

¿Una solución habermasiana a la aporía cosmopolita? De la solidaridad (comunicativa) fina a la solidaridad cosmopolita gruesa

A habermasian solution for cosmopolitan aporia? From thin (communicative) solidarity to thick cosmopolitan solidarity

MIKEL ARTETA

Recibido: 19–Octubre–2016 | Aceptado: 4–Julio–2017 | Publicado: 22–Diciembre–2017

© Studia Humanitatis – Universidad de Salamanca 2017

Recurrentemente los proyectos cosmopolitas son criticados por idealizar propuestas ajenas a las solidaridades éticas y jurídico-políticas, necesariamente circunscritas a comunidades determinadas. En este artículo recurrimos al aparato teórico habermasiano para comprobar si es posible extender esas redes de solidaridad más allá del Estado nacional. Tras analizar qué se ha entendido históricamente por solidaridad (1) veremos cómo convive la tensión entre dos enfoques de la solidaridad en la propuesta de Habermas (2). Desvelaremos cómo la potencial solidaridad fina que hay tras nuestras acciones comunicativas permite reconstruir una soberanía popular en términos intersubjetivos (3). No obstante, aunque esta soberanía podría trascender las fronteras de la propia comunidad, damos cuenta de un aparente repliegue comunitarista en la propuesta cosmopolita de Habermas (4). Por último, trataremos de realzar el potencial cosmopolita que se esconde tras la solidaridad fina. Quizás baste con poner el carro delante de los bueyes, promoviendo una profecía autocumplida (5).

Acción comunicativa · Constitución · Habermas · Soberanía · Pensky.

Very often, cosmopolitan projects are criticized because they tend to idealize proposals beyond the ethical and legal bonds of solidarity, which are necessarily limited to concrete communities. In this article, we turn to the Habermasian theoretical concepts to check whether it is possible to extend these bonds of solidarity beyond the nation state. Once we know what has been historically understood by solidarity (1), we will wonder about the tension between two approaches of solidarity that can be also found in Habermas' proposal (2). We will reveal how the thin solidarity behind our communicative actions can rebuild a popular sovereignty in intersubjective terms (3). And even if that kind of sovereignty can be moved beyond borders, we will reveal the potential communitarianism which exists in Habermas' cosmopolitanism (4). Finally, we will underline the cosmopolitan potential that lies behind the thin solidarity of the communicative action, which binds valid interlocutors together. That could be useful in order to promote a self-fulfilling prophecy, using international political parties (5).

Communicative action · Constitution · Habermas · Sovereignty · Pensky.

M. Arteta (✉)
Universidad de Valencia
email: mikel.arteta@uv.es



¿Una solución habermasiana a la aporía cosmopolita? De la solidaridad (comunicativa) fina a la solidaridad cosmopolita gruesa

MIKEL ARTETA

§1. Preámbulo

AUNQUE SON MUCHOS LOS ESCRITOS ACADÉMICOS en defensa de una propuesta cosmopolita como ideal regulador de la convivencia democrática, no son menos cuantiosos los que refutan la posibilidad de alcanzar algún día el estadio cosmopolita. Entre los críticos se cuentan tanto defensores del comunitarismo, que no creen posible trascender la solidaridad que emana de un marco cultural común, como teóricos que, desde el realismo político, no creen posible que los estados renieguen de su soberanía (de su ser) para desaparecer en un gobierno o gobernanza mundial. Por eso, con vistas a trascender las interpretaciones más idealistas del proyecto cosmopolita y arrostrar con honestidad las objeciones más serias, y en aras de tasar su verdadero valor teórico (que sería nulo si no tiene alcance práctico), trataremos, usando el aparato conceptual habermasiano (que, como el de todo gran autor, trasciende ya al propio Jürgen Habermas), de mostrar si es posible trascender las solidaridades nacionales y caminar efectivamente hacia el cosmopolitismo.

Para ello, en primer lugar, daremos cuenta de la ambivalencia en el concepto de solidaridad. A lo largo de la historia, éste ha hecho referencia a realidades distintas, que mantienen no pocas tensiones (1). Así podremos tratar de mostrar cómo recoge la teoría habermasiana esa misma ambivalencia: desde la solidaridad gruesa de quienes comparten comunidad política (derechos y obligaciones) y ética (socialización) hasta la solidaridad fina, que emana de la acción comunicativa reflexiva y que trasciende los primeros arraigos ético-políticos (2). Esa solidaridad fina a la que nos aboca la acción comunicativa es la que servirá a Habermas tanto para conceptualizar la soberanía popular en clave intersubjetiva (3) como para, aprovechando esa misma categoría, pensar

cómo la efectiva transnacionalización de la soberanía popular está legitimando y puede legitimar las instituciones supranacionales que se van creando. Sin embargo, por momentos Habermas parece contener su optimismo y decantarse más de lo esperado por el aspecto comunitarista de la solidaridad (4). Por eso, acabaremos recurriendo a Craig Calhoun y, sobre todo, a Max Pensky para mostrar que la acción comunicativa tiene la fuerza suficiente como para hacer tambalearse a algunas categorías jurídicas que se daban por descontadas, acercando así la factibilidad del proyecto cosmopolita (5.1). Pero, como no es suficiente, acabaremos sosteniendo que la generación de lazos supranacionales, recogiendo los insumos de la acción comunicativa que trasciende fronteras y reconstruyendo una más amplia solidaridad, requiere crear partidos políticos supranacionales (5.2).

§2. Breve genealogía del concepto de solidaridad: historia de una tensión no resuelta

Una breve genealogía del concepto de solidaridad (Pensky, 2008, p. 6–9), revela que en el derecho romano ésta se refería a la co-responsabilidad que todos los miembros de un círculo de personas (familia, generalmente) asumían jurídicamente por las deudas que contrajeran cada uno de ellos. En derecho civil responder *solidariamente* es una garantía de pago.

Tras la Revolución Francesa, este vínculo jurídico se someterá a una abstracción para extenderse a toda la comunidad política con el nombre de «fraternidad». Tras ser filtrado por un humanismo secular, el concepto será aprovechado por una tradición republicana que aunará lo normativo (cada miembro de la comunidad —ahora comunidad política— *debe* responder por todos los demás) con lo fáctico-jurídico (ese deber de responder unos por otros —reciprocidad— cristaliza en el contrato social) para garantizar que todo ciudadano queda libre de toda dominación (Pettit, 1997/1999). Esta es la lógica que se esconde tras los derechos, pues sólo son vindicables en la medida en que los otros tienen la obligación de respetarlos.

La fraternidad recuperará la denominación de «solidaridad» en la tradición socialista, aludiendo a los intereses, valores y destino de la clase trabajadora. Pero al negar cualquier tipo de agencia, la pretensión científico-social no permitía dar más contenido y dirección a la solidaridad que los conferidos por el materialismo histórico.

Finalmente, el siglo XX revelará descarnadamente las tensiones (el rostro de Jano, diría Jürgen Habermas) que se esconden tras una reconstrucción

republicana de la solidaridad que aúna lo fáctico con lo normativo: las *relaciones fácticas de interdependencia* a las que nos sometemos bajo el imperio del derecho democrático *deben atraer* (si ese vínculo de interdependencia no ha de ser percibido meramente como coacción) a un ciudadano que se tiene por sujeto de derechos más que de obligaciones. En otras palabras, el autogobierno de una comunidad de personas bajo la *forma constitucional* requiere de un *vínculo político* (de un *ethos* que se daba por descontado): el ciudadano acepta la carga de la *solidaridad jurídica* si asume (o no se cuestiona) que la pertenencia a la comunidad política es un recurso *valioso* para satisfacer sus necesidades.

Si bien no es concebible un sistema político al margen de una estructura de convivencia jurídico-política plasmada en una constitución, lo cierto es que, por sí misma, ésta no asienta más que un vínculo solidario abstracto. Los lazos más profundos que, en cambio, vinculan a los miembros de una comunidad concreta son fruto de circunstancias políticas y sociales. De hecho, son *lazos políticos*, resultado tanto de un recorrido histórico (por una amplia convivencia como súbditos bajo el mando de un monarca victorioso —la delimitación de la comunidad política es, en ese sentido, puramente contingente por cuanto las fronteras han variado constantemente, constreñidas entre accidentes geográficos y sucesivas batallas, pactos y enlaces matrimoniales—, la disposición de una *koiné* que facilitara las relaciones, por los fueros compartidos, etc.), como, sobre todo, de una moderna construcción intencional del vínculo nacional: con las revoluciones burguesas, el desplazamiento de la soberanía del monarca hacia los antiguos súbditos (ahora conciudadanos) y la consiguiente disolución estamental y advenimiento de la democracia, el nacionalismo sirvió para apuntalar o forjar lazos políticos *entre iguales* que, desde entonces, debían construir juntos un proyecto político. Y en este sentido es importante advertir una diferencia cualitativa que se produjo con el paso de la forma premoderna a la forma moderna de solidaridad: el derecho democrático y las políticas públicas nos brindan la opción de ampliar intencionalmente las «comunidades imaginadas» (Anderson, 1983/1993) y, con ellas, la inclusión política más allá de las contingencias y de los rasgos «moralmente irrelevantes» (Nussbaum, 1996/1999, 22) que, a lo largo de la historia, han dividido a los seres humanos.

§3. El papel ambivalente de la solidaridad en la propuesta cosmopolita habermasiana:

Como se ha tratado de explicar, la teoría política coincide en desvelar una tensión entre dos ideas contrapuestas de solidaridad: la idea nacionalista-

decimonónica de «identidad compartida» que une a los miembros *pertenecientes* a una comunidad y la idea liberal-ilustrada de «solidaridad abstracta», recíproca, abierta al disenso, a la *libertad personal* y a la igualdad social. Aunque en algún momento histórico fueron de la mano (en las construcciones de las naciones más jóvenes, como Alemania o Italia —*«from state to nation»*—; pero también en aquellas más viejas, como España o Francia —*«from nation to state»*—), resulta hoy imposible conciliar la construcción nacional con las libertades individuales (con el pluralismo, la tolerancia, la laicidad). Pero, dado el valor funcional que tiene para la política la integración social, Habermas tratará de reconciliarlas en una síntesis cuyo justo medio tenderá a mantener vivo el espíritu liberal y socialista, emancipándose del tradicionalismo conservador. Será en su *Teoría de la acción comunicativa* donde exponga su primer intento de aunar la dimensión descriptiva (o sociológica) de la solidaridad con anhelos normativos que trasciendan la propia comunidad.

En uno de sus últimos trabajos advierte que la solidaridad no es simplemente una buena intención que pueda albergar un individuo, ni una justicia ligada a las normas (morales o jurídicas) que regulan prácticas en igual interés de todos los afectados. A diferencia del reino de los fines kantiano (que trascendería la solidaridad política), la solidaridad está asentada en las interacciones comunicativas y cimenta por esa vía los *lazos propiamente ético-políticos con los miembros de mi comunidad* (Habermas, 2013a, pp. 9 y ss.). Veamos esto en dos pasos.

§3.1. Una solidaridad ético-política convencional (gruesa): eticidad y derecho

En primer lugar, de un modo no muy distinto a lo que ocurre con las obligaciones especiales kantianas (que son precisamente las excepciones que ponen sangre a las abstracciones del formalismo), la solidaridad requiere que los ciudadanos respondan unos por otros presuponiendo cierta reciprocidad, o sea, previendo que a la inversa se sería correspondido. Habermas habla de «obligaciones éticas», *enraizadas en una comunidad previamente existente*, que acaban fundando deberes supererogatorios que van más allá del deber jurídico o moral. Sin duda, se refiere al nivel convencional de la conciencia moral que adquiere el individuo al *individuarse por vía de socialización* (Habermas, 1988/1990), tras dar un rodeo por la percepción que de *mí* (*me*, en inglés) tendría *el otro generalizado*. Cada cual integra en sí mismo (en su *super yo*) las expectativas de la sociedad y, por tanto, unas normas éticas que guiarán su (del

I, en inglés) conducta (Habermas, 1983/2008a).

Mientras que el imperativo moral se debería cumplir al margen de lo que hagan los demás, la obligación ética o solidaria «*dependerá de las expectativas de favores recíprocos y en la confianza en dicha reciprocidad a través del tiempo*» (Habermas, 2013a, 9 y ss.). El comportamiento ético no puede desentenderse de la historia ni puede concebirse al margen de las críticas hegelianas a las abstracciones kantianas: nuestras obligaciones éticas se relacionan con nuestro ser social, con nuestro interés socialmente adaptativo. En este sentido, llamaremos «solidaridad gruesa» a aquellos lazos recíprocos que nos conectan con un «otro generalizado» reconocido (una entidad más abstracta que el «otro concreto», pero más concreta que la abstracta humanidad, sustanciada en el concepto de «persona» con el que lidian las obligaciones morales); lazos que difícilmente pueden anidar muy lejos de la *Sittlichkeit* (eticidad) hegeliana ni, por cierto, de su manifestación en forma de obligaciones jurídicas que cumplimos todos por igual (en última instancia, por miedo a la sanción) y que, por tanto, consolidan objetivamente las expectativas conductuales de mis pares.

§3.2. Una solidaridad comunicativa postconvencional: de la «solidaridad gruesa» a la «solidaridad fina»; un camino de ida y vuelta.

Pero, en segundo lugar, si la autonomía del individuo no ha de confundirse con esa conciencia social objetivada (bien la dimensión ético-política de la comunidad, bien el ordenamiento jurídico) habremos de huir de la peor deriva hegeliana y definir también la solidaridad por su *carácter proactivo*.

Para no enterrar al sujeto, Habermas piensa desde la hermenéutica de Hans-Georg Gadamer contra Gadamer. Éste contrapone «método» a «verdad» porque el *arte de la comprensión* (que es como podría definirse la hermenéutica) se basaría en que la *verdad* depende absolutamente de la praxis de la comprensión (asumiendo un potencial universal de traducciones), haciendo así por completo prescindible la necesidad de un *método*. Pero, a decir de Habermas, así sólo aprenderíamos ciegamente de la historia en cuanto nos sumergimos siempre ya en una tradición antes incluso de entender a nuestro interlocutor. Al reducir la acción comunicativa al aspecto del entendimiento, la hermenéutica gadameriana no concibe la acción estratégica ni la funcional, y queda inerte ante las violencias sistémicas que, deudoras de una lógica distinta (la rentabilidad en el mercado o el poder en la política), atraviesan la comunicación y convierten a todo consenso sospechoso de haber sido «forzado

pseudocomunicativamente» (Habermas, 1967/2007, p. 302). Gadamer acaba hipostasiando el mundo de la vida, congelando una tradición de la que *aprendemos positiva y acríticamente* desde la temprana socialización, tapándose los ojos ante los sesgos cognitivos o cargas del juicio, y neutralizando toda posibilidad de crítica ante los abusos del poder. «¿Quién nos garantiza que en la formación de un canon se estén escogiendo las cosas correctas y no se esté considerando clásico lo que determinada gente llama “clásico”?» (Habermas, 1988/1989; 1995/2001, p. 44; 1998/2000b, pp. 35 y ss.),¹ se pregunta Habermas, frente al modo hermenéutico de aprehender la realidad. Para él sólo podemos verdaderamente *aprender de la historia* (extraer lecciones) *negativamente*, es decir, desde la «conciencia del pecado» de la que hablara Kierkegaard:

Es cierto que no podemos buscarnos nuestras propias tradiciones, pero sí que debemos saber que está en nuestra mano el decidir cómo podemos proseguirlas. Gadamer piensa en este aspecto en términos excesivamente conservadores. Pues toda prosecución es selectiva, y es precisamente esta selectividad la que ha de pasar hoy a través del filtro de la crítica, de una apropiación consciente de la propia historia o (...) por el filtro de la «conciencia de pecado» (Habermas, 1988/1989, p. 121).

Por ejemplo, no se puede obviar que en Auschwitz quiebra la capa de solidaridad con todo lo que lleva rostro humano: la «ingenuidad de la que habían extraído su autoridad tradiciones incuestionadas, de las que se habían nutrido continuidades históricas», queda rota. «Auschwitz cambió las condiciones relativas a la continuación de la vida histórica» (Habermas, 1988/1989, p. 87).² Frente a la tiranía de la tradición y del prejuicio, Habermas defendió romper, desde la «disputa de los historiadores» en los 70, con la tradición étnica que Alemania arrastraba desde Bismarck. El aprendizaje

¹ «Cuando uno pretende colocarse lisa y llanamente en la situación de los participantes con el fin de entender a los actores y sus acciones a partir de su propio contexto, se corre el peligro de perder de vista el plexo fatal que fue ese periodo en su conjunto (...). No es lícito limitarse, por mor de una ‘comprensión’ en sentido enfático, a considerar los detalles desde la perspectiva de lo próximo» (Habermas, 1988/1989, p. 111).

² Trata de poner fin a la opaca tesis neoaristotélica de que una tradición sólo puede enjuiciarse desde sí misma, ya que «esto sólo es plausible si pudiéramos confiar en que a las prácticas les basta para acreditarse el venir sustentadas por la solidez de una tradición»; pero las cámaras de gas han roto la «confianza antropológica» en la que dicha tesis se sustentaba. «Desde entonces ya no es posible una vida consciente sin desconfiar de toda continuidad que se afirme incuestionadamente y que pretenda también extraer su propia validez de ese su carácter incuestionado» (Habermas 1988/1989, p. 114).

colectivo consistía en entender la necesidad de abrazar una identidad colectiva posnacional (patriotismo constitucional), para que arraigara la tolerancia que caracteriza a la cultura cívica demócrata-liberal. Aclaremos que el patriotismo constitucional no es una identidad colectiva abstracta, sino una autocomprensión ético-política que surge de una tradición cuyos portadores abandonaron la integración social metafísica que proporcionaba la religión (o el nacionalismo étnico, como religión civil) y que, en una sociedad moderna posmetafísica, han sido capaces de reflexionar sobre sus puntos negros y han acogido el pluralismo cultural *de facto*, a costa de universalizar las expectativas de sus conciudadanos y tolerar lo tolerable (Habermas, 1996/1999, pp. 94 y ss.). Se trata, por tanto, de una solidaridad ligada al proyecto político entre iguales (conciudadanos), mucho menos gruesa (sin dejar de estrechar vínculos éticos y jurídicos) que la que anidaba en sociedades metafísicas o premodernas. Creo que podríamos denominarla «solidaridad gruesa crítica»; que es la única (solidaridad gruesa) en que Habermas puede estar pensando cuando alude a los lazos ético-políticos que resultan necesarios a la comunidad política.

Pero será clave dar con un criterio para evaluar la realidad social (frente al relativismo hermenéutico) en aras de depurar responsabilidades históricas en el sentido de Karl Jaspers (Jaspers, 1946/1998; Habermas, 1981/1988, p. 230) y abrazar juiciosamente la solidaridad gruesa crítica que es el patriotismo constitucional.

Para vehicular metódicamente ese aprendizaje, Habermas abandona el paradigma de la filosofía de la conciencia, y ofrece una teoría discursiva asentada en la razón comunicativa, que se inserta en el paradigma del lenguaje mediante la teoría de los actos de habla (Habermas, 2005/2008b, pp. 31-82; 1991/2000a, pp. 127-231; 1996/1999, pp. 29-78). La razón comunicativa es una razón situada, que depende del contexto en el que se ha socializado el hablante (siempre en relación con los otros) y sin el cual no hubiera llegado a individuarse. El «mundo de la vida» es el trasfondo experiencial del hablante, sus experiencias, que en buena medida pueden ser compartidas por el interlocutor (precisamente debido a ese proceso intersubjetivo que es la socialización en un —juego de— lenguaje común): ese nexo es lo que facilitará, en principio, una comunicación efectiva.

Sin embargo, la comunicación así entendida, desatada del vínculo ético-solidario con los más allegados o desprovista de la sanción jurídica que objetiva las expectativas de acción, tiene bases menos sólidas que las que proporcionaba la solidaridad gruesa. La comunicación corriente nos expone por completo al

otro, ofreciéndonos así un gran momento de apertura (frente a las habituales interacciones jurídicamente reguladas, las canalizadas por sólidas costumbres o las cimentadas sobre amplia confianza) que no siempre es transparente y que tiende rápidamente a truncarse en comunidades naturalmente plurales y escépticas. Por eso, por su menor intensidad (aunque mucho mayor alcance), llamaremos «solidaridad fina» al nexo que se funda con la comunicación corriente: ésta nos inserta de lleno en la práctica cooperativa del lenguaje, que busca el éxito ilocucionario y nos saca de la «lógica egocéntrica» (Habermas, 1988/1990, p. 85).

De ahí la importancia del método empleado por Habermas, la *pragmática formal/universal*, que reconstruye los presupuestos cuasi-trascendentales del habla corriente, revelando la estructura de los lenguajes naturales de tal modo que pueda servir de base a una comprensión metódicamente asegurada (Conill, 2006, p. 198) y, por tanto, al afianzamiento cooperativo tras la solidaridad fina. Al reconstruir los presupuestos del habla, descubrimos la existencia de un punto de vista crítico: el punto de vista moral, el de la imparcialidad, quedaría inserto en la propia competencia comunicativa del hablante, que aprehende y organiza la información (tanto la proveniente del mundo objetivo como la proveniente del mundo social) con categorías intersubjetivamente compartidas: como las espacio-temporales, el principio de causalidad, o las pretensiones de validez. Los hablantes o «interlocutores válidos» (categoría que en la pragmática universal suplanta al concepto kantiano de «persona») proferimos «actos de habla» cuyas pretensiones de validez, emitidas en actitud performativa, revelan una *tendencia* a orientar nuestras acciones hacia el entendimiento con el otro, a explicar, traducir o argumentar una postura cuando la comunicación se trunca (entre otros compromisos de fundamentación, que se dan cita en un estadio reflexivo de la acción comunicativa), y a asumir la universalización de expectativas como criterio tanto para dirimir lo que tengamos por «justo» como para determinar cómo deba ser nuestra particular «autocomprensión ética», individual y colectiva.

En suma, dichos actos de habla (que entretejen a los hablantes) revelan una «trascendencia desde la inmanencia», puesto que dependen del contexto experiencial compartido a la vez que lo trascienden reflexivamente: cada vez que se trunca el entendimiento ocurre que una parte muy concreta de ese *mundo de la vida* compartido que estaba facilitando la comunicación, ha dejado de operar en el trasfondo como tal presupuesto para pasar al frente y ser, él mismo, objeto de la comunicación, para problematizarse hasta tejer un nuevo entendimiento, mediante la argumentación si hiciera falta.

En suma, la clave para establecer un criterio desde el que hacer frente a las presiones fácticas que distorsionan sistemáticamente la comunicación, y desde el que poder aprender de los errores históricos para renovar críticamente nuestra tradición (solidaridad gruesa crítica), será la reconstrucción racional (Power, 1998) de las condiciones presuntamente universales, pero sólo irrebasables *de ipso*, que coordinan la comunicación en el trasfondo de un mundo de la vida con el que opera el lenguaje ordinario (solidaridad fina).

Gracias a ello es posible procedimentalizar la noción deontológica de justicia. La fórmula la ofrece el principio discursivo (D), que no expresaría más que las exigencias postconvencionales de fundamentación, y que por eso servirá (adecuándolo a cada caso), tanto para cuestiones morales como para cuestiones jurídico-políticas:

válidas son aquellas normas (y sólo aquellas normas) a las que todos los que puedan verse afectados por ellas pudiesen prestar su asentimiento como participantes en discursos racionales (Habermas, 1992/2005, p. 172).

Y sobre la base interactiva que procura la *trascendencia desde la inmanencia* con la que definíamos la acción comunicativa quedarán aunadas la *justicia* (esa solidaridad fina que se deben recíprocamente interlocutores que, al comunicarse, se orientan por pretensiones de corrección) y la *solidaridad* entre quienes se «individúan por vía de socialización» en el seno de una misma forma de vida lingüística e intersubjetivamente compartida.

Dado que las morales están destinadas a compensar la vulnerabilidad de unos seres vivos que se individúan mediante la socialización de manera tal que nunca pueden afirmar su identidad por sí solos, la integridad de los individuos particulares no se puede conservar sin la integridad de su común mundo de la vida, solo el cual hace posibles las relaciones interpersonales y de reconocimiento recíproco (2000a, p. 75).

Se colige que los propios miembros de una comunidad estarán interesados, si han de avenirse, en socializarse en una tradición que les permita solapar buena parte de sus respectivos *mundos de la vida*. Sin embargo, puesto que podemos aprender críticamente de la historia, sólo habrá interés en mantenerla viva *mientras no se encuentren buenas razones para transformar o abandonar algunos aspectos de esa tradición cultural*. Al fin y al cabo, por una parte, la socialización teje una solidaridad cuyos lazos no dependen de ninguna esencia, sino de la natural confianza entre quienes *se entienden*; y, por otra, la comunicación no se

restringe a los miembros de la comunidad propia, sino que, por su propia lógica (arraiga en unas estructuras compartidas por todo interlocutor válido), tiene un alcance universal.

§4. Política y solidaridad: el poder soberano «interpretado en términos intersubjetivistas»

Al trasladar al campo político la arquitectura que *desata* el potencial trascendente de la «solidaridad fina», Habermas confeccionará una idea intersubjetivista de la soberanía democrática, adecuada para una sociedad postmetafísica, y sin la que no se entendería su política deliberativa:

El «sí mismo», el *self* de la comunidad jurídica que se organiza a *sí misma* desaparece en las formas de la comunicación, no susceptibles de ser atribuidas a ningún sujeto, ni en formato pequeño ni en formato grande, en las formas de comunicación, digo, que regulan el flujo de la formación discursiva de la opinión y la voluntad de forma que sus resultados, siempre falibles, tengan a su favor la presunción de racionalidad. Con ello no queda desmentida la intuición aneja a la idea de soberanía popular, pero sí queda interpretada en términos intersubjetivistas (1992/2005, p. 377).

Interpretada la soberanía en términos intersubjetivistas, la legitimidad democrática no dependerá ya *tanto* de la participación directa de la ciudadanía en el ejercicio del poder (ni de los lazos ético-políticos que con tanta solidez se nos aparecían en la premodernidad) *como* de la institucionalización de unos procedimientos que hagan aflorar una opinión pública crítica.

Cabe aclarar que, paradójicamente, si en el momento constituyente quisiéramos garantizar que esos presupuestos o precondiciones de la democracia (que bajo el rótulo de «justicia constitucional» dan vida a un «sistema de los derechos» que, a su vez, podemos identificar en cualquier estado democrático de derecho) son las más adecuadas para promover la opinión pública, tendríamos que emprender un *regreso ad infinitum* sobre la justicia de las precondiciones del procedimiento que debiera determinar, a su vez, lo atinado de las precondiciones primeras.³ Y, para escapar a tal aporía, muchos teóricos del derecho creen que debemos darnos una constitución cuya rigidez⁴ quede limitada a un «sistema de los derechos» (estatus ciudadano,

³ Sobre la paradoja de las precondiciones de la democracia: (Nino 1997, pp. 193, 271, 275–276 y 301–302).

⁴ La rigidez significa que su modificación es más compleja que el procedimiento legislativo ordinario.

derechos políticos, civiles y sociales; y habría que añadir el diseño sistémico de organización del poder político) recogidos en forma de principios abstractos cuyo contenido deberá ser desarrollado por el legislador. Así, las precondiciones de la democracia, constitucionalizadas en forma de «sistema de los derechos» concreto no constituirían «reglas mordaza» (es decir, no impedirían al legislador soberano determinar más adelante el exacto contenido de los derechos); y así la constitución se legitimaría *dinámicamente* mediante el aval crítico y reformista de cada generación que, desde su nuevo horizonte, la vuelva a hacer suya.⁵ Habermas escapa a la aporía conceptualizando el regreso *ad infinitum* como

La expresión comprensible del carácter abierto hacia el futuro de la constitución de un Estado democrático de derecho: una constitución que es democrática no sólo por su contenido sino también por su fuente de legitimación significa para mí un proyecto creador de tradición y que tiene un comienzo claramente marcado en el tiempo. Todas las generaciones ulteriores tendrán que afrontar la tarea de actualizar una sustancia normativa no agotada, la del sistema de derechos fijado en la Carta constitucional (2001/2004, p. 153).

Legitimada democráticamente en el tiempo, la constitución debe velar por que los procedimientos institucionalizados a partir de ella implementen el punto de vista moral (reciprocidad e igualdad de oportunidades de participación) y marquen las líneas rojas tanto de las negociaciones políticas como de discursos ético-políticos incluyentes. Dichos procedimientos (Habermas 1992/2005, 236 —esquema—) serán condición de posibilidad de la democracia si arrojan decisiones (tenidas por) correctas y que, en ese sentido, legitimen o «racionalicen» al poder político-administrativo: el sistema en su conjunto debe tratar de conseguir que los *procesos informales de formación de la opinión y la voluntad políticas*, que se producen en la *periferia del sistema* (ahí donde la solidaridad fina que estrecha el habla corriente nos permite renovar críticamente la tradición en que nos socializamos), y que mediados por *mass media* generan una opinión pública crítica, puedan traspasar las esclusas que les separan del *núcleo (institucional) del sistema*, donde se toman las decisiones vinculantes:

Sólo entonces puede excluirse que el poder del complejo administrativo, por un lado, o,

⁵ Algunos trabajos de interés en España son los de Víctor Ferreres (1997; 2000) o de Juan Carlos Bayón (2003).

por otro lado, el poder social de las estructuras intermedias que influyen sobre el ámbito nuclear, se autonomicen frente al poder comunicativo que se forma en el complejo parlamentario (Habermas, 1992/2005, p. 437).

Del poder real que adquiriera la opinión pública para traspasar las esclusas e influir sobre la toma de decisiones, dependerá la «dimensión epistémica de la democracia» (su capacidad de arrojar decisiones que la ciudadanía dé, como mínimo, por procedimentalmente justas) y, por tanto, la completa legitimidad democrática (Habermas, 2008/2009, pp. 136–183).

Ahora, la solidaridad entre conciudadanos que comparten un mismo proyecto político (la solidaridad entendida como esas «formas de la comunicación no susceptibles de ser atribuidas a ningún sujeto» que caracterizan a una soberanía interpretada en términos intersubjetivistas y radicada en la esfera de la opinión pública, donde los medios de comunicación ejercen de espina dorsal de la democracia y la sociedad civil se enfrenta a poderes sociales y políticos) puede funcionar como elemento crítico y de presión para *despojar de la legitimación concedida al poder político al que previamente había decidido apoyar*. La relevancia de una tal solidaridad se hace patente cuando, en el curso de la modernización social y económica, se apela a ella para arreglar las erosiones que los imperativos sistémicos (principalmente los económicos) provocan tanto en el tejido social como en las instituciones políticas. Por eso, tras cada crisis de legitimidad, como la actual, urge recomponer los lazos de solidaridad, es decir, las formas de integración social y la fortaleza de la sociedad civil.

Resumiendo, en el Estado democrático nacional la solidaridad queda plenamente vinculada con el poder político, legitimado tanto porque nos vincula *jurídicamente* con quienes, de algún modo, nos sentíamos *ya éticamente* vinculados, como, sobre todo, por sancionar leyes que, al margen de lazos éticos, tenemos por justas en tanto que nos igualan al resto de conciudadanos y que, en consecuencia, emanan de un procedimiento que creemos epistémicamente valioso.

§5. ¿Un repliegue comunitarista en el cosmopolitismo de Habermas?

Sin embargo, hace más de dos décadas que los escritos de Habermas apuntan con acierto hacia la actual crisis de legitimidad política, hacia el vaciamiento del estado del bienestar, hacia el fin de la sociedad de pleno empleo, hacia la

desvertebración de las solidaridades nacionales posmetafísicas (patriotismos constitucionales) y, por tanto, hacia el auge de populismos y nacionalismos (subestatales y estatales) que buscan ofrecer soluciones políticas simplistas y regresivas, refugiándose en las solidaridades más gruesas y radicalmente opuestas al alcance universalista de la solidaridad fina.

Tras diagnosticar las causas políticas y económicas de esta crisis, Habermas advierte de la necesidad de sobrepasar la tensión competitiva entre estados (tanto entre los miembros de la propia UE como entre los miembros de la comunidad internacional) y caminar hacia una constitucionalización democrática de las relaciones internacionales, basadas hoy en la correlación de fuerzas. Por razones morales, políticas y sistémicas (Habermas, 1998/2000b, pp. 92–108), los estados nacionales (que conservan sus monopolios de la violencia, pero cuyas competencias reales en materia fiscal, financiera o redistribuidora se han visto muy horadas) deben ceder competencias «hacia arriba» si quieren generar órganos políticos transnacionales con el tamaño y el poder y la legitimidad democrática suficiente como para poder acabar con la carrera desreguladora, tanto en materia fiscal como jurídico-social, por ganar competitividad. Sólo así podrán regular democráticamente los mercados que se transnacionalizaron tiempo atrás, escapando al control político ciudadano que ofrece el *nivel*, hoy insuficientemente soberano, *de los estados nacionales*.

Pero aún hay más: Habermas espera que esa cesión, que generaría un nuevo *nivel transnacional* de soberanía (donde tendría lugar la negociación política internacional entre grandes actores políticos), quede bajo los auspicios de una regulación marco proyectada por una organización mundial (ONU) en el *nivel supranacional* de la soberanía, en la cúspide del sistema. Tras advertir la aparición de una constelación posnacional, desarrolla una arquitectura institucional que implemente una política democrática mundial, con parlamento mundial, pero sin gobierno mundial. Toma así el relevo del cosmopolitismo jurídico kantiano, deshaciendo algunos problemas conceptuales (Habermas, 2005/2008b, pp. 316–324; 2011/2012, pp. 53–66), y proponiendo luego un concepto de *soberanía compartida* (por Estados y ciudadanos; a imagen y semejanza del experimento pseudo-federal de la Unión Europea) y *multinivel* (Estados nacionales; entes transnacionales como la UE; y Organización Mundial) que promueva y, a la vez, se someta a una constitución, pero evitando recomponer un monopolio mundial de la violencia en la cúspide. Tras distinguir entre «constitución» y «Estado» (o «soberanía popular» frente a «soberanía estatal») afirmará que «a nivel internacional no puede haber un *Estado* constitucional, pero sí puede haber *constitutionalism*; tampoco

puede haber un *Estado* de derecho, pero sí *Rule of Law*; ni puede haber un principio de *Estado* social internacional, pero sí social *justice*» (Bryde, en Habermas, 2004/2006, p. 136).

Resultará evidente que identificar la soberanía con las «formas de la comunicación no susceptibles de ser atribuidas a ningún sujeto», es lo que le permite reconducir fácilmente la política deliberativa, conceptuada en *Facticidad y validez* (1992), hacia una soberanía popular transnacionalizada, una concepción porosa de las fronteras y, en fin, una propuesta cosmopolita de política mundial sin gobierno mundial.

Esto es así porque la opinión pública, como elemento que apuntala la legitimidad del sistema, no se restringe a la opinión de los ciudadanos nacionales, ni siquiera de los residentes. Las opiniones pueden trascender fronteras, sobre todo si los medios de comunicación traducen los hechos políticos relevantes de las comunidades políticas vecinas, como de hecho sucede (Habermas, 2008/2009, pp. 90 y s).

La constitucionalización del derecho internacional (...) sólo cumplirá las condiciones de legitimación de una «situación cosmopolita» si tanto en el nivel de la ONU como en el de los sistemas transnacionales de negociación se obtiene un «respaldo» mediado por procesos democráticos de formación de la opinión y la voluntad que sólo pueden institucionalizarse plenamente en los Estados constitucionales, por complejos que sean estos Estados de dimensiones continentales construidos federalmente (2004/2006, p. 138).

Desde esta perspectiva normativa, sostendremos que la única forma de poner fin a la tensión de los dos tipos de solidaridad que se han expuesto es trasladar transnacionalmente la *solidaridad gruesa*, cuyos lazos sólo se pueden ir forjando con la existencia misma de una comunidad jurídico-política que vincula solidariamente a los ciudadanos (Nagel, 2005), para hacerla coincidir con la *solidaridad fina*, de potencial universal, que se esconde tras la acción comunicativa.

De otro modo, como advertía (con realismo político) hace unos años Rainer Schmalz-Bruns (2008/2009, p. 114), quedará un «hueco» por llenar en la arquitectónica cosmopolita habermasiana, un hueco que se abre entre las expectativas de legitimación de los ciudadanos del mundo (orientados por estándares universalistas) y las que tienen los ciudadanos del Estado (orientados por intereses nacionales o regionales).

Pero para lograrlo no sólo es necesario dar con una reconstrucción del

concepto de *soberanía compartida multinivel* que haga todo esto creíble. Si el poder ha de estar legitimado transnacionalmente, será también fundamental contrastar la posibilidad de ensanchar la solidaridad gruesa crítica, esto es, de hacer más abstracta la autocomprensión ético-política con el fin del extenderla más allá de los lindes de la comunidad original, echando mano de los principios universales (abstractos) donde arraigue un nuevo *patriotismo constitucional*.

Sin embargo, en sucesivas ocasiones Habermas da pie al lector a pensar que en su teoría se ha producido un repliegue comunitarista que priorizaría una vuelta a la solidaridad nacional, frente a las debilidades motivacionales de la solidaridad fina. En *La constelación posnacional* afirma que «debido a que las personas jurídicas sólo pueden llegar a ser individuos mediante la socialización, la integridad de la persona sólo puede ser protegida a la vez que se protege su libre acceso a las relaciones interpersonales y a las tradiciones culturales en las que se puede mantener y conservar su propia identidad». De esto deduce que «el individualismo correctamente entendido está incompleto sin esa chispa de “comunitarismo”» (Habermas, 1998/2000b, p. 162).

Quizás por eso concluye que el principal obstáculo para hacer una defensa fuerte de los derechos humanos radicaría en la *falta de cualidad de la ciudadanía cosmopolita*. Al parecer, la autocomprensión ético-política de una comunidad requiere poder distinguirse por un dentro y un fuera. Una comunidad de ciudadanos del mundo que no excluye a nadie carece de autorreferencialidad y reduce la legitimación de una organización mundial. Como mucho, los ciudadanos aportarían una legitimación reactiva que, según él, bastaría para mantener la paz y para defender una lista restringida con los derechos humanos más universalizables. Idénticos recelos le empujan a exigir cerrar ya la cuestión de la «*finalité*», es decir, de las fronteras definitivas de la UE (2008/2009, p. 61).

Pero, junto a esto, también es cierto que en muchos momentos parece querer ir más lejos en su propuesta cosmopolita:

Gracias a los medios electrónicos, y a consecuencia de los asombrosos éxitos de algunas organizaciones no gubernamentales que operan a escala mundial, como Amnistía Internacional o Human Rights Watch, algún día esta esfera pública mundial podría adquirir una infraestructura más estable y cobrar una mayor continuidad. En tales circunstancias, ya no seguiría siendo absurda la idea de formar un «parlamento de los ciudadanos del mundo» junto a la «segunda cámara» de la Asamblea General (David Held), o al menos ampliar las cámaras que hoy existen, y que representan a Estados, para dar cabida a la representación de los ciudadanos (2004/2006, p. 108).

Este optimismo quedará por ejemplo plasmado en su propuesta de reforma de la ONU. Retomando una propuesta que en su día hizo el Grupo de Alto Nivel sobre Amenazas, Desafíos y el Cambio, liderado por Kofi Annan, proponía reducir al mínimo el principio internacional de no intervención, vincular la paz a la extensión de los derechos humanos generosamente entendidos (incluyendo derechos sociales y económicos) y proveerse incluso de un ejército para poder hacer cumplir el nuevo orden (2005/2008b, pp. 337 y ss.). Innovaciones que se mueven hacia una *concepción positiva* (esto es estable, refrendada democráticamente) *del estado de paz* de la política internacional (1996/1999, p. 169).

Buscar de verdad la paz implica construir, en el seno de cada sociedad, una economía y unas condiciones sociales soportables. Pues ningún proyecto de cooperación puede surgir donde perduran desigualdades sociales estructurales. Esto es algo que habría que conseguir por medio de «un consenso suficiente en torno a un proyecto de orden económico mundial que no se agotara en la creación e institucionalización jurídica del mercado, sino que introdujera elementos para una formación de la voluntad política a escala mundial que garantizara una domesticación de los costes sociales no deseados de un mercado globalizado» (Habermas, 1998/2000b, p. 75).

Sin duda, esto es lo que le llevó a apostar por una Asamblea General (compuesta de ciudadanos del mundo y de diputados de los parlamentos democráticos de los Estados miembros) que asumiría la tarea de formar inclusivamente la opinión y la voluntad jurídico-políticas, ostentaría la función constituyente de garantizar la universalidad de los derechos humanos y, tras establecer las competencias de estructura organizativa de las Naciones Unidas, se acabaría consolidando como un parlamento mundial, cuya función legislativa radicaría en la interpretación y desarrollo de la Carta fundacional (2011/2012, pp. 83 y s.).

Sin embargo, consciente de la dificultad de conciliar perspectivas de justicia que compiten entre sí, seguirá concediendo al comunitarismo que la construcción monista de la cosmopolitización del derecho internacional no debe tender a una República mundial que mediatice a los estados ni erosionar el capital de confianza acumulado en su interior o la correspondiente lealtad de los ciudadanos estatales hacia su nación. De ahí la doble condición de los diputados que, al no poder sacrificar una mitad a la otra mitad, acabarían salvaguardando el derecho a la existencia de los estados y de las

correspondientes formas de vida política nacionales, en la medida en que no comprometan las obligaciones legales que tenemos como ciudadanos del mundo:

Con la inclusión de las regiones más alejadas del globo en las mismas prácticas de la economía, la comunicación y la cultura universal, se impone la cuestión crítica sobre cuándo los deberes particulares de los gobiernos nacionales para con los propios ciudadanos (sobre la base de fronteras e identidades recíprocamente reconocidas) han de posponerse frente a aquellas obligaciones legales que tocan en suerte a los estados por el hecho de ser miembros de la comunidad internacional. Estos deberes de los Estados se derivan, a su vez, de los deberes que los ciudadanos de estados privilegiados tienen, *como ciudadanos del mundo*, para con los ciudadanos de estados desfavorecidos, también por *su papel de ciudadanos del mundo* (Habermas, 2008/2009, p. 119).⁶

Es cierto por tanto que existe una voluntad de jerarquizar el incipiente ordenamiento internacional de cara a su constitucionalización cosmopolita (el derecho entre estados debe ir convirtiéndose en un derecho vindicable directamente por los ciudadanos); y para ello se piensa en erigir una solidaridad interterritorial similar a la de los Estados federales. Sin embargo, el papel que para ello juega en la práctica el principio de subsidiariedad parece dar siempre excesivo oxígeno a los comunitaristas; una alicorta comprensión del principio de subsidiariedad conduce, incluso a quienes como Armin Bogdandy buscan la unidad del ordenamiento, a afirmar que «dada la diversidad política, cultural e ideológica de la sociedad mundial, cualquier postura que se pretenda hacer pasar por universal debería ser contemplada con sospecha [traducción mía]» (Bogdandy, 2011, p. 4).

Opiniones como esta movieron hace tiempo a Habermas a reconocer con resignación que, aunque «la actual situación mundial se pued(a) comprender, en el mejor de los casos, como una situación de transición desde el derecho internacional hacia el derecho cosmopolita. Muchos signos hablan más bien de una recaída en el nacionalismo» (Habermas, 1996/1999, p. 167). Incluso hoy, cuando más parece decantarse por institucionalizar constitucionalmente el cosmopolitismo, le frena algún tipo de reparo comunitarista o estatista. Su

⁶ Alude a razones pragmáticas para no sobrepasar de golpe las diferencias entre los Estados (verbigracia, agotando capacidades de absorción por una inmigración en masa, o cosas similares). Más tarde también dirá: «La competencia de ambas perspectivas recibe su justificación de un desnivel histórico en el desarrollo que no puede ser soslayado sin más por la política interior mundial, aunque en lo sucesivo debe ser superado» (2011/2012, 83).

defensa de la diversidad como diversidad nacional, refleja un principio de subsidiariedad con vocación de salvaguardar las formas de vida de los Estados: en tanto éstos ya salvaguardarían el «nivel de justicia y libertad que los ciudadanos quieren» se permite definir hegelianamente a los estados como «conquistas *duraderas* y figuras vivas de una “justicia existente”» (Habermas, 2011/2012, p. 69).

Esta toma de postura —calificada por algunos como neoschmittiana y obstaculizante de una democracia cosmopolita (Fine y Smith, 2003, p. 474)— tendrá mucha relevancia cuando, de cara a determinar la universalidad de los derechos humanos, trace una división competencial entre una *Organización mundial* encargada de hacer cumplir los derechos humanos y el *sistema de negociación central*, encargado de cuestiones ético-políticas, entre las que destacan la distribución equitativa en políticas globales energéticas, medioambientales, financieras y económicas, donde se enfrentan intereses profundamente arraigados (Habermas, 2005/2008b, p. 327).

Pese al constante esfuerzo de toda su obra por mostrar la validez transcultural de los derechos humanos (plano moral), en el plano jurídico cosmopolita acaba topando con las dificultades que surgirían para que, en tanto precondiciones de la deliberación, éstos no operen como «reglas mordaza» impuestas por occidente y para que puedan ser refrendados por una opinión pública mundial y, además, acordados y positivados con el apoyo de la voluntad formalmente institucionalizada de los nuevos sujetos constituyentes, los estados y los ciudadanos del mundo. Ante la dificultad de la empresa, se repliega hacia los estados, relegando al intergubernamentalismo cuestiones de justicia (universalizables) tan esenciales como la distribución equitativa en políticas globales energéticas, medioambientales, financieras y económicas.

Este repliegue estatista (seguramente más fundado en razones pragmáticas —vínculo de ciudadanos y representantes con el Estado que garantiza sus derechos— que en convicciones comunitaristas), escasamente reconocido, contribuye a menguar mucho el alcance universalista de su «sistema de los derechos», deudor de lazos de solidaridad fina que reculan ante las dinámicas soberanistas. Lo cual, en definitiva, acaba arrojando una institucionalización cosmopolita relativamente poco ambiciosa. Sin embargo, la solución puede encontrarse desde su propia teoría.

§6. El cosmopolitismo político: hacia una solidaridad cosmopolita

La cuestión fundamental es, por tanto, si puede surgir en las sociedades civiles y en las opiniones públicas de organizaciones políticas supranacionales una conciencia cosmopolita que pueda generar un sentimiento común de pertenencia a una comunidad (Habermas, 1998/2000b, p. 78).

§6.1. ¿Cómo construir y extender la solidaridad? La deliberación ciudadana en la esfera pública

Atendiendo a la dualidad de la solidaridad, un proceso de constitucionalización, además del acto jurídico fundador que vincule jurídicopolíticamente a los miembros de los nuevo *demos*, debe ser también un acto legitimador, por el cual la gente decida voluntariamente que merece la pena trascender sus diferencias para adscribirse a *ese* nuevo sujeto político. A partir de esa doble premisa, Habermas trata de dar cuenta, con el concepto de «patriotismo constitucional», de cómo sería posible extender la solidaridad más allá del Estado nacional.

Lo que está ahora por ver es si nuestro autor consigue zafarse de quienes le advierten de los riesgos de una idea meramente procedimental de la política: «un concepto procedimental de racionalidad tampoco puede ser bastante para fundamentar una idea posconvencional de solidaridad (“fraternidad”)» (Wellmer, 1993/1996, pp. 67–72).

Robert Fine le advierte en un sentido similar de que, puesto que cada Estado forja su patriotismo constitucional sobre distintas experiencias históricas, es previsible que cada uno acabe obteniendo interpretaciones diferentes de los principios constitucionales susceptibles de colisionar entre sí. Afirma que si Habermas es capaz de eludir este dilema (al que habría que responder, según Fine, debilitando o bien el alcance de la solidaridad —fina— cosmopolita o bien el grosor de la solidaridad que pretende plasmar el patriotismo constitucional) es porque su concepto de patriotismo constitucional tiene un contenido «radicalmente indeterminado»: si se refiere al compromiso conjunto de racionalizar el poder (versión fuerte) no se entiende cómo podría traspasar fronteras; si se refiere a que arraiguen unos principios universales en una identidad colectiva nacional, el desafío será traspasar las diferencias culturales y las distintas experiencias históricas que constituyen, precisamente, parte de su contenido (Fine y Smith 2003, p. 472).

En suma, tras la conceptualización de Habermas se escondería un problema: aunque tanto normativamente como funcionalmente (en cuanto

necesitamos controlar a los mercados que horadan la capacidad financiera de los estados de bienestar que apuntalaban la paz social) habría que extender el proceso de constitucionalización del Derecho internacional, *si la gente debe querer formar parte de la comunidad política* no será fácil construir políticamente una comunidad más allá de las comunidades nacionalizadas y que ya compartan una solidaridad gruesa. ¿Qué hacer?

En primer lugar, es necesario enfrentarse a la idea de que la autocomprensión ético-política de una comunidad requiere poder distinguirse por un *dentro* y un *fuera*. Frente a esto, muchos son los autores que han tratado de fundar la autorreferencialidad de la humanidad generando otras inclusiones: Amitai Etzioni propone un nuevo nosotros mundial oponiendo como «otros» las armas de destrucción masiva y las pandemias (Etzioni, 2004, p. 195); Robert Fine propone excluir a las especies no humanas (Fine y Smith, 2003, p. 474); Seyla Benhabib y Max Pensky propondrán ahondar en la teoría de la acción comunicativa, y adoptar una perspectiva interna para borrar las fronteras entre «nosotros» y los «otros» (Pensky, 2008; Benhabib, 2002/2006, pp. 34 y 61). Arash Abizadeh propondrá, con una construcción «imaginativa y temporal» del derridiano «diferendo», apuntalar una identidad sin oponerse políticamente a otra comunidad política «sobre la base de una diferencia con los valores mostrados por una vieja identidad histórica con la cual nos gustaría poner distancia»; contra el etnicismo que condujo a Auschwitz, por ejemplo (Abizadeh, 2005, p. 58).

En segundo lugar, hay que decir que, aunque el derecho no puede forzar *per se* la construcción de redes de solidaridad (más bien, juridifica nuestras relaciones solidarias) porque previamente las necesita para enderezarse hacia un derecho correcto o legítimo, no es menos cierto que sí puede jugar un papel constructivo para la solidaridad a base de incluir al otro en las redes deliberativas que componen la autonomía pública (o libertad positiva).

§6.1.1. La revisión de Craig Calhoun

Para afrontar este problema, Craig Calhoun partirá también de la convicción de que la razón (situada) no puede desprenderse de la cultura, pero advertirá que Habermas comete el error de caracterizar a todo nacionalismo como étnico. Le acusa por eso de dibujar un patriotismo constitucional demasiado fino (*thin*). Aunque él también piensa que la nación, como comunidad política y solidaria, puede y debe constituirse sin apelar a ninguna identidad prepolítica (no hay identidad colectiva sin discurso público previo {Calhoun, 2002, pp. 285 y s.}), le

recuerda que todo intento de reconstruir una forma de solidaridad posnacional debe tener en cuenta la importancia de un «imaginario social» que restablezca las relaciones entre los individuos. Lo cual no le impide oponerse firmemente al nacionalismo étnico, ya que:

por habitual que sea en el pensamiento político, tener la similitud cultural como base de la solidaridad no deja de ser un enfoque sociológico inadecuado. La pertenencia común a tal categoría [identitaria] puede ser una fuente de solidaridad, pero difícilmente la única. La integración funcional, las redes sociales y los compromisos que mutuamente contraemos en la esfera pública también son fuentes o dimensiones de la solidaridad [traducción mía] (Calhoun, 2002, p. 284).

De esta conceptualización se sigue que es posible construir funcionalmente un *demos* más amplio que el del Estado nacional (que en su día se creó mediante una asimilación que ayudó a asentar la democracia pero que Calhoun, con Habermas, no duda en rechazar por antidemocrática, al ahogar la libertad del individuo en una época de natural pluralismo posmetafísico). La UE es siempre en estos casos el ejemplo paradigmático de construcción de un nuevo *demos* supranacional en el que funcionó la voluntad de buscar la paz y cuajaron enseguida unos lazos económicos que nos integraron funcionalmente en torno al mercado. La burocratización y tecnocratización del proceso profundizó en una integración europea que al ciudadano le quedaba muy a trasmano, si bien es cierto que obligaba a los líderes a avanzar cada vez más en la unión. Por ello, conscientes finalmente de que los ciudadanos, marginados de este proceso, han empezado a dar la espalda a la UE, los líderes llevan unos años profundizando en la legitimación del nuevo constructo político, fortaleciendo el papel del Parlamento.

Para constituir la comunidad política coincide con Habermas en restarle valor tanto a las «relaciones sociales directas», más o menos escogidas (las familiares, las que se producen en las comunidades de las que voluntariamente somos miembros, etc.), como a las solidaridades creadas por integraciones sistémicas (como las generadas por el mercado) o, finalmente, a las relaciones basadas en categorías identitarias concretas (como desearían los nacionalistas, que aíslan de toda la cultura compartida un solo rasgo diacrítico que, *per se*, siempre será excluyente).

Dejando estas fuentes de solidaridad a un lado, Calhoun apuesta por construir una solidaridad posnacional plenamente democrática. Tomando como referentes, de entre el aparataje del republicanismo neoaristotélico no

comunitarista, el poder comunicativo de Hannah Arendt o la definición de nación dada por Ernst Renan («plebiscito cotidiano»), cree que «si Europa quiere ser democrática necesitará una esfera pública específicamente europea» (Calhoun, 2002, p. 303) con el objetivo de promover deliberaciones sobre los asuntos que conciernen a todos los ciudadanos. La deliberación pública en torno a problemas comunes iría tejiendo un ideario compartido y, con eso, se expandiría una nueva cultura a partir de la cual todos podrían adoptar una identidad muy alejada de las esencias prepolíticas. Finalmente, al deliberar voluntariamente, aflorarían también lazos de solidaridad (Calhoun, 2002, pp. 289–290).

En resumidas cuentas, son precisamente las interacciones que la sociedad civil lleva a cabo en la esfera pública (caracterizada como arena que simultanea elección y solidaridad) (Calhoun, 2002, p. 290) lo que generará una cultura compartida al mismo tiempo que hará emerger la solidaridad que acabe constituyendo la condición de pueblo (*peoplehood*) (2002, p. 287). Y para promover la participación política buenos serán unos *mass media* que, aunque no coordinados, sí ponen en común distintas noticias (2002, p. 285).

En realidad, Calhoun no desecha de raíz el patriotismo constitucional (2002, p. 301). Pero reprocha a Habermas su excesiva confianza en los lazos solidarios que pueda crear el acto jurídico fundacional. Según su interpretación, su error sería llevar a cabo una muy rígida separación entre una estrecha concepción de la esfera pública, que sólo valdría para legitimar racionalmente las acciones del Estado, y un Estado con capacidad de acción. En la medida en que la esfera pública, como dimensión de la sociedad civil, tiene sólo el papel democrático de condicionar o vehicular la acción política (estatal), la integración social quedaría en las manos de los medios «poder» (que rige la competencia entre partidos por el gobierno, así como la obediencia al derecho por parte del administrado con miedo a la sanción) y «dinero» (que rige las interacciones mercantiles en busca de rentabilidad).

Sin embargo, esta crítica de Calhoun pierde fuelle si no se caricaturiza la arquitectónica habermasiana y, sobre todo, si se entiende bien «la intuición que hay en el corazón de [su] enorme obra: que la razón comunicativa es ella misma una práctica de solidaridad» (Pensky, 2008, p. x —prefacio—). De ella dependerá el correcto (y crítico) desarrollo de la personalidad, de la cultura y de la sociedad, es decir, de las identidades individuales, de las colectivas y del ordenamiento jurídico político de una sociedad justa. Pero su falible transcendencia sólo emana de la inmanencia y de los prejuicios y tradiciones

que ya hay. La acción comunicativa siempre emana de un mundo de la vida concretado en el individuo ya socializado, y no del mundo de la vida, en abstracto. Del mismo modo, el patriotismo constitucional siempre es un *ethos* concreto (asentado, eso sí, sobre principios universales) y no una identidad abstracta.

§6.1.2. Los lazos solidarios de la acción comunicativa: la lectura habermasiana de Max Pensky

Según la lectura que Pensky hace de Habermas resulta posible distinguir entre el núcleo del sistema político y unas redes de solidaridad moderna que se extienden mediante múltiples redes de comunicación, generalmente no institucionalizadas, que pueden y deben ensancharse a todos los ámbitos sociales

La solidaridad moderna puede entenderse como el nexo fundamental que interconecta la comunicación diaria, la especial concepción de comunicación que hay tras la idea de una esfera público-política salvaje o no institucionalizada, las instituciones no gubernamentales, entre ellas la sociedad civil, y el sistema jurídico-político. La solidaridad encontraría su lugar perdido, pues, en las interacciones entre la formación de la voluntad en el nivel sistémico y la esfera pública culturalmente movilizada de un mundo de la vida que siempre es concreto [traducción mía] (Pensky, 2008, p. 31).

Esto tiene al menos dos importantes consecuencias. En primer lugar, la razón comunicativa extenderá una constante repolitización de nuestro suelo cultural contra cualquier posible «regla mordaza» que, bajo la apariencia de neutralidad, esconda una injusta prelación (e imposición) de intereses.

Y de este primer punto se deriva, en segundo lugar, que la razón comunicativa extiende la necesidad de justificar cualquier asunto (político, en este caso) ante los afectados. La clave de esto es que, sin abandonar la razón comunicativa, nos estaríamos moviendo desde la *meta normativa* de solidaridad (la obligación moral de incluir a las personas en un sistema democrático de gobierno que garantice los principios de libertad e igualdad, basados en la reciprocidad e interdependencia de seres autónomos) hacia su *carácter descriptivo-sociológico* (solidaridad como integración social, característica de toda sociedad funcional). Ambos polos generan esa tensión entre lo normativo y lo descriptivo que Pensky pretende mantener en forma dialéctica, por considerarla propiamente democrática y porque puede abrirnos a concebir una solidaridad posnacional (2008, pp. 1-31 y 71).

Las bondades funcionales de la solidaridad descriptiva (gruesa) realzan la fuerza integradora de la exigencia pragmática (solidaridad fina), que todos sentimos, de dar explicaciones al interlocutor que nos salga al paso. Cuando uno se pregunta acerca de quién está autorizado a decidir sobre la exclusión de otro, nos golpea la paradoja del cierre del *demos*: ¿quién decide quiénes conforman el *demos*? ¿Deben tenerse en cuenta a las nuevas generaciones o deben excluirse sus intereses cuando tomamos decisiones?

Al paso de estas preguntas, constatamos que *toda exclusión implica una meta-inclusión*. No es posible salir de la dinámica inclusión–exclusión (2008, pp. 13, 55 y 117). Cualquier ley o política pública va dirigida a unos y excluye a otros (en todo caso excluye a quienes no son ciudadanos, salvo en el caso de algunos derechos fundamentales básicos); y, obviamente, los excluidos están afectados por su exclusión y pueden ver esta exclusión como justificada o injustificada, del mismo modo que los incluidos pueden verse justa o injustamente incluidos (aunque raramente se lo cuestionarán, al no padecer). Hoy, por ejemplo, la comunidad internacional de algún modo nos insta a dar cuenta de las reglas de naturalización positivadas en nuestra comunidad política; no sólo a los no nacionales residentes en nuestras fronteras sino también a los potenciales inmigrantes, que muchas veces se ven retenidos de forma inhumana por obra y gracia de nuestra legislación: quizás, si lo pensamos, el *ius sanguinis* nos parezca menos democrático que el *ius solis*. Cuando una práctica de exclusión tan paradigmática como las fronteras acaba interpelando a los excluidos, a quienes acabamos debiéndoles explicaciones, ya se están extendiendo, en cierto modo, lazos de solidaridad (Pensky, 2008, p. 54).

La solidaridad cívica puede entonces entenderse no simplemente como inclusión en un sistema político democrático sino como la dinámica tendente a que tales actos inclusivos se expandan más allá de los gobiernos de los estados nacionales incluso donde — *especialmente* donde— esos gobiernos producen una legislación restrictiva respecto a la naturalización (2008, p. 56).

A nuestro juicio, si bien la propuesta de constitucionalización cosmopolita de Pensky es heredera de una dialéctica negativa muy difusa, cabe destacar su valor para abrillantar el potencial solidario de la acción comunicativa. Su propuesta permite dar cuenta, por ejemplo, de por qué la Unión Europea, ante la crisis de los refugiados, ha tenido que poner sobre la mesa una Agenda Europea de Inmigración y plantearse un Sistema Europeo Común de Asilo. Aunque ocurre que no siempre la respuesta que se da es satisfactoria, como de hecho está

ocurriendo en estas propuestas. Y, en cualquier caso, su propuesta invita siempre a pensar nuevas formas y alcances de solidaridad fina que, en comunión con la propuesta de Habermas, sirvan para ir creando ese poder comunicativo trans o supranacional que permita ir ganándole terreno a las solidaridades gruesas que, tejidas en torno al poder administrativo de los Estados, enfrentan a los ciudadanos de diferentes estados entre sí. Lograr esto sería fundamental para crear una organización democrática transnacional capaz de gobernar los mercados ya transnacionalizados que están horadando la integración social posmetafísica.

§6.2. De la solidaridad fina a la solidaridad gruesa: la construcción de un sistema de partidos supranacional

Para acabar, advertiremos un atajo hacia esa solidaridad que andamos buscando. Sabemos que Habermas otorga al Derecho un valor añadido en cuanto nos permite construir y conformar *intencionadamente* la realidad social:

cada parte de la cultura humana, incluyendo el discurso y el lenguaje, es una construcción. Aunque la mayor parte de ella no ha visto la luz intencionadamente, (...) los acuerdos legales son las [construcciones] más artificiales (2013b).

Pues bien, para transnacionalizar la soberanía popular, como la normatividad democrática reclamaba, una forma de sobrepasar las estructuras culturales que nos condicionan ya siempre (fronteras políticas, instituciones, costumbres, lengua, códigos, etc.), será echar mano de la legislación, poniendo el carro delante de los bueyes y promoviendo, al modo funcionalista, una profecía autocumplida.

Esto, en el nivel europeo (*transnacional*), se traduce en la necesidad de otorgar mayor peso al Parlamento, promoviendo que la ciudadanía co-legisle en todo junto al Consejo (Estados) y *crear verdaderos partidos políticos europeos* (Kumm, 2008). Por una parte, esto reconducirá la conciencia ciudadana hacia el interés general, resucitando un proyecto europeo que hoy sólo contemplamos desde el provecho que pueda sacar nuestro propio país, para beneficiarnos cada uno de nosotros. Como votar a partidos europeos (identificados por la misma cúpula en cualquier país, deberíamos añadir) nos obligaría a todos a deliberar sobre los mismos problemas, los medios de comunicación deberán traducir y difundir en cada esfera pública la información técnica de base y los diferentes intereses en liza. A esto ayudarán

los grupos de interés conformados en la nueva sociedad civil europea. Esta transnacionalización de las distintas esferas públicas y de la sociedad civil será la vía para amalgamar intereses dentro de un mismo proyecto político. Se creará a la fuerza un sentido de pertenencia a Europa porque europeos serán los conciudadanos con quienes hemos de pactar.

Surgirán así los lazos suficientes para una sociedad europea que se autogobierne democráticamente. No costará tanto a una ciudadanía que ya comparte mucho (civilización greco-romana, Estado de Derecho, guerras mundiales, una razón ilustrada que afronta los problemas de forma práctica, tolerancia, democracia, etc.) sobre lo que forjar una nueva identidad más amplia y abstracta que la nacional; pero suficiente para conseguir, como demanda el patriotismo constitucional, que un alemán pague impuestos por un griego.

Además, votar a partidos europeos con verdadera capacidad legislativa (y ejecutiva) permitirá concebir una alternativa. Se conseguiría dar respuesta a la otra gran crítica contra la UE: su funcionamiento burocrático, elitista y mercantilista; su sumisión a unos poderes fácticos que manejan a los partidos mediante su ahogo financiero. Pues bien, sólo si hay alternativas veremos a la UE no como un proyecto elitista, sino como un proyecto político cuya *actual* deriva nos desagrade. Uno no secuestrado, sino dirigido por unos partidos que *deben rendirnos cuentas si no quieren pasar a ser oposición*.

Por lo que respecta al *nivel supranacional*, siguiendo a Max Pensky y a Mattias Kumm, deducimos incluso que el patriotismo constitucional se encarnará, antes o después, en una identidad mundial (como apuntaría Ulrich Beck: autocomprensión no «sólo» sino «también» como ciudadanos del mundo) cuando los principios universalistas (que primero deben integrarse nítidamente en cada cultura) comiencen a articularse en un debate entre diversas alternativas, forzado por partidos a los que votaríamos en el ámbito supranacional.

Generar una solidaridad cosmopolita fuerte a partir de la solidaridad comunicativa fina no parece, en realidad, una tarea imposible. Otra cosa será, desde luego, quitarse el *aguijón realista* que se clava en todo este entramado: ¿tendrán los gobiernos más poderosos los incentivos suficientes para delegar soberanía «hacia arriba» y generar un sistema de partidos trans o supranacional? ¿Bastará, para forzarles, con la fuerza sociológica expansiva de la acción comunicativa?

REFERENCIAS

- ABIZADEH, Arash (2005). «Does Collective Identity Presuppose an Other? on the Alleged Incoherence of Global Solidarity». *American Political Science Review* 99, nº 1: pp. 45–60. DOI: 10.1017/S0003055405051488.
- ANDERSON, Benedict (1983/1993). *Comunidades Imaginadas: Reflexiones Sobre El Origen y La Difusión Del Nacionalismo*. México: Fondo de Cultura Económica.
- BAYÓN, Juan Carlos (2003). «Derechos, democracia y constitución». En: *Constitución: Problemas filosóficos*, editado por Francisco Laporta. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, pp. 399–422.
- BENHABIB, Seyla (2002/2006). *Las Reivindicaciones De La Cultura: Igualdad y Diversidad En La Era Global*. Buenos Aires: Katz.
- BOGDANDY, Armin von (2011). «The european lesson for international democracy. The significance of articles 9 to 12 EU treaty for international organizations». *Jean Monnet Working Paper* 01, nº 11.
- CALHOUN, C. J. (2002). «Constitutional patriotism and the public sphere: Interests, identity and solidarity in the integration of Europe». En *Global justice and transnational politics*, editado por P. de Grieff y C. Cronin. Londres: MIT Press.
- CONILL SANCHO, Jesús (2006). *Ética Hermeneútica: Crítica Desde La Facticidad*. Madrid: Tecnos.
- ETZIONI, Amitai (2004). *From Empire to Community: A New Approach to International Relations*. New York: Palgrave Macmillan.
- FERRERES, Víctor (1997). *Justicia constitucional y democracia*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- FERRERES, Víctor. (2000). «Una defensa de la rigidez constitucional». *Doxa* 23: pp. 29–47. DOI: 10.14198/DOXA2000.23.01.
- FINE, Robert y SMITH, Will (2003). «Jürgen Habermas Theory of Cosmopolitanism». *Constellations* 10, nº 4: pp. 469–487. DOI: 10.1046/j.1351-0487.2003.00348.x.
- HABERMAS, Jürgen (1981/1988). *Ensayos Políticos*. Barcelona: Península.
- HABERMAS, Jürgen (1988/1989). *Identidades Nacionales y Postnacionales*. Madrid: Tecnos.
- HABERMAS, Jürgen (1988/1990). «Individuación por vía de socialización. Sobre la teoría de la subjetividad de George Herbert Mead». En *Pensamiento postmetafísico*. Madrid: Taurus, pp. 188–239.

- HABERMAS, Jürgen (1996/1999). *La inclusión del otro: Estudios de teoría política*. Barcelona: Paidós.
- HABERMAS, Jürgen (1991/2000a). *Aclaraciones a la ética del discurso*. Madrid: Trotta.
- HABERMAS, Jürgen (1998/2000b). *La constelación posnacional*. Barcelona: Paidós.
- HABERMAS, Jürgen (1995/2001). *Más allá Del Estado Nacional*. Madrid: Trotta.
- HABERMAS, Jürgen (2001/2004). *Tiempo De Transiciones*. Madrid: Trotta.
- HABERMAS, Jürgen (1992/2005). *Facticidad y Validez*. Madrid: Trotta.
- HABERMAS, Jürgen (2004/2006). *El Occidente Escindido*. Madrid: Trotta.
- HABERMAS, Jürgen (1967/2007). *La Lógica De Las Ciencias Sociales*. Madrid: Tecnos.
- HABERMAS, Jürgen (1983/2008a). «Ética del discurso. Notas para un programa sobre su fundamentación». En *Conciencia Moral y Acción Comunicativa*. Madrid: Trotta, pp. 53–129.
- HABERMAS, Jürgen (2005/2008b). *Entre Naturalismo y Religión*. Barcelona: Paidós.
- HABERMAS, Jürgen (2008/2009). *¡Ay, Europa!*. Madrid: Trotta.
- HABERMAS, Jürgen (2011/2012). *La Constitución De Europa*. Madrid: Trotta.
- HABERMAS Jürgen (2013). «Democracy, solidarity and the european crisis». En *Roadmap to a social Europe*, editado por Grozelier, B. Hacker, W. Kowalsky, J. Machnig, H. Meyer y B. Unger. *Social Europe report*, pp. 4–13.
- HABERMAS, Jürgen (2013b). «Discourse theory and international law: An interview with Jürgen Habermas». Entrevista de Armin von Bogdandy. *VerfBlog*, mayo 12 de 2013. <https://verfassungsblog.de/discourse-theory-and-international-law-an-interview-with-jurgen-habermas/>.
- JASPERS, Karl (1946/1998). *El Problema De La Culpa: Sobre La Responsabilidad Política De Alemania*. Barcelona: Paidós.
- KUMM, Mattias (2008). «Why europeans will not embrace constitutional patriotism». *International Journal of Constitutional Law* 6: pp. 117–136.
- NAGEL, Thomas (2005). «The Problem of Global Justice». *Philosophy & Public Affairs* 33, nº 2: pp. 113–147. DOI: 10.1111/j.1088-4963.2005.00027.x.
- NINO, Carlos S. (1997). *La constitución de la democracia deliberativa*. Barcelona: Gedisa.
- NUSSBAUM, Martha Craven (1996/1999). *Los Límites Del Patriotismo: Identidad, Pertenencia y “Ciudadanía Mundial”*. Barcelona: Paidós.

- NYE Jr, Joseph. S. (2001). «Globalization's democratic deficit: How to make international institutions more accountable». *Foreign Affairs* 80, n° 4: pp. 2–6. DOI: 10.2307/20050221.
- PEÑA, Javier (2010). *La ciudad sin murallas: Política en clave cosmopolita*. España: El viejo topo.
- PENSKY, Max (2008). *The Ends of Solidarity*. Albany: State University of New York Press.
- PETTIT, Philip (1997/1999). *Republicanism: Una Teoría Sobre La Libertad y El Gobierno*. Barcelona: Paidós.
- POWER, Michael. K. (1998). «Habermas and the counterfactual imagination». En *Habermas on law and democracy: Critical exchanges*, editado por Rosenfeld y A. Arato. California: University of California Press, pp. 207–225.
- WELLMER, Albrecht (1993/1996). *Finales de partida: La modernidad irreconciliable*. Madrid: Cátedra.



MIKEL ARTETA, es profesor de Filosofía del Derecho, Moral y Política en la Universidad de Valencia, España. Doctor en Filosofía Moral y Política por la Universidad de Valencia. Sus líneas de investigaciones están relacionadas con la teoría de la democracia y el nacionalismo, con especial énfasis sobre la teoría discursiva de Jürgen Habermas y, más concretamente, en su propuesta de constitucionalización cosmopolita del derecho internacional. Entre su principales publicaciones cabe destacar su reciente libro *Construcción nacional en Valencia. Claves para entender la estrategia de expansión del nacionalismo en la Comunidad Valenciana* (España: Biblok, 2017). Así mismo ha publicado en artículos y capítulos de libros aparecidos en revistas especializadas y volúmenes colectivos de Europa e Hispanoamérica, como *Revista de Filosofía*, *Contrastes*, *Revista Internacional de Filosofía*, *Eidos*, *Araucaria*, *Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades*, *Cuadernos Hispanoamericanos*, *Claves de Razón práctica* o *Grand Place*.

DIRECCIÓN POSTAL: Departamento de Filosofía del Derecho, Moral y Política. Universidad de Valencia. Campus dels Tarongers, Edificio Departamental Occidental, Avda. dels Tarongers s/n. 46071 Valencia (España). e-mail (✉): mikel.arteta@uv.es

CÓMO CITAR ESTE TRABAJO: MIKEL, Arteta. «¿Una solución habermasiana a la aporía cosmopolita?: de la solidaridad (comunicativa) fina a la solidaridad cosmopolita gruesa». *Disputatio. Philosophical Research Bulletin* 6, n° 7 (2017): pp. 169–198.