

# LA FILOSOFÍA POLÍTICA DE JÜRGEN HABERMAS

GUILLERMO HOYOS VÁSQUEZ  
INSTITUTO PENSAR  
PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA

## Resumen:

El artículo muestra que el desarrollo de la teoría de la acción comunicativa en la obra de Habermas *Faktizität und Geltung* (*Facticidad y validez*) ofrece una interpretación normativa, es decir, filosófica, de la política como democracia y de su articulación en el Estado de derecho.

**Palabras claves:** Habermas; Rawls; democracia; derecho; Kant; liberalismo; moral; política deliberativa.

**Abstract:** *The Political Philosophy of Jürgen Habermas.*

This paper illustrates that the development of the Theory of Communicative Action in the book *Faktizität und Geltung* offers a normative interpretation, i.e. a philosophical interpretation, of politics as democracy and its unfolding in the State of Law.

**Key words:** Habermas; Rawls; democracy; law; Kant; liberalism; morals; deliberative politics.

Una de las últimas intervenciones de Jesús Antonio Bejarano, asesinado el 15 de septiembre de 1999, se intitulaba "Ensanchando el centro: el papel de la sociedad civil en el proceso de paz". Fue su aporte a sendos seminarios, celebrados a finales de 1998 en Madrid sobre *Colombia: democracia y paz* (Monsalve & Domínguez 1999, 27-98) y en la Universidad de los Andes sobre *Los laberintos de la guerra. Utopías e incertidumbres sobre la paz* (Leal 1999, 271-335). Quiero, desde un principio, caracterizar la filosofía política de Jürgen Habermas como una reivindicación del papel de la sociedad civil en la configuración y fortalecimiento del Estado democrático de derecho. Estimo que sus reflexiones pueden aportar a la evaluación crítica de nuestra realidad social para orientar tanto la acción política como la educación para la democracia.

La reflexión filosófica habermasiana sobre el sentido de la política se vincula íntimamente con sus primeros planteamientos acerca de la ética discursiva, así como con los más recientes en *Facticidad y validez: Sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso* (1998), en *Inclusión del otro: Estudios sobre teoría política* (1997) y en *La constelación postnacional: Ensayos políticos*. Estos escritos se ubican en la etapa abierta por el cambio de paradigma, según el cual "el lugar de la razón práctica pasa a ocuparlo la razón comunicativa", lo cual "es algo más que un cambio de etiqueta"

(Habermas 1998, 65). En efecto, las reflexiones de Habermas sobre filosofía moral, política y del derecho no sólo desmienten “la objeción de que la teoría de la acción comunicativa es ciega frente a la realidad de las instituciones, o de que tiene consecuencias anarquistas” (Habermas 1998, 59). Más aun, ante los múltiples y complejos problemas de la sociedad contemporánea, Habermas pretende develar que “las poblaciones parecen exigir aquí más bien más democracia que menos” y mostrar al mismo tiempo que, “bajo el signo de una política completamente secularizada, el Estado de derecho no puede tenerse ni mantenerse sin democracia radical” (Habermas 1998, 61).

Si bien esta presentación se centrará precisamente en esta última etapa, no consideramos inútil el esfuerzo de quienes, apoyados sobre todo en los escritos en torno a *Conocimiento e interés* (1982) -hasta 1970-, buscan “desvelar los contenidos políticos, implícitos y explícitos, en una visión global de su pensamiento”, como lo intenta Ignacio Sotelo en “El pensamiento político de Jürgen Habermas” (Gimbernat 1997, 145). Si en los primeros escritos todavía persiste más el sentido de denuncia de la “Teoría crítica de la sociedad”, en los que nos inspiran aquí se impone el sentido reconstructivo de la “Teoría crítica”. Se trata, en efecto, de una reflexión filosófica que permita reconstruir el sentido de la política, sirviéndose de la teoría de la acción comunicativa, para conferir legitimidad y credibilidad al Estado democrático de derecho.

Una “teoría normativa de la política” (Vallespín 1998, 15) debería poder responder hoy a tres preguntas fundamentales: 1.) ¿Cuál es el punto de acuerdo -según el modelo contractualista de la modernidad- sobre los fundamentos de la asociación política? 2.) Si el acuerdo establece la justicia como equidad a la base de la convivencia social, ¿qué implica esto políticamente con respecto al espacio de lo público? 3.) Y, por último, ¿qué tipo de ciudadanos se pueden comprometer con dicho acuerdo que relaciona al individuo con la comunidad?

Habermas responde a estas tres preguntas con el que él mismo llama “Republicanismo kantiano” (Habermas & Rawls 1998, 180), sugiriendo con ello que su modelo deliberativo y proceduralista de la política surge de la relación entre la tradición republicana, “que se remonta a Aristóteles” (Habermas 1998, 652), y la liberal, de estirpe kantiana. Él parte de la siguiente intuición:

Nadie puede ser libre a costa de la libertad de otros. Porque las personas sólo se individualizan en el camino de la socialización, la libertad de un individuo está vinculada a la libertad de los demás no sólo negativamente, por limitaciones recíprocas. Las delimitaciones justas son más bien el resultado de una autolegislación ejercida colectivamente. En una asociación de libres e iguales todos han de poder entenderse colectivamente como autores de las leyes a las que ellos se sienten ligados individualmente en

tanto que destinatarios de las mismas. (*Ibd.*)

Se trata, pues, del principio kantiano del derecho como garantía para el ejercicio de la libertad de cada uno de los miembros de la sociedad, reconocido como tal por los demás al ser coautor y destinatario de la constitución, en el sentido desarrollado por una teoría discursiva del derecho. “Por ello la llave que garantiza aquí las libertades iguales es el uso político de la razón, institucionalizado jurídicamente en el proceso democrático”. Éste es el sentido emancipador de la política, en íntima relación con el Estado democrático de derecho. Pero la condición para el desarrollo de la política en la modernidad es la independencia del derecho con respecto a la moral, para abrir campo a una génesis política del derecho. Esto implica la relación estrecha entre la autonomía privada de la tradición liberal y la autonomía pública de la tradición republicana: el ciudadano no puede hacer uso de su autonomía pública si no es ya autónomo, así como tampoco puede ejercer su autonomía privada si no le es reconocida públicamente.

Por consiguiente es asunto del proceso democrático definir siempre de nuevo las precarias fronteras entre lo privado y lo público a fin de garantizar a todos los ciudadanos iguales libertades tanto en las formas de la autonomía privada como en las de la autonomía pública. (Habermas & Rawls 1998, 189-91)

Para hacer comprensible esta intuición inicial, vamos a analizar las pretensiones y posibilidades de la política misma de constituir el Estado democrático de derecho, independientemente de la moral. Dado que esto sólo parece posible en determinada concepción de la sociedad civil y de lo público desde las condiciones mismas del actuar comunicativo de los ciudadanos, examinaremos si dicho actuar puede servir a la vez de paradigma de procesos de participación, en el sentido de la así llamada democracia radical, a la raíz del Estado democrático de derecho. No haremos pues otra cosa que considerar si el desarrollo de la teoría de la acción comunicativa nos presta una interpretación normativa, es decir, filosófica, de la política como democracia y de su articulación en el Estado de derecho.

## 1. Moral, derecho y política

Para comprender mejor la propuesta habermasiana, partimos del paradigma kantiano, en el cual el derecho se deduce de la moral, y la política está al servicio de éste. En *La paz perpetua* (1795) Kant afirma que “los principios puros del derecho poseen una verdadera realidad objetiva, o sea, que pueden llevarse a buen fin, y que, en consecuencia,

el pueblo en el Estado y los Estados en sus relaciones con otros Estados, han de comportarse de acuerdo con esos principios, digan lo que digan los políticos empíricos". Esta idea sustantiva de derecho se deduce directamente de la moral, lo que a la vez implica que "a la auténtica política le es imposible dar un solo paso sin haber rendido antes homenaje a la moral", de suerte que si hay alguna "dificultad que no puede solucionar la política, llega la moral y arregla al momento la cuestión" (Kant 1966, 112-3). Pero esto es precisamente lo que no se logra hoy en la convivencia ciudadana. Se requiere, por tanto, de un esquema distinto en las relaciones entre moral, derecho y política. Si para Kant la política es una especie de *ancilla iuris*, al servicio de un derecho que debe garantizar la justicia y cuya fuente es la moral, ha llegado para la política el momento, como también lo preveía el mismo Kant, "en el que brille con todo su esplendor". La concepción comunicativa de la razón práctica desvincula el derecho de la moral, para desarrollar independientemente de ella la política, orientada por el uso ético de la misma razón como fuente del derecho y por ello mismo de la legitimidad del Estado democrático. La convivencia y la acción social ya no es sólo asunto del Estado legitimado por la legalidad, sino sobre todo es la tarea tanto de la política como del derecho consolidado democráticamente.

Con esta concepción de política se busca "sacar del infierno al derecho".<sup>1</sup> En efecto, hasta ahora el derecho parecía ser el privilegio de unos cuantos, de los poderosos, el arma coactiva al servicio del dinero y del poder, en cierto sentido como legitimación del sistema dominante. Esto hace comprensible la desconfianza del ciudadano con respecto al derecho. Frente a esta situación es válido preguntar si es posible volver a acercar el derecho a lo que en la tradición republicana moderna se conoce como la "soberanía popular", es decir, si es posible e inclusive necesario que el derecho sea reconocido por los ciudadanos como su instrumento para la solución de conflictos y para la organización de la cooperación en procura del bien común. Al conservar su sentido positivo, el derecho es "instrumento", expuesto, por tanto, a los riesgos de la racionalidad estratégica, y como tal puede ser manipulado por el poder o el capital para colonizar desde determinados intereses el mundo de la vida de la sociedad civil. Pero, como resultado de la democracia, el derecho también puede ser "correa de transmisión" de los intereses de la solidaridad en conflicto; ese tercer recurso de socialización, para humanizar las otras dos esferas de la sociedad: el mercado y el poder político. Quiere decir esto que si el derecho ha sido utilizado como instrumento de dominación, también puede ser,

<sup>1</sup> Esta es la expresión de Manuel Reyes Mate en la primera reacción a la traducción española de *Facticidad y validez* en *El País* de Madrid, primera semana de abril de 1998.

si se basa en la democracia participativa, instrumento de liberación, no sólo como lo concibió el primer liberalismo como superación del estado de naturaleza, sino en el sentido del republicanismo, como emancipación política.

## 2. La política deliberativa: mediación entre la sociedad civil y el Estado de derecho

Una vez aclarado el sentido de la independencia del derecho con respecto de la moral, queda libre el lugar que debe ocupar la política como fuente de legitimidad del Estado moderno. Comencemos por rescatar el sentido del problema con la ayuda de la pregunta que lleva a John Rawls a proponer el liberalismo político:

¿Cómo es posible que exista por tiempo prolongado una sociedad estable y justa de ciudadanos libres e iguales profundamente divididos por doctrinas razonables, aunque incompatibles, de índole religiosa, filosófica y moral? En otras palabras: ¿cómo es posible que puedan convivir doctrinas omnicomprensivas profundamente opuestas, aunque razonables, y que todas ellas acepten la concepción política de un régimen constitucional? (Rawls 1993, XVIII)

Como es bien sabido, para Rawls la solución se da sólo a partir de un *pluralismo razonable*, en el que las doctrinas omnicomprensivas se reconocen recíprocamente pero deben ser neutralizadas políticamente para lograr un *consenso entrecruzado* sobre aquellos mínimos que fundan la justicia como equidad en el liberalismo político, y no ya en alguno de los metarrelatos, de las morales densas, de las concepciones omnicomprensivas, en las que se originan los procesos de búsqueda de consensos. Estos mínimos conformarían el núcleo de la constitución que se daría en una sociedad para buscar su ordenamiento con base en el derecho. Todo esto sólo es posible si se distingue claramente entre filosofía moral y filosofía política (Rawls 1993, XV), y entre lo no público y las razones públicas que consolidan el núcleo fundamental de este renovado contrato social. Gracias a esta distinción se constituye el sentido de lo político en su especificidad. Pero también esta tajante distinción radicaliza la discontinuidad entre moral y política en el liberalismo, como lo señalan, entre otros, inclusive liberales como Ronald Dworkin en su *Ética privada e igualitarismo político* (1993).

El aguijón del comunitarismo es todavía más incisivo al urgir que se resuelva el dilema contemporáneo entre la concepción republicana y la liberal del Estado de derecho: si continuidad y relación directa entre moral y política, entonces sí fortaleza motivacional e identidad cultural, pero también heteronomía de lo político, relativización del dere-

cho, amenaza de los moralismos y de los particularismos nacionalistas. Si discontinuidad, es decir, independencia del derecho y de la política con respecto de la moral, entonces sí universalismo y neutralidad, pero también frivolidad, funcionalización de la política, positivismo jurídico. Veamos si es posible solucionar el dilema acudiendo a una nueva distinción, ahora entre moral en el sentido kantiano y ética en el sentido aristotélico, de suerte que el derecho y la política no necesiten ya, como en Kant, acudir a una moral de máximos para ganar legitimidad, sino que se constituyan en el seno mismo de la participación ciudadana, en la cual se articula la soberanía popular. Se lograría así una concepción proceduralista del derecho: la reconstrucción de su génesis a partir del poder comunicativo de la sociedad civil lo reactivaría, dependiendo de la participación ciudadana, como garante, en el más extenso y estricto sentido de la palabra, del Estado democrático. Si en el paradigma comunicativo se permitiera todavía la figura de la deducción trascendental, podríamos decir que en lugar de deducir el derecho de la moral, como lo hace Kant, estaríamos deduciendo la democracia del derecho, de forma que la facticidad de la democracia se reconozca como condición de posibilidad de la validez del derecho, es decir, que éste sea derecho legítimo vigente, reconocido como tal por los ciudadanos.

Esto significa que la concepción deliberativa de la política parte de un esquema estructural como el propuesto por Rawls: pluralismo razonable que reconoce las diversas visiones omnicomprendivas del bien y la moral, para poder llegar a un consenso sobre mínimos. La mediación entre estos dos momentos de la sociedad es la que pretende ocupar Habermas con una teoría discursiva de la política, cuya forma reguladora es la democracia participativa.

### **3. Las estructuras comunicativas de la política deliberativa**

La referencia a las relaciones de comunicación en las que se genera poder político y en las que se funda el derecho, nos obliga a explicitar el sentido complejo de la acción comunicativa en el mundo de la vida. Las estructuras comunicativas de la sociedad civil permiten vincular el pluralismo razonable y el consenso, esos dos momentos que interrumpe el liberalismo, como etapas necesarias de un proceso de entendimiento entre los ciudadanos, de participación política y de génesis democrática del derecho. En efecto, en el mundo de la vida como horizonte ilimitado de contextos, nivel hermenéutico de la comunicación, donde comprender otras culturas no me obliga a identificarme con ellas, se tejen las redes de la sociedad civil en el más originario sentido de lo público. El compromiso valorativo, los sentimientos morales y

los conflictos que se expresan en este nivel originario de la comunicación, no sólo no son obstáculo epistemológico (como parece temerlo el liberalismo) para reconocer a otros y respetar sus máximos, para entonces dilucidar aquellos mínimos en lo que deberíamos coincidir para poder convivir. La sensibilidad social que valora, que reivindica, que censura y aprueba, antes que ser obstáculo, es fuerza motivacional necesaria para la participación política (como lo reclama acertadamente el comunitarismo). En este reino de la diferencia, donde en un buen sentido “todo vale”, es necesario, desde el pluralismo razonable, el reconocimiento del otro como diferente y como interlocutor válido, es decir, como quien en igualdad de derechos y desde perspectivas diversas lucha, negocia, argumenta y, en una palabra, participa en favor de concepciones del bien y de la vida que enriquecen la reciprocidad (Rawls 1993, 16), la solidaridad (Habermas 1998, 375) y la cooperación social. El punto de partida para la constitución del Estado de derecho democrático es, sin lugar a dudas, la “inclusión del otro” en una sociedad civil en la que quepan todos con sus diversas concepciones del bien, de la moral y de la vida, con sus dioses y demonios, costumbres y tradiciones.

Un segundo momento de la comunicación, provocado por la multiplicidad de puntos de vista del primero, es decir, por la raíz de los conflictos, es el que puede conducir a acuerdos mínimos con base en razones, motivos y propuestas que compiten en el espacio público en el proceso de formación de la opinión y la voluntad de los ciudadanos. Aquí se despliega en toda su riqueza la política deliberativa: ésta consigue en el mundo de la vida, que también es fuente inagotable de recursos para validar lo “correcto”, lo acertado, lo legítimo y lo normativo, el que tanto los consensos, como los disensos, no sólo tengan la fuerza de convicción propia del discurso, sino *en el mismo acto* el poder ético motivacional propio de la voluntad comprometida con el acuerdo ciudadano no coactivo. La democracia participativa es a la vez vida de la sociedad civil, al reconstruir la solidaridad en actitud pluralista, y procedimiento para llegar libremente a consensos y disensos de relevancia política y constitucional. La democracia participativa se convierte pues en génesis y razón política del derecho con su doble función: solucionar conflictos entre personas y grupos y de éstas y éstos con el Estado (concepción liberal del derecho) y, al mismo tiempo, orientar concertadamente la cooperación ciudadana hacia fines colectivos en busca del bien común (concepción republicana).

Se trata, pues, de una estrategia de la continuidad desde el pluralismo razonable hacia el consenso entrecruzado, que no aspira a superar las diferencias de las diversas concepciones del bien y de la vida. La teoría discursiva de la política y del derecho abre desde un principio la *polis* –en el más estricto sentido de lo público– a la participación

democrática de todos los ciudadanos, en busca tanto de la comprensión de la complejidad y el carácter conflictivo de la sociedad civil, como de acuerdos mínimos que constituyan el Estado social de derecho (Hoyos 1993). Para ello es necesario emancipar el derecho moderno de la moral, para restablecer todo su sentido y legitimidad con base en la política; y esto depende del grado de participación que asegure la democracia de acuerdo con el principio general de toda normatividad, no sólo moral, sino también jurídica:

Sólo son válidas aquellas normas de acción con las que pudieran estar de acuerdo como participantes en discursos racionales todos aquellos que de alguna forma pudieran ser afectados por dichas normas. (Habermas 1998, 172)

Con esta especie de “sustitución” de la moral por la participación democrática en el ámbito de lo ético-político, se logra reconstruir la complementariedad entre posiciones extremas que parecerían irreconciliables: “las libertades de los antiguos” para el ejercicio de los derechos políticos de participación se consolidan como derechos humanos, en la forma renovada de “las libertades de los modernos”, gracias al reconocimiento mutuo de ciudadanos libres e iguales en procura de una sociedad justa con instituciones democráticas. O lo que es lo mismo: los derechos humanos del liberalismo sólo adquieren validez y relevancia en su ejercicio político público en la sociedad civil, ámbito de la soberanía popular. Esto permite articular la dialéctica entre “autonomía pública”, propia de la participación política, y “autonomía privada”, origen de las libertades individuales. Al reconciliarse en dicha dialéctica la “soberanía popular” y los “derechos civiles” de las personas, van alcanzando su cometido en la historia las luchas por los derechos humanos y se van consolidando constitucionalmente con base en movimientos sociales que abren el espacio público a la participación de todos los asociados. En este ámbito también los derechos antes que bienes son recursos y competencias, como lo deberían ser los derechos socioeconómicos. Además, desde esta concepción participativa de los derechos, el multiculturalismo deja de ser un problema para convertirse en fuente de recursos cognitivos y motivacionales que animan la lucha democrática. Se rompe entonces la discontinuidad entre ideales de vida, propios del paradigma comunitarista, y procedimientos políticos conducentes a determinados acuerdos con fuerza jurídica vinculante: son ciudadanos de carne y hueso, con sus necesidades de toda índole, metidos en conflictos más o menos graves, con sus diversos dioses y demonios, los que llegan gracias a su actividad pública a posibles consensos sobre mínimos que pueden adquirir forma jurídica.

Pero sobre todo la concepción deliberativa de la política inspirada en un sentido radical de democracia permite articular políticamente



la exigencia de democracia directa de la "tradición republicana" con la de sólo representación del "liberalismo". El "poder comunicativo" que se genera ético-políticamente en la sociedad civil, cuya caja de resonancia es la opinión pública, dinamiza la participación política, orientada por la necesidad de llegar a acuerdos que permitan solucionar los conflictos y buscar programas de cooperación en los asuntos relevantes para el bien común; la constitución y el derecho garantizan las soluciones de conflictos como lo sostiene el liberalismo político y convocan para las tareas comunes como lo proclama la tradición republicana.

#### 4. La normatividad democrática de la política

¿Hasta dónde llega el sentido de "democracia"? Según Habermas en *Facticidad y validez*, el principio de la democracia es la posibilidad de que todos los comprometidos en el Estado de derecho puedan reconocer libremente como válidas las normas que lo constituyen. Esto significa que hay un reconocimiento "cognitivo" de la rectitud de las normas. Pero esto no siempre es posible. La democracia queda, pues, entre la posibilidad de acuerdos sustantivos sobre asuntos fundamentales (constitucionales) y desacuerdos sobre asuntos eventualmente también relevantes. De estos se dice que se decide democráticamente por la "regla de la mayoría". Pero ésta indica, precisamente, que hay perdedores que no habrán sido convencidos por los mejores argumentos, sino vencidos por mayorías. Inclusive entre los ciudadanos se cree que en esto consiste la democracia: en que se opte por la decisión de la mayoría, y punto. Y esto provoca no pocas veces que la democracia y el derecho no gocen de buena fama.

Sin embargo, parece que antes de esto la democracia debe buscar una "acomodación mutua", un acercamiento mutuo, una comprensión recíproca, inclusive para que se acepte la ley de la mayoría como momento límite de la democracia participativa (Krawietz & Preyer 1996, 329 y 461). La ventaja de una concepción comunicativa como profundización y democratización de la democracia, en el sentido expuesto, es que se puede aspirar a acuerdos sustantivos mínimos, sin que el hecho de no alcanzarlos signifique la imposibilidad del acuerdo sobre la democracia misma como forma de ordenar el Estado de derecho. Si esto sólo es posible en ciertos casos con la regla de la mayoría, e inclusive con la negociación y el compromiso, habría que tomar estas formas de acuerdo también como productos del proceso de democracia participativa; pero entonces hay que estar especialmente alerta a que se cumplan las formalidades que defienden a los ciudadanos del peligro de la manipulación. La democracia es, entonces, más que regla de la mayoría, pero ésta ayuda a fortalecerla. Esto nos lleva a analizar con más cuidado el sentido fundamental de la

democracia participativa.

Habermas entiende por "democracia radical" la que surge desde la sociedad civil, expresa sus necesidades e intereses, genera opinión, influye, motiva a la participación en las formas convencionales de hacer política y dinamiza las no convencionales. Esto explica por qué para una democracia participativa que pretenda conferir legitimidad al Estado de derecho es absolutamente indispensable una sociedad civil compleja y multicultural en íntima relación con un sentido vigoroso y crítico de lo público, como se consigna expresamente al final de *Facticidad y validez* (cap. IX). Allí Habermas sugiere formas institucionales y no institucionales de hacer política y de producir derecho, todas ellas articuladas como "poder comunicativo" en procesos de participación: elementos plebiscitarios en la constitución, consultas populares, democratización de los partidos, oposición extraparlamentaria, etc.; al mismo tiempo cierta constitucionalización de los medios, para que, independientes de élites políticas o económicas, aseguren la libertad comunicativa de los ciudadanos para la formación de la opinión pública.

En un paradigma procedimental del derecho se presenta la opinión pública política no sólo como antesala del complejo parlamentario, sino como la periferia que impulsa y *encierra* el centro mismo de lo político: el público influye con un presupuesto de razones normativas, sin pretensión de conquista, en todas las órbitas del sistema político. (Habermas 1998, 528-9)

Un caso paradigmático, sobre todo desde la perspectiva nuestra, es el de la desobediencia civil (Habermas 1998, 464-6): se trata de actos de violación de lo establecido (protesta ciudadana, movimientos sociales, toma de tierras, etc.) para exigir de los que gobiernan que revisen la legislación, y para apelar al sentido de justicia del público. En estos casos se manifiesta la conciencia de la sociedad sobre su poder para presionar al Estado, de suerte que solucione los conflictos de acuerdo con principios constitucionales y morales. Se tiene por tanto una concepción dinámica de la constitución como un proyecto nunca terminado y siempre dependiente del poder democrático: es un dispositivo de aprendizaje de solución concertada de aquellos conflictos que nos hemos acostumbrado inveteradamente a manejar con violencia, y de cooperación social para abordar aquellas tareas que no pueden realizarse exitosamente sin ésta. Es, por tanto, de competencia de los ciudadanos poder evaluar y reformar una constitución, que antes que todo es carta de navegación para vincularse a aquellos proyectos y programas que fomenten la concepción del bien de los ciudadanos.

Si se da todo el peso a la democracia participativa, no sólo para solucionar el problema de las diferencias culturales, sino sobre todo el

de las desigualdades sociales y económicas, hay que desarrollar una pedagogía de la comunicación y una comprensión fuerte de lo público. Pero entonces es necesario que las formas no convencionales de participación no sean demonizadas, como ocurre no pocas veces, cuando el sentido de la democracia participativa no está lo suficientemente desarrollado en toda su complejidad. El derecho de asociarse y manifestarse públicamente está a veces sujeto a los excesos y suspicacias de las autoridades.

Aquí cabe preguntar por los límites entre la desobediencia civil y las diversas formas de violencia. ¿En qué momento la participación pierde su sentido democrático para convertirse en puro instrumento? La desobediencia civil y la insurrección pueden llegar a justificarse no sólo por su destino final para implantar pedagogías y soluciones democráticas, sino por su compromiso con el “poder comunicativo”, como única fuente de legitimidad de todo poder político y jurídico. Puede ser necesario violentar su restauración, pero sin renunciar a la participación democrática. En este sentido, cuando se habla de diálogos de paz, no es sólo porque con ellos se llegue a acuerdos sobre algo sino, sobre todo porque quienes dialogan para restablecer la convivencia se comprometen con la sustancia de la democracia y la posibilidad del Estado de derecho: lo público y la comunicación.

Conservar un sentido comunicativo fuerte de lo público como paradigma de la democracia participativa, aun en medio de las armas, tiene su importancia en ambas direcciones: señala que el autoritarismo y la corrupción cierran el espacio de la participación de la misma forma que la violencia, al cancelar todo espacio para la imaginación política y toda posibilidad de recuperar credibilidad para la democracia. No sólo la violencia cierra el espacio del diálogo y del entendimiento, sino que el mismo rechazo al diálogo, aun en medio de las armas, cancela toda posibilidad de construir una sociedad pluralista, en la que la inclusión del otro signifique que allí pueden vivir todos, respetando las diferencias de toda índole. De la construcción de esta sociedad son responsables no sólo los llamados “poderes establecidos”, sino quienes los combaten para buscar el cambio. Unos y otros no pueden pensar sólo en sí mismos, puesto que es la sociedad civil la que les exige dialogar con ella misma acerca de un país en el que quepan todos. Evadir dicha responsabilidad priva a unos y a otros de legitimidad ante todos los que tienen derecho como ciudadanos a autoincluirse en un proyecto de Estado social de derecho democrático.

## 5. Conclusión

Para terminar, quisiera resumir muy brevemente los puntos principales de la propuesta de filosofía política de Jürgen Habermas:

El tejido comunicativo de la sociedad civil y el sentido también comunicativo de lo público, exigen profundizar en las estructuras de la comunicación: en un primer momento, lugar del pluralismo, de la expresión de los conflictos, de la comprensión y reconocimiento del otro; en uno segundo, poder comunicativo de la política deliberativa para buscar acuerdos políticos, constitucionales y jurídicos. La política deliberativa, al relacionar formas convencionales y no convencionales de participación en busca de las bases del Estado de derecho, es democracia participativa. En este proceso se consigue la relación estrecha y necesaria entre política y derecho como correlación entre democracia participativa y Estado social de derecho democrático. En el mismo proceso se constituye el ciudadano a partir del entrelazamiento entre autonomía privada (tradicción liberal) y autonomía pública (tradicción republicana).

En este ciudadano, Habermas deposita, en última instancia, todo el poder transformador de la política. En su debate acerca de la función de la filosofía tanto con Rawls como con Apel, Habermas les critica a ambos el hecho de conservar todavía para la filosofía funciones vanguardistas de protagonismo, puesto que sus propuestas morales y políticas parecen estar completas, ser las indicadas y ser suficientes para que el mundo esté en orden. Pero precisamente este dogmatismo, desde el punto de vista del filósofo, reduce las posibilidades de los ciudadanos, quienes son los que deben obrar moralmente y asumir democráticamente la solución de los problemas de la sociedad actual:

Detrás del político solitario que tiene Apel ante sus ojos, se esconde el rey filósofo que quiere poner el mundo en orden, en ningún caso el ciudadano de una sociedad democrática. (Habermas 1991, 197)

Tampoco Rawls se libra del "peligro de un paternalismo filosófico que amenaza desde una teoría que entrega listo a los ciudadanos el diseño completo de una sociedad bien ordenada", al no tener en cuenta como "alternativa, el que un proceduralismo desarrollado consecuentemente podría quitarle el dramatismo al asunto del tutelaje filosófico". La respuesta de Habermas al protagonismo y al paternalismo del rey filósofo es enfática: "No es el filósofo, son los ciudadanos los que deben tener la última palabra" (Habermas & Rawls 1998, 172).

### Bibliografía

- Dworkin, R. (1993). *Ética privada e igualitarismo político*. Barcelona: Paidós.
- Gimbernát, J.A. (ed.) (1997). *La filosofía moral y política de Jürgen Habermas*. Madrid: Biblioteca Nueva.

- Habermas, J. (1982). *Conocimiento e interés*. Madrid: Taurus.
- (1991). *Erläuterungen zur Diskursethik*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- (1997). *Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- (1998). *Facticidad y validez: Sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso*. Madrid: Trotta.
- (1998a). *Die postnationale Konstellation: Politische Essays*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Habermas, J. & Rawls, J. (1998). *Debate sobre el liberalismo político*. Barcelona: Paidós.
- Hoyos, G. (1993). "Ética discursiva, derecho y democracia". En: *Análisis político* 20. Bogotá: Universidad Nacional, 5-19.
- Kant, I. (1966). *La paz perpetua*. Madrid: Aguilar.
- Krawietz, W. & Preyer, G. (eds.) (1996). *Rechtstheorie. Habermas-Sonderheft: System der Rechte, demokratischer Rechtsstaat und Diskurstheorie des Rechts nach Jürgen Habermas*. Berlin.
- Leal, F. (ed.) (1999). *Los laberintos de la guerra. Utopías e incertidumbres sobre la paz*. Bogotá: Tercer Mundo - Uniandes.
- Monsalve, A. & Domínguez, E. (eds.) (1999). *Colombia: democracia y paz*. Medellín: Pontificia Universidad Bolivariana.
- Rawls, J. (1993). *Political Liberalism*. New York: Columbia UP.
- Vallespín, F. (1998). "Introducción". En: Habermas & Rawls 1998.