsein von dem, was fehlt” (2008), donde el autor da cuenta de una concepción del estado de derecho que se abre a los aportes que, con, (en ciertos casos, a su entender) “legítimas pretensiones cognitivas”, pueden provenir desde lo religioso. Es importante tener esto presente porque justifica el sentido señalado en el que hay que entender tal redefinición habermasiana de la soberanía en el contexto de su actual concepción del estado democrático de derecho.

A partir de la pregunta formulada por E. Böckenförde a mediados de los años sesenta del siglo pasado acerca de cómo puede

²⁸ Ya en *Facticidad y validez* (1994) se evidencia claramente que la democracia deliberativa no es valorativamente neutral debido a los presupuestos inherentes al procedimiento democrático de generación legítima de normas jurídicas, puesto que en el principio democrático operante entran en juego presupuestos comunicativos de la teoría del discurso que no son valorativamente neutrales: simetría, respeto recíproco, autonomía, etcétera (*cf.* Jürgen Habermas, *Facticidad y validez*, Madrid: Trotta, 1994, p 139).

sustentarse el estado liberal y secularizado sobre unos presupuestos normativos que él mismo es incapaz de garantizar, Habermas se interroga cómo es posible dar estabilidad normativa a una sociedad pluralista en términos cosmovisionales mediante la presuposición de un consenso de fondo, y señala que, aun cuando sea posible despejar esta duda, “permanece el hecho de que los ordenamientos político-liberales dependen de la solidaridad de sus ciudadanos cuyas fuentes podrían agotarse completamente como consecuencia de una secularización ‘descarrilada’”.²⁹ Lo que se plantea en este punto el filósofo es la cuestión motivacional de ciudadanos del Estado, que presupone ciertas virtudes políticas esenciales para la democracia, como el hecho de aceptar sacrificios en nombre del interés general; y que estos asuntos “propios de la socialización y de la habituación a las prácticas y a las formas de pensar de una cultura política, [implican que] el estatus de ciudadano político está incrustado en cierto modo en una sociedad civil que se nutre de fuentes espontáneas, ‘prepolíticas’”.³⁰

Estas fuentes prepolíticas a las que refiere Habermas comportan dos tipos de consideraciones diferentes pero estrechamente relacionadas. Por un lado, tienen que entenderse en el sentido de que son las que, en su opinión, contribuyen al hecho de que entre los ciudadanos se funda una solidaridad que en última instancia depende de presupuestos valorativos: “Entre ciudadanos sólo puede surgir una solidaridad, como siempre abstracta y jurídicamente mediada, si (por ejemplo) principios de justicia encuentran acomodo en el entramado más denso de orientaciones axiológicas de carácter cultural”.³¹

Tales orientaciones —y éste es el segundo sentido en el que cabe comprender aquellas fuentes prepolíticas a las que refiere Habermas— se encuentran ligadas a presupuestos que se enmarcan en el contexto de tradiciones religiosas que han sido apropiadas por la filosofía bajo la forma de conceptos normativamente revestidos que han transformado el sentido religioso original (aunque sin dejarlos vacíos): “responsabilidad”, “autonomía”, “individualidad”, “comunidad”, “igualdad”; para lo que ha ejercido un papel fundamental la idea de un dios respecto del cual el humano está hecho a su ima-

²⁹ Habermas, *Entre naturalismo y religión*, p. 107.

³⁰ *Ibid.*, p. 111.

³¹ *Ibid.*, p. 112.

gen y semejanza. Se trata de conceptos normativos que, como dice Habermas, son resultado de una traducción que expande el significado y el contenido de conceptos bíblicos más allá de los límites de una comunidad religiosa al otorgarles autonomía en el campo de lo político.³²

Habermas fundamenta su postura respecto de esta conexión entre los contextos de lo religioso y de lo secular en el hecho de que:

En la sociedad postsecular se abre paso la concepción de que la “modernización de la conciencia pública” abarca de modo asincrónico tanto a mentalidades religiosas como a las mundanas, y las modifica todas de modo reflexivo. Ambas partes, si conciben la secularización de la sociedad como un proceso de aprendizaje *complementario*, pueden realizar sus contribuciones a los temas controvertidos en la esfera pública y tomarse en serio recíprocamente también por motivos cognitivos.³³

Habermas, para quien “la filosofía tiene razones para mantenerse dispuesta al aprendizaje ante las tradiciones religiosas”, se ha mostrado últimamente abierto a este tipo de reconocimientos y no rechazar *in toto* los presupuestos religiosos y su importancia, limitada, para el ordenamiento socio-político de sociedades postseculares. En este punto, el filósofo concibe la soberanía en el marco de un ordenamiento socio-político que implica una concepción del estado liberal según la cual éste es dependiente de una integración política entre los ciudadanos que vaya más allá del mero *modus vivendi*, que no se limita a una adaptación sin pretensiones cognitivas por parte del *ethos* religioso a las leyes de la sociedad postsecular. No sólo los creyentes no deben esperar el reconocimiento universal de sus convicciones y valores, sino que en una cultura política liberal también se

³² *Ibid.*, p. 150. En tal sentido también afirma aquí “incluso aunque ya no sea posible mantener en términos históricos la tesis de Jellinek acerca de la génesis de los derechos humanos a partir de la noción de libertad religiosa, existe, no obstante, un *nexo conceptual* entre una fundamentación universalista del derecho fundamental de la libertad religiosa, por un lado, y el fundamento normativo de un Estado constitucional, es decir, la democracia y los derechos humanos, por el otro” (*ibid.*, p. 257).

³³ *Ibid.*, p. 117.

exige asumir el igual trato frente a los creyentes por parte de los ciudadanos carentes de oído para lo religioso: “La neutralidad del poder estatal en lo que respecta a las cosmovisiones, neutralidad que garantiza iguales libertades éticas a todos los ciudadanos, no es compatible con la generalización política de una visión secularista del mundo”.³⁴

Esta concepción habermasiana del ordenamiento político, que por cierto comporta el punto de vista de la soberanía, no implica un rechazo de los presupuestos del pensamiento posmetafísico que el filósofo sostiene desde su obra de 1988,³⁵ pues cuando se trata de la fundamentación de las decisiones, por ejemplo políticas en las sociedades plurales, como son las sociedades modernas, parece difícil poder negar con fundamentos debidamente argumentados que el criterio para la validez de los procedimientos de legitimación no se puede ya más apoyar en convicciones sustantivas de contenido cuya fundamentación se sustraiga a la discusión pública o se dé por presupuesta, pues solamente los procedimientos del discurso racional pueden ser fundamento de legitimación. Así, en su teoría de la democracia y del derecho y en su teoría de la ética del discurso, la aceptación de las normas que son reconocidas como legítimas depende de que se comprenda la validez de las razones que las fundamentan.³⁶

³⁴ *Ibid.*, pp. 117-119; Jürgen Habermas, “Ein Bewußtsein von dem, was fehlt”, en Michael Reder *et. al.*, *Ein Bewußtsein von dem, was fehlt*, Fráncfort: Suhrkamp, 2008, p. 32.

³⁵ Jürgen Habermas, *Pensamiento postmetafísico*, Manuel Jiménez Redondo (trad.), Madrid: Taurus, 1990.

³⁶ *Cfr.* Julio De Zan, *Libertad, poder y discurso*, Buenos Aires: Almagesto, 1991, pp. 297-320. Naturalmente, esto además requiere que se cumplan determinados requisitos acerca de cuándo una posición puede ser considerada válida y genuina. Sin embargo, de los criterios para poder realizar estas distinciones (por ejemplo si los interesados participan en la discusión en igualdad de condiciones sin ningún tipo de coerción, o si no se encuentran sujetos a emociones extraordinarias, o si no hay inconsistencias pragmáticas obvias, etcétera) no me ocuparé aquí. Por otro lado, el valor de la democracia que aquí se sostiene se aplica más al proceso de discusión y decisión en general que a cualquier decisión en particular. Esta visión no implica la absurda proposición de que la mayoría siempre tiene la razón. Pero en todo caso el proceso democrático es generalmente más confiable en cuanto a la corrección de las decisiones adoptadas que el proceso de reflexión in-

Aun cuando desde *Facticidad y validez* (1994) Habermas se posiciona teóricamente en el marco de una tradición de pensamiento moderno, acorde con los presupuestos socio-culturales de la Ilustración europea y explicitados mediante un procedimiento reconstructivo de tipo histórico-hermenéutico,³⁷ lo cierto es que mientras allí el filósofo hablaba de sociedades “completamente secularizadas”, postradicionales, y de una razón procedimental en el sentido de un pensamiento posmetafísico de fundamentación y sostenía una comprensión radicalmente antiplatónica según la cual además de una razón procedimental “no hay nada más alto ni más profundo a lo que podríamos apelar, nosotros que nos encontramos en nuestras formas de vida lingüísticamente estructuradas”,³⁸ a partir de *Entre naturalismo y religión* adopta una concepción respecto de los fundamentos del ordenamiento socio-político del estado democrático de derecho que se vincula con el derecho natural porque en esta obra señala que tal ordenamiento, concebido en términos liberales, se abre a los aportes de los ámbitos confesionales reconociéndoles

dividual. Cfr. Carlos Nino, *La constitución de la democracia deliberativa*, Barcelona: Gedisa, 1997, pp. 142-143, 154 y ss.

³⁷ En Habermas, este procedimiento reconstructivo también se expresa en su teoría del lenguaje (pragmática universal), de la sociedad (teoría de la acción comunicativa) y de la moral (ética del discurso).

³⁸ Habermas, *Faktizität und Geltung*, p. 11, 12-13; *Pensamiento posmetafísico*, pp. 91-92. Este posicionamiento habermasiano se evidencia hasta *Verdad y justificación* (1999), en el sentido de que, y a propósito de su lectura crítica del pensamiento hegeliano, “el espíritu finito permanece prisionero de su presente y su pasado, incluso si se guía por la idea de lo incondicionalmente válido, es provinciano en relación con un mejor saber futuro”. En efecto, a su entender “desde el horizonte de nuestro lenguaje y nuestra práctica discursiva, no podemos romper con la falible imparcialidad y nuestra descentrada perspectiva [para alcanzar] una comunidad de argumentación capaz de ampliarse a través del punto de vista de un absoluto que desde el final contempla retrospectivamente (*vom Ende zurückblickenden*), estableciéndose [como una] totalidad cerrada de conocimiento (*totalisierend-abschliessenden Wissens*). Seguramente nosotros siempre podemos ampliar los límites de nuestro contexto epistémico desde sí mismo, pero no hay ningún contexto de todos los contextos al cual podríamos mirar en perspectiva (*überschauen*). Nada nos autoriza a la esperanza de tener la última palabra” (Cfr. Jürgen Habermas, *Wahrheit und Rechtfertigung*, Fráncfort: Suhrkamp, 1999, p. 219).

pretensiones cognitivas y la posibilidad, acaso necesidad, de un diálogo marcado por el reconocimiento mutuo como una de las características fundantes de las sociedades contemporáneas, ahora llamadas “postseculares”.³⁹

No se trata de tributar elogios públicos al punto de vista de las religiones por sobre el de la razón, sino de promover un diálogo entre ambas partes como medio para contribuir al desempeño de actitudes deseables; esto, afirma Habermas, “abre paso a que la ‘modernización de la conciencia pública’ abarca de modo asincrónico tanto a las mentalidades religiosas como a las mundanas *y las modifica de modo reflexivo*”.⁴⁰ Ambas partes deberían de concebir este proceso como complementario y beneficioso en lo que respecta al tipo de aprendizaje que permita contribuir a la formación de la opinión para temas relevantes o controvertidos de la esfera pública.⁴¹ Habermas intenta compatibilizar ahora su concepción de pensamiento posmetafísico con las creencias religiosas inherentes a la sociedad contemporánea:

³⁹ Últimamente también otros autores se han interesado en la importancia de los valores religiosos para el análisis de la sociedad y la política. *Cfr.* Cristina Lafont “Religion and the Public Sphere. What are the Deliberative Obligations of Democratic Citizenship?” (inédito); y Sheyla Benhabib “The return of political theology: The scarf affair in comparative constitutional perspective in France, Germany and Turkey”, *Philosophy & Social Criticism* (36), pp. 451-471.

⁴⁰ Habermas, *Entre naturalismo y religión*, p. 117.

⁴¹ En un lenguaje habermasiano ya antiguo, pero quizá no del todo extinto u obsoleto para dar cuenta de sus concepciones filosóficas de fondo, se podría hablar de una relación dialéctica entre fe y razón, que si bien en una primera instancia se muestran en una relación de “tensión de fondo”, en realidad ésta desaparece cuando se adopta un punto de vista que supone, no una preferencia por alguna, sino la superación de tal relación en cuanto que conflictiva a partir de asumir una tercera posición teórica que, más allá de la tradicional oposición entre ambos puntos de vista, encuentra su punto de apoyo en el concepto de estado de derecho que sostiene Habermas en el marco de su teoría de la democracia deliberativa. Esta manifestación del núcleo hegeliano-marxista de su pensamiento que se muestra en su teoría de la democracia también se evidencia en su concepto de política deliberativa cuando tematiza su tesis acerca de la identidad de origen entre estado de derecho y soberanía popular. *Cfr.* Habermas, *Faktizität und Geltung*, pp. 151 y ss.; *La inclusión del otro*, pp. 231 y ss.; *Zeit del Übergänge*, pp. 133 y ss.

La conciencia de vivir en una sociedad postsecular se refleja filosóficamente en la figura del pensamiento postmetafísico [...] El equivalente secular a la conciencia religiosa que se ha tornado reflexiva es un pensamiento postmetafísico que se delimita hacia dos lados. Por una parte, desde sus premisas agnósticas se abstiene de juzgar acerca de las verdades religiosas e insiste, con una intención no polémica, en trazar límites estrictos entre la fe y el saber. Y, por otra parte, se vuelve contra una concepción de la razón recortada científicamente y contra la exclusión de las doctrinas religiosas con respecto a la genealogía de la razón [...] En resumidas cuentas, el pensamiento postmetafísico está dispuesto a aprender de la religión al tiempo que permanece estrictamente agnóstico en sus relaciones con ella. Insiste en la diferencia entre las certezas de fe y las pretensiones de validez públicamente criticables, pero se abstiene de la arrogancia racionalista de que puede él mismo decidir qué es lo razonable y qué lo irrazonable en las doctrinas religiosas.⁴²

No hay contradicción con lo señalado en *Facticidad y validez* respecto de la erosión experimentada por el derecho natural racional a lo largo del siglo XIX y hasta mediados del siglo XX causada por el hecho de que “toda tentativa teórica de fundamentar el derecho privado y público a partir de *deducir* de una vez por todas principios superiores tenía que fracasar debido a la complejidad de la sociedad y de la historia”.⁴³ No se trata de una contradicción porque Habermas continúa rechazando, en el marco de su pensamiento postmetafísico que caracteriza a la teoría del discurso, la posibilidad de deducir de forma directa, desde presupuestos aceptados por dogma, determinados principios para regir los ordenamientos socio-políticos de los estados de derecho contemporáneos. Lo que el filósofo sí subraya ahora —que al menos no reconocía abiertamente en aquella última obra citada— son los presupuestos que subyacen al estado de derecho como trasfondo cultural ligados a tradiciones confesionales que desde hace siglos vienen influenciando y determinando la cul-

⁴² Jürgen Habermas, *Entre naturalismo y religión*, Francisco Gil Martín (trad.), Barcelona, Paidós, 2006, pp. 148-151.

⁴³ Habermas, *Faktizität und Geltung*, pp. 592, 594.

tura occidental.⁴⁴ El problema del reconocimiento de los derechos que el hombre en cuanto que tal posee en virtud de su propia “naturalidad”, derechos abiertamente reconocidos en los ordenamientos constitucionales contemporáneos y que la democracia deliberativa también reconoce de forma explícita, comporta una concepción antropológica que en última instancia remite a la tradición judeo-cristiana; se trata de un problema que ha acompañado el nacimiento, el desarrollo y la afirmación del estado de derecho.

Lo que Habermas ha abandonado no es el pensamiento metafísico como tal, sino el fundamentalismo que pretendía derivar sistemática y deductivamente de la metafísica como filosofía primera los principios fundantes de todos los otros campos del saber. Si se quiere pensar así, esta “desestructuración” de la forma sistemática de la filosofía es lo que produce una nueva autocomprensión de su posición en el contexto del conjunto de las ciencias y de la cultura. De lo que se trata en última instancia es de mostrar una predisposición hacia la apertura al diálogo entre diferentes campos disciplinares y de cómo el abandono del dogmatismo metafísico no trae aparejado el escepticismo ni la pérdida de solidez y firmeza de las convicciones más profundas.⁴⁵

Aun cuando se refiera a los fundamentos prepolíticos del estado democrático de derecho, los señalamientos de Habermas al respecto tienen implicancias para la organización política y el poder estatal que se establezca en el marco de una cultura política liberal:

El estado liberal no puede sostenerse en los meros fundamentos insensibles de acuerdos forzados. Como estado democrático de derecho el mismo depende de creencias de legitimación arraigadas, y para obtener esta legitimación tiene que fundamentarse en que en una sociedad pluralista los creyentes de diferentes religiones, y los no creyentes, tienen que poder llegar a aceptarse en igual me-

⁴⁴ Un caso ejemplar es el de T. Paine en cuyas dos partes de su obra sobre *Los derechos del hombre* (1771, 1792), a propósito de la Declaración de París de 1789, ofreció una justificación que no podía ser sino religiosa. Para un análisis de este tema véase de Norberto Bobbio *El tiempo de los derechos*, Madrid: Sistema, 1991, pp. 131 y ss.

⁴⁵ Cfr. Julio De Zan, “La desestructuración del campo disciplinario de la filosofía”, en Dorando Michelini *et al.*, *Saber, poder, creer. Homenaje a Carlos Pérez Zavala*, Río Cuarto: Ediciones del ICALA, 2001, pp. 32 y ss.

dida. La constitución del Estado no sólo ha de ser neutral frente a cosmovisiones, sino que también tiene que fundamentar este posicionamiento. Y más allá de este requerimiento normativo, no puede permanecer sordo a las comunidades religiosas. Por esto aquí entra en juego un proceso de aprendizaje en el cual la parte secular y la religiosa se enredan mutuamente.⁴⁶

En opinión de Habermas, estos intercambios y debates pueden atenuar la percepción de las sociedades postseculares respecto de las carencias de las tradiciones religiosas de la humanidad. Frente a la conciencia profana de una lastimada solidaridad a nivel mundial, frente a una conciencia de lo que falta, la razón práctica carece de determinación suficiente si ya no tiene más la fuerza para despertar y mantener vivo el interés con que se sostiene.⁴⁷ Para el filósofo, la constitución del estado liberal puede cubrir su necesidad de legitimación de manera autosuficiente, a saber, si administra en la argumentación recursos cognitivos que sean independientes de las tradiciones religiosas y metafísicas. Sin embargo, “aun dando por sentada esta premisa, subsiste una duda en lo que atañe al aspecto motivacional”. Precisamente por esto es que Habermas sostiene que el estatus de ciudadano político se constituye en el marco de una sociedad civil que se nutre de fuentes espontáneas, “prepolíticas”.⁴⁸

Llegado este punto, se ve que no es posible concebir la recepción habermasiana del republicanismo (en lo que respecta al concepto de soberanía de Rousseau) en términos puramente procedimentales, sino en el marco de una teoría política cuyo concepto de estado de derecho democrático comporta determinados presupuestos. Como ya se sabe, éstos tienen que ver con el hecho de que tal estado de derecho se ubica en el contexto de la tradición occidental moderna, que en última instancia es la que otorga el sustento necesario para su comprensión y correspondiente sostenimiento teórico,⁴⁹ y sobre

⁴⁶ Habermas, “Ein Bewußtsein von dem, was fehlt”, pp. 32-33.

⁴⁷ *Ibid.*, pp. 29-31.

⁴⁸ Habermas, *Entre naturalismo y religión*, pp. 110-111.

⁴⁹ En la “Introducción” de *Facticidad y validez*, Habermas ya había señalado que “en las controversias que, sin solución de continuidad, vienen desarrollándose desde el siglo xvii sobre la constitución jurídica de la comunidad política, se articula también una autocomprensión práctico-moral de la modernidad en conjunto” (Habermas, *Faktizität und Geltung*, p. 11).

la base de ella, tales presupuestos se vinculan con los aportes de tradiciones religiosas monoteístas de las que la filosofía se apropió, en este caso para la conceptualización de lo político, por la vía de lo que Habermas caracteriza como una “helenización del cristianismo”.⁵⁰

Conclusión

Los argumentos precedentes, desarrollados en el marco de la democracia deliberativa de Habermas, han indagado en el concepto de estado de derecho desde el punto de vista de sus presuposiciones filosóficas de fondo sobre las que en parte se erige su corpus teórico, orientado a la justificación de procedimientos y decisiones democráticamente adoptados.

La teoría de la democracia deliberativa se posiciona en el contexto de lo que se caracteriza como pensamiento posmetafísico, en el que se apela al principio del discurso para la fundamentación de las pretensiones de validez que se han vuelto problemáticas, y estriba en un procedimiento de búsqueda de consensos en el que sólo se reconoce la “fuerza de coacción” que ejercen los mejores argumentos. Ahora bien, esto no es incompatible con una concepción del estado de derecho reconocedora de los presupuestos sobre los que en parte se basa. En una sociedad postsecular, estos presupuestos se conectan con tradiciones religiosas arraigadas en la cultura occidental, y cuyas “traducciones” se expresan en determinados principios fundantes de dicha concepción del Estado, tales como “libertad”, “autonomía”, “igualdad ante la ley”, etcétera, que se enmarcan en un contexto de valores culturalmente admitidos. Por esta razón, concluyo que la recepción por parte de la teoría habermasiana de la democracia respecto de conceptos fundamentales del republicanismo, como es el caso del concepto de soberanía popular, no hay que entenderla en un sentido procedimental, sino en un sentido valorativo que comporta el tipo de presupuestos señalado. Ésta es una cuestión no debidamente desarrollada hasta el momento, y si bien requiere de mayores análisis, permite una profundización en la comprensión del estatus teórico de la concepción habermasiana de la política deliberativa. ☒

⁵⁰ Habermas, *Entre naturalismo y religión*, p. 150.