

Bellum versus agora

JORGE ÁLVAREZ YÁGÜEZ

Universidad Complutense, Madrid

En las páginas que siguen vamos a mostrar dos formas de pensamiento político inevitablemente presentes en el debate actual, radicalmente contrapuestas y temporalmente distantes; nos referimos a Carl Schmitt y Jürgen Habermas. Ambas podrían situarse, respectivamente, en conexión con dos modelos insolapables, los que denominaremos simplificadamente modelo de la guerra y modelo del ágora. Bien entendido que ninguno de ambos pensadores absorben todos los rasgos que los modelos pueden adquirir, y que cabría encontrar otras variantes, se nos ocurre que un primer Foucault lo sería del de la guerra y Arendt del ágora, por citar algún otro caso. En la confrontación de ambos modelos se entrecruzan múltiples ejes del debate teórico: ilustración y crítica de la ilustración, positividad y negatividad, confianza y desconfianza en la razón, normativismo y antinormativismo... En la confrontación de ambas perspectivas se ha jugado y se juega la médula de la reflexión sobre lo político.

Partimos de la idea de que lo político es un determinado modo de actuar que resulta de la divergencia grupal en la que se escinde una sociedad y que se orienta al establecimiento de un orden estable o, para decirlo con G. Bueno, una «*eutaxia*».¹ La reflexión política debe saber captar todos los procesos o mecanismos que modelan ese orden: influencias, coacciones, fuerzas, consensos, violencias...; debe saber captar las diversas formas del *poder*. Sin que ello signifique que ambos conceptos, poder y política, se solapen; no todo poder es político. Pero éste sería tan sólo un eje en torno al que girase lo político. El poder al fin circula o atraviesa sujetos, éstos median y son mediados por aquél, intentan acceder a él, lo ejercen sobre otros y por medio de otros, etc. Por ello un segundo eje en la consideración de lo político debe tomar como objeto central la noción de *sujeto*. Además, todo poder político requiere de alguna justificación en la medida en que aspira a la estabilidad; de aquí el lazo indisoluble entre poder y palabra. Como ha mostrado Weber, un orden es excesivamente frágil si no se cimenta sobre la convicción de que representa un modelo que debe ser seguido, esto es, detenta una legitimidad. La instauración de ésta en lo que respecta al menos a las sociedades modernas, pone en juego una especial relación del poder con lo que Foucault denominaba juegos de verdad. Pues bien, en torno a estos tres ejes (poder, sujeto y verdad), que a nuestro modo de ver configurarían lo que siguiendo los trabajos foucaultianos denominaríamos razón política, intentaremos una exposición de los dos modelos políticos propuestos.

1. El modelo de la guerra: Carl Schmitt

1.1. *Lo político. El poder*

Como corresponde a un modelo bélico Carl Schmitt sitúa en el centro de su concepción de la política el conflicto, la escisión, la confrontación. En este sentido transita la senda weberiana, pero a diferencia del sociólogo alemán comprende la materia histórica bajo unas formas categoriales dictadas por su filosofía existencialista, que doblada por un acendrado catolicismo amenazan constantemente con disolver lo histórico en una difusa temporalidad de tonos míticos. En efecto, para Schmitt la situación política es, ante todo, una situación existencial determinada categorialmente por la relación amigo-enemigo. Se trata de una distinción específica, tal como la polaridad bien-mal lo es de lo ético o la de bello-feo de lo estético. Es una distinción autónoma, irreductible a cualquier otra. No puede, pues, retrotraerse a ningún fundamento moral, definirse en función de ningún criterio de justicia. Se coloca en un plano libre de toda normatividad. El enemigo no viene definido por su maldad o injusticia, como tampoco por su rivalidad económica o discrepancia ideológica. En estos últimos casos, no nos hallaríamos ante un real enemigo sino ante un mero «competidor» o «interlocutor», a la manera como concibe la oposición el liberalismo. El enemigo se define en un plano óntico, «es simplemente el otro, el extraño, y para determinar su esencia basta con que sea existencialmente distinto y extraño en un sentido particularmente intensivo». Al enemigo se le combate porque representa «la negación del propio modo de existencia».² Que constituya el contenido de su otredad es algo que puede variar históricamente. Cualquier dimensión (moral, religiosa, económica, etc.) puede convertirse en política si alcanza la suficiente intensidad para definir una alteridad, esto es, logra la agrupación que contrapone a amigos y enemigos.

No es posible un antagonismo mayor que el político por cuanto está esencialmente referido a la posibilidad de la muerte, de la aniquilación física del otro. No quiere decir esto que la relación política sea equiparable a la relación bélica, sino que ésta como posibilidad sea constitutiva de aquella. La guerra es, en este sentido, constitutiva de lo político, no mero instrumento de lo político como pareciera derivarse de la conocida afirmación de Clausewitz, «la guerra no es sino la prosecución de la política por otros medios».

Schmitt evita expresamente la identificación o reducción de lo político al Estado aun cuando, de arriba abajo, todo su pensamiento sería inconcebible sin el lugar central que esta categoría ocupa en él. Lo político hace referencia primordial al Estado allí donde éste en cuanto organización de la unidad de un pueblo es quien determina el enemigo, quien, en consecuencia, detenta el *ius belli*. El Estado como asociación recibe su carácter político precisamente de su capacidad de aglutinamiento, de expresión de la unidad

de un pueblo frente a sus enemigos. Por ello el concepto de Estado presupone el de lo político pero no a la inversa. El Estado no es sino una forma histórica de la unidad política. El concepto de unidad es clave, correlativo de la contraposición amigo-enemigo. La oposición dialécticamente constituye las unidades, pero a la vez responde a un modo de ser previamente dado. La dialéctica schmittiana está recorrida por un expresivismo en el que el concepto de *identidad* acaba imponiéndose. En efecto, el Estado no es sino expresión de la singularidad de un pueblo, es el estatus de la unidad política de un pueblo, el estatus por antonomasia. Tal unidad remite, pues, a una identidad. Esto se mostraría claramente, según Schmitt, en la concepción democrática. En ella se trata de una igualdad sustancial, no procedimental o formal, que puede residir en cualidades físicas o morales o en la pertenencia a una misma nación, etc. «Democracia es una forma política que corresponde al principio de identidad (quiere decirse identidad del pueblo en su existencia concreta consigo mismo como unidad política concreta)».³

El expresivismo que envuelve el concepto de Estado alcanza igualmente a la teoría schmittiana del derecho. Frente al positivismo reinante en el pensamiento jurídico alemán y en particular frente al formalismo de un Kelsen que en el fondo orillarían la cuestión decisiva de la genealogía de la ley, el momento constituyente, opone Schmitt su pensamiento del orden concreto. La ley no contiene en sí el poder, no introduce por sí misma un orden, por el contrario emana de él, «el nomos ha de ser pensado como un orden concreto de vida y de comunidad». Al igual que con respecto al normativismo, también quiere Schmitt en este punto distanciarse de un decisionismo extremo, «la pura decisión, sin más, queda a su vez limitada e incorporada en una idea de orden».⁴ En su obra *El nomos de la Tierra* desarrolla este planteamiento. Siguiendo su derivación etimológica el término *nomos* es puesto en relación antes que con la ley con la posesión de la tierra cuya medida interna marcaría la génesis del futuro poder político.⁵

Toda la crítica de Schmitt al normativismo, a la concepción formalista del derecho está motivada por su convicción de que esquivaba la cuestión del poder y malentendiendo, por ello, el problema de la soberanía. El modelo bélico siempre se ha caracterizado por evitar la ubicación del poder en el plano de la ley. El normativismo concreta el Estado en un sistema de normas, lo confunde con el orden jurídico: «No es el Estado sino el derecho quien ha de tener el poder».⁶ La instancia máxima es el propio sistema de normas, la validez de una norma remite a otra. El objetivismo de esta concepción busca eliminar todo residuo personal, la irrupción de un sujeto; trata de suprimir todo mandato, a cuyo carácter particular se le opone la generalidad de la norma; *lex* se opone a *rex*.

Para el decisionismo schmittiano el Estado está por encima de la validez de la norma. Ésta tiene, en definitiva, su origen en un momento de excepción y surge de una decisión. En ello reside precisamente la soberanía, «soberano es

quien decide en la situación de excepción». El derecho sirve siempre a una situación normal que debe ser generada, todo derecho es «derecho de situación».⁷ El derecho no emana de sí mismo, la autoridad no necesita de un derecho para crear derecho.

Lo que aquí está en juego en todo momento es la cuestión del poder, y con ello lo político mismo. Ambos términos, poder-política están íntimamente ligados. Los tres conceptos arriba mencionados, soberanía, decisión y excepción, acotan ese vínculo. Lo político, como ha quedado dicho, entraña, en última instancia, el caso excepcional de la guerra; la acción política aparece en estado puro en el momento de discontinuidad, no normal, que queda fuera de la calculabilidad y previsión de la norma, que ya no puede ser reglado; justamente en el conflicto, en el hueco que queda abierto en el plano de las normas. Aparece en la forma de *la decisión*, que tal como es concebida por Schmitt ya no es efecto de regla alguna, en todo caso la regla es su efecto. Ése es igualmente el momento de la soberanía. La exclusión de la excepción como categoría en la concepción normativista del derecho, su pretensión de reducir la decisión a la continuidad de la regla, la resistencia de Kelsen al concepto de soberanía, y su intento de plegar todas las dimensiones del Estado a lo jurídico, son coherentes intentos a ojos de Schmitt de disolución de lo propiamente político. Ante el «imperio de la ley», característico del Estado de derecho, lo político se desvanece. «La dificultad estriba aquí en que el Estado burgués de derecho parte de la idea de que el ejercicio todo de todo el poder estatal puede ser comprendido y delimitado sin residuo en leyes escritas, con lo que ya no cabe ninguna conducta política de ningún sujeto —sea el Monarca absoluto, sea el pueblo políticamente consciente—; ya no cabe una soberanía».⁸

La categoría schmittiana de poder se dibuja, pues, siempre en negativo, en las fallas del orden categorial propio de la racionalidad; el poder es «lo completamente otro».⁹ Su naturaleza se opone a la del derecho. Su momento es el de la discontinuidad, de la contingencia, del acontecimiento, de la decisión, de la excepción, de lo incondicional e infundamentado... no como corresponde a la naturaleza de la ley, el de la necesidad, regularidad, previsibilidad, generalidad, justificación... El poder escapa a este orden de racionalidad, está más del lado de la *voluntas* que de la *ratio*, de la *auctoritas* más que del de la *veritas*, del *rex* que de la *lex*... Schmitt piensa el poder en contraposición al derecho... y sin embargo su pensamiento no deja de estar teñido de juridicismo como atestigua la centralidad de la cuestión de la soberanía, la pregunta por el *quis iuducabit*, por el sujeto del poder, etc. La naturaleza de este poder, por otra parte, no parece ser otra que la de la violencia, en definitiva, la facultad de permitir la vida o dar la muerte. No en vano consideraba a Hobbes «el mayor pensador político».¹⁰

1.2. *Sujeto*

Referente al lado antropológico de la concepción schmittiana del sujeto político tan sólo una pequeña anotación. Una concepción de lo político dominada por la idea de un enemigo excluiría necesariamente según Schmitt todo optimismo antropológico; no es posible, desde esta óptica, el *homo homini homo*,¹¹ «todas las teorías políticas propiamente dichas presuponen que el hombre es “malo”, y lo consideran como un ser no sólo problemático sino “peligroso”». Los presupuestos del pensamiento político auténtico vendrían a coincidir con los de la verdadera teología. «Un teólogo dejaría de serlo si dejase de tener al hombre por pecaminoso y precisado de redención». De aquí la crítica tanto de la desustancialización del pensamiento político, representada por ejemplo por el liberalismo, como del desvirtuamiento de la teología en «mera moral normativa o pedagogía». ¹² Ya su admirado Donoso Cortés unía ambos destinos al vislumbrar en la desaparición del pensamiento teológico en el medio de una vida ingravida y aproblemática, la desaparición de la decisión definitiva de lo político.¹³

Más allá de este nivel antropológico, observamos el mismo rechazo de la concepción liberal del sujeto. Para Schmitt el sujeto político es siempre colectivo. El individuo con su diversidad de intereses nunca puede dar origen a una verdadera unidad política, tan sólo a una idea de Estado como negociación o compromiso. El mismo Hobbes no escapa al liberalismo al pensar en una situación de confrontaciones individuales en el Estado del que emergería la organización política. A diferencia de ello Schmitt piensa en una confrontación de comunidades. El único pluralismo político que admite es el de Estados no el de individuos. El pensamiento atomista liberal es profundamente apolítico, desconfía de toda acción política y de la organización política por excelencia, el Estado, cuyo poder se ve obligado a limitar, mediante la división de poderes y el reconocimiento de unos derechos fundamentales en aras de la protección de una esfera ilimitada de libertad individual. Si la posibilidad de la guerra es consustancial a lo político, el Estado debe poder exigir al individuo el sacrificio de la propia vida, algo imposible de fundamentar desde la óptica de un pensamiento que sacraliza la esfera de actuación del individuo.

El universalismo individualista del pensamiento liberal se le antoja a Schmitt vacío. El sujeto que supone consistiría en una mera abstracción, obedecería a la idea de un yo sin entorno, no inscrito en una comunidad o nación históricamente diferenciada. Tal crítica evoca los reproches de la filosofía hegeliana al sujeto moral kantiano..., o la crítica comunitarista del mismo atomismo liberal. La idea de humanidad que iguala a todos los individuos en sus derechos básicos no sólo supondría la desaparición de lo político, y en realidad la mistificación de lo que para Schmitt es la condición existencial humana, sino que en la práctica se convertiría en instrumento ideológico de un gobierno para emprender una guerra en nombre de la humanidad, lo que conllevaría guerras

totales, criminalizadoras del enemigo. Esta «moralización» de la guerra haría que el enemigo perdiese su carácter humano, y, en consecuencia, desapareciera todo freno a su destrucción total.¹⁴

El enfoque schmittiano es decididamente holista y antiuniversalista. El sujeto político es una comunidad particular, un pueblo singularizado en su identidad, (origen, tradiciones, lengua, historia...) en un «modo de ser»; «ethnos» más que «demos». Así puede oponer la igualdad «democrática», de los pertenecientes al mismo pueblo o nación, a la cosmopolita igualdad liberal. «La igualdad democrática es, en esencia, homogeneidad, y, por cierto, homogeneidad del pueblo. El concepto central de la Democracia es *Pueblo*, y no *Humanidad*».¹⁵ Como ocurre con el concepto rousseauiano de *Volonté générale*, opuesto a simple *volonté de tous*, la unidad política queda hipostasiada. No hay aquí dialéctica entre individuo y grupo. Las unidades suprapersonales no son moldeadas por los individuos, su relación con ellas es más de *pertenencia* que de *participación*. El sujeto político se da ya preconstituido. El concepto de una auténtica formación de la voluntad no tiene cabida. La homogeneidad del pueblo posibilita la expresión unitaria de su voluntad, posibilita como Rousseau quería una elaboración de las leyes *sans discussion*. La discusión estaría asociada, según la interpretación schmittiana, al parlamentarismo liberal, que además de convertirla en comercio y negociación de intereses más que plural confrontación de razones en busca de una verdad, como cierto racionalismo pretendía, retarda, cuando no suspende, la decisión. Al respecto el acendrado antidiscursivismo de Schmitt evoca sin disimulado entusiasmo otras posiciones como la revolucionaria de un Georges Sorel, quien, apoyado en el vitalismo bergsonian, combatía el cobarde intelectualismo burgués, conducente, a su modo de ver, a un relativismo imposibilitador de la violencia creadora, fiel al instinto, a la infalibilidad de lo vital...; o posiciones conservadoras como las de su siempre presente Donoso Cortés, fustigador de la «clase discutidora» encarnada en la burguesía liberal, cuya religión era el discurso y la libertad de prensa. Tal fe en la discusión, la «conversación eterna» de los románticos, sólo servía al aplazamiento eterno de la decisión. Ante la opción entre Cristo o Barrabás la decisión se disipa en la propuesta parlamentaria de una comisión investigadora.¹⁶

Para Schmitt la actividad específica de un sujeto así ya dado no es más que la plebiscitaria, expresada en un unánime sí o no, no la que el ciudadano individual pueda expresar a través del sufragio secreto, pues éste pliega a aquél al ámbito apolítico de lo privado. El voto secreto correspondería al principio liberal, no al democrático. Schmitt desliga de esta manera ese momento del voto de toda posible formación pública de la voluntad. El sujeto político sólo aparece en el medio público y de forma no reflexiva. «Sólo el pueblo verdaderamente reunido es pueblo, y sólo el pueblo verdaderamente reunido puede hacer lo que específicamente corresponde a la actividad de ese pueblo: puede *aclamar*». La separación constante de la concepción democrática de la liberal le

permite el allegamiento de la primera al nazismo. La raíz común se hallaría en el antiliberalismo entrañado en la homogeneidad del sujeto político.¹⁷

1.3. *Mito*

El entero pensamiento político de Schmitt constituye una respuesta al proceso de secularización, de *Entzauberung* (Weber), del mundo occidental, que él valora tan negativamente, y como tantos pensadores centroeuropeos, de Nietzsche a Heidegger y Adorno pasando por Weber, Hofmannsthal o Musil entre otros, teme por sus consecuencias, especialmente por su abocamiento a un mundo cansado y decadente, epidérmico, sin Dios ni diablo, de mero *entertainment*, mundo de técnicos y economistas al que se dio paso con el mandato *silete theologi*. Este jurista católico reacciona tratando de salvar lo que aún queda de sagrado, de incondicional, irreductible al positivismo impío de las categorías de la racionalidad moderna: el poder, lo político. Por esta senda otros le habrían precedido: Donoso y De Maistre, desde luego, pero también Maquiavelo y Hobbes. Estos últimos, si bien impulsan ese proceso secularizador, habrían sabido poner a recaudo del mismo la idea central de autoridad; en un contexto de fin de la era teológica habrían logrado salvar de su destrucción el valor del poder.

El racionalismo ilustrado habría sustituido la escatología teológica por una filosofía de la historia que Schmitt rechaza. No cabe ya encontrar ninguna linealidad o razón en el proceso histórico, éste no se somete a ley alguna, la contingencia lo domina todo, algo especialmente constitutivo del ámbito político, marcado, como queda dicho, por la excepción y el conflicto no subsumible en ley general. Schmitt contesta el naturalismo ilustrado: el campo de la historia no está sometido a la necesidad y repetición características de las ciencias naturales. Se ha pretendido excluir la excepción tal como en la metafísica deísta el milagro, y de ese modo el pensamiento moderno se incapacita para comprender la singularidad del acontecimiento histórico, y, con ello, lo político mismo y sus conceptos centrales: soberanía, estado de excepción, decisión, etc. Subyace a la idea moderna de Estado de derecho, con su concepción del carácter general de la ley, para la que no puede haber excepción, toda una metafísica naturalista en que la ley jurídica viene a ser trasunto de la ley natural. Frente a ello, Schmitt construye una metafísica de la excepción, de confesados ecos kierkegaardianos, y en la que resuena también la abundante literatura de la época acerca del instante.¹⁸ La excepción en sí opaca al intento cognoscitivo de la ley, es por el contrario iluminadora de ésta, de lo subyacente a toda normalidad, «pone al descubierto el núcleo de las cosas»: la excepcionalidad de la guerra nos revela la esencia de lo político; la esencia y existencia de la soberanía.

Frente al racionalismo ilustrado Schmitt encuentra su apoyo en una «filosofía de la vida» que ubica en la excepción «el momento de las veras»,¹⁹ un poder revelador superior al de la regla generalizadora. «Lo normal nada prueba,

la excepción lo prueba todo; no sólo confirma la regla, la regla vive solamente de la excepción. En la excepción la fuerza de la vida real rompe la costra de una mecánica solidificada en la repetición». El problema en Schmitt es que una vez distanciada la excepción de las categorías de la racionalidad quedamos sin resorte alguno para su comprensión; la excepción, en definitiva, se explica «a sí misma».²⁰

Schmitt encuentra nietzscheanamente un talante vital determinado tras la confianza en una forma concreta de conocimiento: el racionalismo movido por su deseo de seguridad, de ausencia de conflicto, de estabilidad, y entendimiento, ubica el lugar de la verdad en la repetición, en lo legaliforme. El concepto racionalista de verdad surge en un contexto de superación de las guerras de religión, en un momento en que el «centro de gravedad» de la vida giraba en torno a lo teológico; y quedará marcado por esa búsqueda de un espacio despolitizado, neutral y de acuerdo.²¹ Como no podía ser menos en un modelo bélico, la verdad en ningún caso puede sobrevolar en un plano atemporal y universalista los conflictos históricos. Lo político en cuanto condición existencial del hombre afecta también a sus formulaciones de verdad; no cabe una instancia por encima de los contendientes, su conocimiento no puede ser sino perspectiva. La propuesta de una verdad objetiva y universal sólo aparece movida por la ilusión de una pacificación definitiva.

El problema de la excepción retorna en la génesis de la decisión, dispuesta a la escucha de la situación excepcional. Schmitt concibe la decisión de una forma antidiscursiva de modo que no sabemos cómo puede responder a una situación de excepción; la decisión se liga a una voluntad que, a su vez, es interpretada, como vimos, de manera homogénea, como algo unitario. A diferencia de Aristóteles que interpretaba la decisión como elección articulada a la deliberación, que hacía por tanto a aquella algo racional, Schmitt opta por una estricta separación de ambos elementos, hace constante hincapié en el hiato que la decisión introduce respecto de la norma, en su no derivabilidad de aquella, en que su fuerza no puede resultar de intento fundamentador alguno. «La decisión es instantáneamente independiente de la fundamentación argumentativa y contiene un valor propio [...] La decisión, normativamente considerada nace de la nada». Ninguna validez racional cabe en la génesis de la decisión; al fin, como gustaba de repetir, citando a Hobbes, «Auctoritas, non veritas facit legem».²² De este modo puede rechazar todo intento de una formación discursiva de la voluntad. La introducción racionalista del elemento verdad en el medio político sólo podría conducir o bien a una «dictadura educativa» que habría de preparar al pueblo para la situación en la que se diesen las condiciones generadoras de una auténtica discusión, o bien a la ilusión liberal de un parlamento, sede de la verdad, en el que se confrontan las distintas perspectivas. El parlamentarismo querría oponer la *veritas* de la ley a la *auctoritas* del mandato; pretende en el fondo que la discusión sustituya la fuerza, el derecho reabsorba el poder, cuan-

do, en realidad, la ley no remite a la ley sino a la decisión que la origina; el momento del poder es irreductible. Schmitt prefiere el realismo hobbesiano para sacarnos de los engaños normativistas, «importa esencialmente la autoridad y no, como en el Estado de Derecho de la Ley, la verdad y la justicia».²³

Planteadas así las cosas, ¿en qué puede radicar la legitimidad de una decisión, *id est*, de la acción política? La cuestión es más acuciante si tenemos en cuenta que Schmitt sitúa lo político en un plano ontológico estrictamente anormativo; como la categoría de vida en Nietzsche, se trata aquí de algo que no puede ser medido por norma alguna toda vez que lo político constituye un modo de existencia en que la vida se pone en juego. «No existe objetivo tan racional, ni norma tan elevada, ni programa tan ejemplar, no hay ideal social tan hermoso, ni legalidad ni legitimidad alguna que puedan justificar el que determinados hombres se maten entre sí por ellos». Lo político recibe una plena autonomía inasequible a todo intento de derivación de categorías ajenas, a un intento de fundamentación moral como la que representa las teorías de los derechos fundamentales, o el recurso a una filosofía de los valores, tan reiteradamente criticada por Schmitt; tampoco puede servir a ello, como más arriba vimos, la idea del contrato. La decisión que instituye el orden es soberana e incondicionada; el soberano es quien decide el bien y el mal, quien delimita el enemigo. El problema es que Schmitt habla de la necesidad de «distinguir correctamente entre amigos y enemigos», de distinguir al «enemigo real», y evitar que el pueblo se deje «decir por un extraño quién es el enemigo»,²⁴ pero el criterio de tal discriminación ya no resulta determinable por vía discursiva.

A este expresivismo político antideliberativo sólo le queda la vía de conceder al ser la voz del mito. A esta luz se comprende su fascinación por la teoría del mito de un Sorel, esa fuerza sin la que un pueblo carecería de destino histórico, surgida de «la profundidad de los instintos vitales reales, no del razonamiento ni de la consideración de la oportunidad», que Schmitt quisiera ver resurgida no precisamente en la forma soreliana de la huelga general, sino en el mito de la nación; «los mitos más fuertes reposan en lo nacional».²⁵ Del mismo modo se comprende cómo Schmitt puede revestir esta ontología política de nociones teológicas, y desde ese filtro observar la confrontación política como una lucha de la fuerza del *kat-echon*²⁶ contra el Anticristo, estimar el poder, trasunto divino, como un bien en sí, y ligar su catalogación como un mal a la idea de la muerte de dios...²⁷ Su rechazo de la filosofía ilustrada de la historia torna aquí en *Heilgeschichte*. Apoyado en el supuesto de que «todos los conceptos pregnantes de la teoría moderna del Estado son conceptos teológicos secularizados»,²⁸ puede hallar en estos últimos como Platón en el reino de las Ideas un orden más depurado de lo real, y ver a una luz más nítida las verdaderas fuerzas que luchan en la Tierra; y así, en su intento de recuperación dé lo sagrado adquirir un *pathos* trágico con el que combatir más vivamente un mundo secularizado.

2. El modelo del ágora: J. Habermas

2.1. *Un hilo conductor*

Desde muy temprano el centro de atención del pensamiento político habermasiano se sitúa en las condiciones de participación de la ciudadanía, en lo que sería una formación racional de la voluntad y de la opinión. McCarthy lo ha sintetizado bien: «Es, de hecho, posible leer los extensos escritos de Habermas sobre política y sociedad como un detallado examen de las precondiciones psicológicas, culturales e institucionales a que está sometida la ejecución de discursos prácticos y también de las barreras con que éstos tropiezan».²⁹ O también, diríamos, es posible compendiar su teoría política como una reconstrucción de las condiciones del uso público de la razón. Ya tempranamente en el marco de su confrontación con el positivismo y el cientificismo, trata de recuperar la importante distinción entre *techné* y *praxis*, en lo que reconoce la deuda con Hannah Arendt.³⁰ Habermas se resiste al plegamiento de lo político-social a categorías objetivistas en las que se pierde la condición de sujeto, reducido a una trama de elementos que gobiernan su comportamiento más allá de su conciencia. La mediación subjetiva de entes lingüísticos es orillada en la pretensión de convertir la política en ciencia estricta. La mediación teoría-praxis sería sustituida por la articulación teoría-*techné*, perfilada ya la primera según los esquemas del producir; la acción es suplida por la conducta de disposición de las cosas. Este planteamiento, que Habermas hace remontar a la filosofía de Hobbes supondría el fin de la teoría política clásica, vinculada al concepto aristotélico de *praxis*. Sin embargo, Habermas ya desde aquí se distanciará de la línea más fielmente aristotélica de Arendt con el ánimo de no renunciar a la posibilidad de una teoría social en sentido fuerte articulada a la *praxis*, de no debilitar los elementos cognitivos, para lo que necesitará del arrimo a la dialéctica hegeliana. La recuperación del sentido de la *praxis* como categoría política va unida a la insistencia en la necesidad de una esfera pública de debate en la que se posibilite la unión entre ciencia y opinión pública, entre el lenguaje de expertos y el lenguaje común, algo que quedaría absolutamente desvirtuado, o incluso carente de sentido, en modelos políticos asociados al anormativismo positivista como son el decisionista o el tecnocrático. En ambos modelos una ciudadanía despolitizada sólo cumpliría el papel de mera legitimación de élites.

El primer libro de Habermas, *Historia y crítica de la opinión pública*, está dedicado, precisamente, al estudio de las transformaciones habidas en esa esfera de la opinión pública (*Öffentlichkeit*) desde su momento de surgimiento y de cierta vitalidad ligado a la burguesía liberal, hasta las formas desvirtuadas, de manipulación de la comunicación propias del tardocapitalismo. Desde ahí el pensamiento político habermasiano vinculará el proyecto democrático a esta irrenunciable herencia (papel político del espacio comunicativo público) aún no

totalmente perdida de la cultura burguesa. En su obra política principal de los años setenta, *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*, su foco de atención no ha variado, conceptualizado ahora como articulación entre sistema y mundo de la vida. Se considera necesario rectificar la perspectiva de la teoría de sistemas con el complemento de una perspectiva fenomenológica. Habermas reivindica la especificidad de un ámbito de estructuras normativas cuya quiebra es fundamental para comprender las crisis sociales, que suponen una unión de crisis de integración funcional o sistémica con crisis de la integración social; la crisis tiene un carácter objetivo e intersubjetivo a la vez. Así se refleja en su concepto de *crisis política*, que articula los conceptos de *crisis de racionalidad* y de *crisis de legitimidad*. El tardocapitalismo mostrará ahí sus contradicciones. Esa perspectiva política mantenida desde la esfera sociocultural, del mundo de la vida se prolongará en su obra central, ya en los ochenta, *Teoría de la acción comunicativa* en la que en el marco de un ya definitivamente configurado modelo de racionalidad comunicativa se examina el desacoplamiento entre sistema y mundo de la vida, y el consiguiente desplazamiento de las crisis sociales desde las esferas económica y política a la del mundo de la vida, cuyas patologías aparecen en los términos de una colonización por las formas de acción instrumental y estratégica, por los vínculos del dinero y el poder propios de los sistemas económico y político, que sustituyen al de la solidaridad, asociado a la acción orientada al entendimiento que rige en este ámbito de la socialización, de la conformación de la personalidad y las estructuras culturales que es el mundo de la vida. En fin, en *Facticidad y validez* (1992), al hilo de la construcción de una teoría discursiva del derecho define su autor los elementos básicos de lo que sería un modelo de política deliberativa apoyado primordialmente en los conceptos de poder comunicativo y formación democrática de la voluntad y opinión; planteamiento que retoma los contenidos normativos implicados en las instituciones del moderno Estado de derecho y aún autonomía pública y respeto a los derechos fundamentales. Esta última línea se prolonga en los trabajos reunidos en su último libro *Die Einbeziehung des Anderen* (1996).

Hay, pues, un hilo claro que recorre de principio a fin sus textos de teoría política aún cuando según los momentos de elaboración se vayan situando bajo categorías distintas pero no excluyentes: praxis, opinión pública, mundo de la vida, poder comunicativo. Expondremos a continuación algunos de sus elementos centrales atendiendo principalmente a los últimos trabajos.

2.2. Poder comunicativo

Si respecto al concepto de praxis mencionábamos la deuda con H. Arendt lo propio habría que hacer respecto al concepto de *poder*. La pensadora judía se situaba frente a la fuerte tradición del pensamiento político occidental que identifica poder y violencia. Si para Max Weber el poder consistía en la posibilidad

de afirmar la propia voluntad contra la resistencia de los demás, para Arendt esto no sería sino violencia, noción que deslinda de la de poder, que supone una capacidad de acción mancomunada y mediada siempre por el diálogo.³¹ El poder no responde, pues, a una actitud instrumental, en la que se somete al otro a los propios fines, sino a una relación en la que el otro es respetado en su condición de sujeto lingüístico capaz de acción. La violencia significaría el final de lo político, de ese «mundo» o trama de relaciones vivificada por el actuar comunicativo. Habermas reconoce las ventajas de este nuevo enfoque, no obstante, estima reductora la identificación de poder político con poder comunicativo, pues deja a un lado otros aspectos inobviables del poder como el de la dominación, resaltado por Weber, o el de la violencia estructural, desvelado por la perspectiva sistémica de Parsons. El problema de Arendt residiría en su adscripción al concepto aristotélico de praxis que, con el modelo de la *polis* al fondo, le lleva a estrechar lo político excluyendo de su campo lo administrativo, lo económico, el ámbito de las cuestiones sociales, se ve así imposibilitada para una comprensión de la complejidad del poder en las sociedades modernas. A este fin sería preciso una ampliación de su teoría de la acción y su articulación con análisis objetivistas, atentos a los aspectos funcionales, a los efectos, por ejemplo, de la organización estatal.³²

Una visión más amplia del sistema político exige además de comprender los procesos de formación deliberativa de la voluntad, de génesis de legitimidad y generación del poder político, que recubre la noción de *poder comunicativo*, atender a otros como son los referentes al ejercicio del poder constituido, su tendencia a la autorregulación, a la instrumentación del derecho, etc., que habría que poner en relación con la noción de *poder administrativo*. Claro es que este poder requiere de una organización jurídica, y de legitimación, y debe ser orientado por el poder comunicativo, pero ello no supone la pérdida de su especificidad, el código poder, el medio impositivo, en el que opera.

El sistema de derecho vendría a ser el puente de enlace de ambos poderes. A través de él el poder comunicativo logra llevar a efecto sus propuestas, se traduce en poder administrativo confiriendo a éste legitimidad. Habermas, ciertamente, se centra en este aspecto de dependencia del derecho del mundo de la vida, frente a posiciones positivistas o formalistas, pero también subraya cómo el mismo derecho recibe los efectos instrumentalizadores de un poder que legitimado por aquél, en su empleo de la violencia, recurre a él para la ejecución de sus programas y la organización del asentimiento de las masas, lo que podríamos denominar gramscianamente una especie de hegemonía pasiva. Así la tensión inherente al derecho entre su dimensión de validez, de justificación racional, y de facticidad, de mera positividad, de carácter coactivo, se muestra también en el campo político entre la legitimidad sin la que no puede operar y el recurso a la actividad estratégica. Tanto histórica como estructuralmente poder y derecho se constituyen mutuamente, por ello ni puede hacerse preceder el

poder al derecho y concebir éste como un medio de aquél, ni tampoco autonomizarse.³³ Que en este camino Habermas acabe por no considerar suficientemente ese lado fáctico es algo que a él no dejará también de reprochársele.³⁴

Esta doble perspectiva, atención a los aspectos fácticos y de validez, se muestra igualmente en la concepción deliberativa de la democracia que Habermas nos propone, delimitada, ciertamente, de las llamadas concepciones «realistas», o de un normativismo débil como corresponde al modelo liberal, pero también del normativismo fuerte del modelo republicano.

El problema de las concepciones «realistas» como la teoría de sistemas o la teoría económica de la democracia residiría en que no toman a su cargo los supuestos normativos de las instituciones del Estado de derecho, no ven la relación constitutiva entre poder político y un sistema de derecho vehiculador de la legitimidad. La teoría de sistemas autonomiza el subsistema político y lo desconecta de los lenguajes no especializados del mundo de la vida; no consigue explicar entonces cómo el sistema político cumple su función de regulación y cohesión de los distintos sistemas. La teoría económica de la democracia guiada por un modelo de acción excesivamente estrecho, excluyente de orientaciones normativas y de valor, de la asunción del punto de vista del otro, de la modificación por parte de las instituciones de las propias preferencias, etc., es incapaz de dar cuenta de la conducta real de los agentes sociales y de la integración social. Las revisiones de esta teoría como la operada por Elster resultarían, siempre según Habermas, insuficientes debido a un modelo limitado de racionalidad y a una limitación al plano individual que no tiene en cuenta los procedimientos deliberativos corporeizados en las instituciones.³⁵

La teoría económica de la democracia enlaza normalmente con el modelo liberal. En efecto, según este modelo el comportamiento político del ciudadano es movido por el cálculo egoísta que intenta trasladar los intereses privados al aparato estatal. La actividad política, puramente estratégica, es un medio de traducir el poder social en poder administrativo. El tipo de acción que impera en el medio político no se distingue del que impera en el medio económico, la relación mercantil es la regla. Un mero lazo instrumental filtrado por la competencia interpartidaria une dos esferas distanciadas: la de la sociedad civil, entendida como privada y nucleada en el mercado, y la estatal. Esta última es concebida estructuralmente como servidora y protectora de la actividad fundamental de los sujetos en la esfera privada, que se pone a recaudo de posibles perturbaciones externas mediante la coraza de unos inviolables derechos fundamentales entendidos negativamente, el establecimiento del imperio de la ley y la división de poderes. Un enfoque distinto nos ofrece el modelo republicano para el que la actividad política configura a la sociedad en su conjunto; mediante ella una comunidad ética se autodetermina. La práctica política no es concebida, pues, como un simple instrumento de influencia en el poder estatal por parte de unos sujetos de intereses individualmente contrapuestos, sino que el mismo poder

estatal emana de la actividad de unos sujetos de identidad comunitariamente definida y que a través de ella es elevada a conciencia y adquiere un perfil institucional. Su acción no sigue, pues, el modelo del mercado, sino el de la orientación al entendimiento. De aquí que los derechos ciudadanos sean entendidos positivamente, como derechos de participación en la vida pública, y que la formación democrática de la opinión y de la voluntad, cumpla un papel vital no reductible a la competencia partidista entre élites, «forma el medio en el que la sociedad se constituye como un todo políticamente configurado».³⁶

El modelo deliberativo que Habermas propone no pretende, como hace el modelo republicano, configurar el todo social desde el poder comunicativo. En esta medida es coherente con una teoría de la sociedad que quiere evitar una lógica totalizadora que comprendiese el conjunto desde los términos del mundo de la vida. La formación democrática de la voluntad no pretende absorber en sus redes el poder político en la idea de una sociedad autogestionada de la que la dirección estatal fuese sólo una parte; la opinión pública trata de conducir el poder administrativo no imponerse a él, busca «ligar la administración pública a premisas racionales y, a través de la administración, disciplinar también al sistema económico desde puntos de vista sociales y ecológicos sin tocar, empero, su propia lógica interna».³⁷ El modo discursivo de socialización no totaliza la sociedad; el sistema político es tan sólo «un sistema de acción al lado de otros».³⁸ Pero este modelo tampoco sitúa, a la manera liberal, la praxis política en una posición de externalidad a un poder administrativo respecto al que la formación de la voluntad se limita a una clientelar autorización legitimadora. La soberanía no remite a un sujeto unitariamente definido para el que los derechos fundamentales se sitúan en un segundo plano como en general la estructura del Estado de derecho, ni, al modo liberal, la concreta en un juego constitucional regulador de un equilibrio de intereses, la soberanía es entendida procedimentalmente haciéndose residir en las estructuras comunicativas de una pública formación democrática de la voluntad, una soberanía, pues, interpretada intersubjetivamente. Para este nuevo modelo no cabe la contraposición entre los derechos subjetivos, fundamentales, y la autonomía pública; ambos comparten una raíz común en los presupuestos de la comunicación.³⁹

2.3. Sujeto. Ciudadanía

Como era esperable de una teoría política centrada en el concepto de poder comunicativo la dimensión relevante en su concepción del sujeto no podía ser otra que la lingüística. Una vez más encontramos el precedente en H. Arendt, que opone la categoría política de *acción*, que comprende la dimensión más plena de lo humano, a las de *labor* (el quehacer exigido para la necesaria reproducción de la propia vida) y *trabajo* (actividad utilitaria, de fabricación de lo artificial). A ella le acompaña inseparablemente el discurso; ambos «son los

modos en que los seres humanos se presentan unos a otros, no como objetos físicos, sino *qua* humanos». Mediante la acción el hombre inicia algo nuevo, es capaz de lo inesperado, del milagro, respondiendo así al *initium* de la natalidad; y mediante el discurso el hombre se distingue realizando así la condición de la pluralidad. Ambos son los medios por los que el agente se revela como sujeto, muestra quién es. Por eso la acción «sólo es posible en la esfera pública», con los otros. «El poder es lo que mantiene la existencia de la esfera pública, el potencial espacio de aparición entre los hombres que actúan y hablan». ⁴⁰ Se da, pues, una articulación entre humanidad, lenguaje, acción y política.

En esa senda, Habermas pronto reprocharía a Marx el plegar los distintos tipos de la acción humana al modelo de la acción instrumental de la relación del hombre con la naturaleza, y situar así en el centro de su concepción histórica y social el *trabajo*, obviando la *interacción simbólica* que media aquél. ⁴¹ En ese otro tipo de acción, como sabemos, se centrará toda la teoría social habermasiana.

La acción lingüística orientada al entendimiento rige fundamentalmente en la esfera del mundo de la vida, el ámbito de socialización de los individuos, en el que se constituyen sus identidades. Es inherente a este tipo de acción unas determinadas pretensiones de validez (corrección, verdad, autenticidad) que la exponen a su contrastación por los otros, lo que conlleva una discursivización o reflexividad que amenaza con someter a una inestabilidad continua todo lo que por ella se ve afectado, esto es, los mismos lazos sociales alimentados por las convicciones intersubjetivas a las que hubiere podido dar lugar. En las sociedades primitivas tal inestabilidad queda conjurada por la existencia de instancias sacralizadoras que sustraen normas y valores al examen crítico. Pero con el desencantamiento de las concepciones del mundo, la pluralidad de formas de vida, diversidad de roles, espacios de acción estratégica, etc., las sociedades complejas modernas rompen aquellos seguros proporcionados por instancias metasociales. Se produce un fenómeno de *racionalización del mundo de la vida* caracterizado por la formación de estructuras cada vez más abstractas: en el plano de la cultura se diferencian de los contenidos concretos procedimientos de argumentación, conceptos, presupuestos de la comunicación, valores; en el plano de la sociedad se imponen principios jurídicos y morales universales desligados de formas particulares de vida; en el plano de la personalidad igualmente se delimitan estructuras cognitivas respecto del saber concreto en el que antes estaban insertas, etc. La consecuencia de todo ello supone una fluidificación de las tradiciones, un mayor formalismo y discursividad en lo relativo a las normas, y una identidad del yo autorregulada y abstracta; elementos que «se refuerzan bajo las condiciones de una red de intersubjetividad lingüísticamente generada, y urdida de forma cada vez más fina». ⁴²

La integración social tiene lugar entonces de una forma más abstracta, y ya no puede basarse en una integración ética realizada dentro de formas particulares de vida. Esto, unido a la constitución de esferas de actividad estratégica

otorga al derecho un papel relevante en tal integración; puede estabilizar expectativas de comportamiento prescindiendo de los motivos de su observancia en la medida en que ésta se impone coactivamente, pero, a la vez, se abre a la reflexividad acogida en los ámbitos de la opinión pública, porque no prescinde de la pretensión de legitimidad que ha de sustentar la norma. El derecho supone, ciertamente, una simplificación del vínculo social en la medida en que descarga al individuo de las exigencias de la norma ética, lo que puede suponer un déficit de motivación, pero por otra parte, enraizado en los espacios intersubjetivos de formación de la voluntad y opinión, se presenta como medio idóneo para vehicular la solidaridad.

A esta luz resultaría inaceptable la concepción republicana del sujeto, a la que más arriba aludíamos, que en cierta medida también aparece en el comunitarismo... y en Schmitt: la de un sujeto integrado éticamente, definido a partir de una comunidad diferenciada. Una de las formas de esa comunidad de definición es la *nación*, que adquiere, frecuentemente, una configuración etnológica y no como algo ligado a la constitución del Estado democrático de derecho y a la dinámica reflexiva de la comunicación de masas del siglo XIX.⁴³ En su momento la idea de nación, piensa Habermas, supuso una apropiación reflexiva de la tradición y la superación de lazos particulares en la integración de la población en una unidad más amplia, a la vez que su elevación a la condición de ciudadanos; su proceso también va ligado a la lucha por los derechos republicanos. El vínculo jurídico que ahí se establece constituiría un medio de integración social abstracta más estable respecto a los nuevos procesos históricos que la idea de pertenencia a una comunidad.

Esto no significa que el derecho se desligue de los contextos vitales en los que intersubjetivamente se perfilan las identidades individuales. Habermas habla de una «impregnación ética del derecho»,⁴⁴ en el sentido de que una constitución se interpreta siempre desde un contexto histórico concreto y de que el derecho vehicula también metas colectivas referentes al reconocimiento entre los miembros de una comunidad. Sin embargo, esto no supone, o no ha de suponer a ojos de Habermas, una quiebra de la «forma derecho» (positividad, individualidad, legitimidad, formalidad, etc.). El *ethos* que impregna el derecho debe marcar un horizonte común, debe ser neutral respecto de las diferencias éticas dentro de la comunidad, no puede contradecir los derechos subjetivos del ciudadano. La unidad entre los distintos grupos diferenciados ya no puede estribar en el compartir unos valores substanciales, sino en un «consenso procedimental», elemento fundamental de un «patriotismo de la constitución», que fija unos derechos y principios fundamentales y supone el referente central de una *integración política*.

Precisamente la visión de una comunidad integrada éticamente es la que conduce a Taylor a presentar una alternativa al modelo liberal de derecho nucleado en torno a los derechos fundamentales del individuo, modelo que consi-

dera vinculado a una concepción atomista del individuo y que conllevaría un conflicto entre la protección de los derechos fundamentales del individuo y la protección de formas de vida colectivas. Habermas rechaza explícitamente tal alternativa pues no cree que quepa disociar ambos aspectos. El ejercicio mismo de las libertades subjetivas sólo puede darse en contextos de criterios, intereses y valores aceptados. Si partimos de que los portadores de derechos subjetivos tienen una identidad conformada intersubjetivamente, que la individualización se realiza a través de una determinada socialización, entonces, el aseguramiento de la autonomía privada nos lleva, necesariamente, a la preocupación por los contextos vitales. Por esto, si bien Habermas también rechaza la concepción atomizadora del sujeto liberal, no cree, sin embargo, haya que plantear un nuevo modelo de derechos, introduciendo por ejemplo el concepto de derechos colectivos, sino llevar hasta sus últimas consecuencias el modelo liberal, manteniendo la idea central del anclaje del derecho en los individuos pero corrigiendo su interpretación restrictiva mediante una interpretación democrática radical del desarrollo de los derechos fundamentales.

Esta interrelación de autonomía privada y autonomía pública se revelaría con especial claridad en la lucha llevada a cabo por el movimiento feminista en que las propias exigencias de igualdad de derechos se autoaclaran y se elaboran a través de la participación democrática misma, de modo que el ejercicio de la autonomía pública posibilita la clarificación de cómo se quiere sea protegida la autonomía privada. No se parte, pues, de la idea de un sujeto pre-político, ya dado, con intereses, orden de preferencias ya definidos, hechos valer frente al Estado, como afirma la concepción liberal. El sujeto se transforma en la praxis política. De ahí el papel relevante que corresponde a esa ramificada y heterogénea esfera de formación de la voluntad, pues en ella se modula el sujeto en tanto que son tematizados no sólo asuntos referentes a la justicia sino también a la vida buena, asuntos estos últimos que una concepción liberal recluiría en el ámbito «privado».⁴⁵

Ni un sujeto individual prepolítico al modo liberal, ni tampoco un sujeto colectivo homogéneamente definido al modo comunitarista, o de Schmitt, sino, tal sería la propuesta habermasiana, unos individuos que se constituyen como tales y se socializan en contextos vitales asumidos en una actitud reflexiva y crítica contrastada intersubjetivamente en espacios públicos, individuos que se incorporan a una cultura política común estructurada en torno a unos principios y derechos constitucionalmente establecidos. El punto central está, pues, en esos espacios de intersubjetividad, de entendimiento en que se automodelan los sujetos y se perfila una voluntad común. Para una teoría deliberativa lo central no es pues la cuestión del sujeto, sino el espacio de comunicación en que se forman; en este sentido cabría hablar de una política no tanto del sujeto como del orden intersubjetivo.

2.4. Verdad

Si parece consustancial al modelo de la guerra su desconfianza respecto a todo universal, y, en consecuencia, su resistencia a conceder a la verdad otro lugar que no sea aquel que la convierte nietzscheanamente en un instrumento más de la lucha, algo muy distinto habría que decir del modelo del ágora en el que aquélla juega un papel principal. Para Habermas no es posible una teoría social que reducida a términos empíricos o sistémicos desconsidere el elemento verdad. Como vimos, la relación lingüística media la interacción social, es el factor central en la coordinación de la acción social, y a ella es inherente una pretensión de validez, una idealización en cuanto referencia a una verdad que transciende el contexto en que la expresión tiene lugar y que no deja de entrar en tensión con la facticidad de que tal expresión tenga lugar en ese contexto concreto. Esta tensión entre facticidad y validez atraviesa pues desde el plano comunicativo toda la acción social.⁴⁶ En este sentido Habermas siempre se ha negado a todo intento de rebajamiento de este componente cognitivo de la acción social. Reprocha constantemente a Arendt este aspecto; en un momento por su reclusión en el concepto aristotélico de praxis que contrapone al de teoría, sin captar la mediación de ambos; en otro, cuando los planteamientos de la escritora judía preferían seguir la senda kantiana de la *Crítica del juicio*, por su reducción a un pensamiento representativo. En esta obra quería Arendt encontrar el verdadero pensamiento político de su autor. En el juicio denominado reflexivo residiría la facultad propiamente política dada su capacidad de captación de lo particular, de ponerse en el punto de vista del otro neutralizando así los condicionantes subjetivos singulares, algo posibilitado por la vinculación del juicio a la imaginación, y que generaría una especie de «ampliación de la mente». De este modo la interdependencia natural del hombre ya no sólo debiera entenderse en relación a sus deseos y necesidades, sino también con respecto a sus facultades cognitivas, pues «la facultad del juicio presupone la presencia de los otros».⁴⁷ La referencia a una comunicación general guiaría al modo de una idea regulativa el juicio y la acción. Pues bien, a pesar de la manifiesta cercanía de este enfoque al suyo, Habermas no acepta el rebajamiento del entendimiento político a un pensamiento «representativo», del ponerse en el lugar del otro, generador de meras «opiniones» irreductibles en su pluralidad a un consenso obtenible mediante argumentación. De aquí que Arendt fiase más a la capacidad humana de hacer promesas, a este elemento normativo, la configuración de un poder estable, y no tanto al consenso fundado argumentativamente en la acción comunicativa.⁴⁸ Una tensión entre la unidad del consenso y la irreductible pluralidad se juega entre ambos enfoques de un mismo modelo determinada por el distinto lugar que la verdad tiene en ellos.

La referencia a la verdad es, a ojos de Habermas, lo que concede racionalidad a un orden político. Su legitimidad remite a una formación discursiva de

la opinión y voluntad a través de la confrontación de pareceres, la argumentación y justificación de proyectos, intereses y concepciones de lo que se considera un orden justo, debate que tiene lugar en esa enmarañada red comunicativa de la esfera pública, en la que se articulan conjuntos institucionalizados, organizados jurídicamente con otros medios más informales. Aun cuando, como en el caso de la institución parlamentaria, se exija una toma de decisión a plazo fijo, ésta debe poder considerarse como una discusión racional provisionalmente interrumpida; la misma «regla de la mayoría ha de mantener una interna referencia a una búsqueda cooperativa de la verdad».⁴⁹ Es precisamente la apelación a ese componente de verdad, a los fundamentos en los que se apoya la propia legitimidad de un orden jurídico lo que da base racional a la desobediencia civil, y hace que no pueda hobbesianamente ser tipificada como mera violencia en la idea de que entre la legalidad estatal y la violencia no hay espacios intermedios.⁵⁰ La legitimidad no se reduce, por tanto, a algo meramente fáctico, de simple apoyo, acatamiento del poder, algo que entonces pudiera ser medible por la estabilidad que aporta, sin conceder valor cognitivo alguno a las orientaciones normativas, que también pudieran basarse en un ilustrado cálculo egoísta individual. Según esto poco importaría qué tipo de concepción del mundo —o de mito como sugería Schmitt— sirviera para suscitar un respaldo al poder; cabría también interpretar el apoyo logrado como una mera componenda o negociación de intereses; cualquier «argumento» sólo sería un efecto retórico, de valor meramente instrumental. Habermas rechaza estas teorías objetivistas que no son capaces de dar cuenta de cómo desde la perspectiva del participante son aceptadas las justificaciones que un orden da de sí mismo. Por otra parte, la reducción de la legitimidad a mera negociación de intereses tampoco da cuenta de los componentes de racionalidad presentes en tal negociación: criterios de equidad, de procedimiento, de justificación, etc.

Dicho esto, hay que señalar que Habermas no pretende reducir la génesis de legitimidad a actos argumentativos realizados sobre la base de criterios de justicia, esto entrañaría no distinguir la legitimidad jurídica de la moral. Moral y derecho tienen una raíz común ubicada en lo que Habermas denomina «principio discursivo» que, como es sabido, reza: «sólo son válidas aquellas normas de acción que los potencialmente concernidos pudieran aprobar en cuanto participantes en un discurso racional». La aplicación de este principio a las normas jurídicas constituiría el «principio democrático». No habría, en consecuencia, una relación de jerarquía entre moral y derecho, como aún se apreciaba en Kant. La validez tanto del derecho como de la moral tendría un carácter procedimental. En el caso del derecho, tal como impone el principio democrático, esa procedimentalidad tiene un carácter externo y ha de institucionalizarse y concretarse en condiciones que hagan efectiva la idea de una participación de todos en un nivel de igualdad en los procesos por los que se conforma una voluntad; tal institucionalización supone la implementación de un sistema de derechos en el

que se articulan los derechos fundamentales y los de participación. Ahora bien, la misma naturaleza del derecho como sistema de estabilización de expectativas de conducta, y de organización de otras esferas (económica, política), que ha de dar cauce a metas colectivas y a la regulación de materias concretas, hace que el campo de la argumentación jurídica se abra a una gama más amplia de usos de la razón que la argumentación moral.⁵¹ Además de un uso moral de la razón, por el que se mantiene la referencia a un sujeto universal, la humanidad, en virtud de lo cual las razones debieran poder ser aceptadas por todos; se daría también un uso ético de la razón, por el que se pondrían en circulación argumentos en relación con la autocomprensión de una comunidad, con su particular forma de vida, y en esa medida el sujeto de referencia ya sólo estaría compuesto por todos los individuos de esa comunidad; y, por último, se daría un uso pragmático de la razón que afectaría a la regulación de intereses a la búsqueda de un equilibrio entre los mismos, cuyo sujeto de referencia sería el compuesto por los grupos implicados. En lo que se refiere a la formación de compromisos la aplicación del principio discursivo sólo puede ser indirecta atinente a la equidad de las condiciones de negociación.

La justificación racional de las normas jurídicas está abierta, pues, a cuestiones morales, éticas y pragmáticas; supone no sólo discursos sino también negociaciones y compromisos; articula una argumentación de carácter universal como es la moral con otras que suponen referencias a contextos particulares, orientaciones de valor limitadas en el tiempo y el espacio, a intereses igualmente particulares y contingentes. Por todo ello la validez de la fundamentación de la norma jurídica es relativa, siempre está presente en ella un elemento volitivo de carácter fáctico, y de ahí que lo adecuado sea hablar no tanto en términos de justicia —tal sería lo pertinente en las normas morales— como de legitimidad.

El liberalismo buscaba el anclaje último de la legitimidad en la instancia de unos derechos fundamentales; el comunitarismo, y también Schmitt, en la expresión de una comunidad ética diferenciada; el modelo de política deliberativa asienta esa legitimidad en los procedimientos democráticos que dan cabida a ese multiforme uso de la razón práctica, y que no son sino una transposición institucional de la estructura de la razón comunicativa. Por este camino *auctoritas* no queda escindida de *veritas*.

* * *

Desde el enfoque del modelo de la guerra la perspectiva de una política del consenso es una *contradictio in adjecto*. El consenso supone la desaparición de lo político; la reducción de la rivalidad hostil a discrepancia siempre resoluble; la sustitución en consecuencia de la acción estratégica por la comunicativa, de la decisión por la «conversación eterna», de la acción que condiciona la voluntad del otro al interés propio al diálogo regido por la verdad... El modelo del

ágora sería objeto entonces de tres acusaciones fundamentales: a) ceguera respecto de la cuestión del poder, de ese elemento irreductible a norma; b) suposición de un sujeto potencialmente autotransparente en que la razón mediada intersubjetivamente puede dar cobro de sus pulsiones y superar el interés particular, un, cuando menos potencial, *homo hominis homo*; c) ilusión de la inexistencia tanto de escisiones últimas, como de una contingencia óptica inasequible al conocimiento, que no puedan resolverse en discursos de verdad.

La objeción fundamental hecha al modelo de la guerra se sustanciaría en su ceguera respecto a los elementos de racionalidad, de pretensión de validez que recorren toda orden social y que por débiles que sean resultan irreductibles a instrumentalidad, a poder. El desafío de una política democrática consistiría precisamente en su conversión en elementos fuertes, equilibradores del poder.

Que este desafío pueda acometerse desde un planteamiento que no suponga compartir un modelo de racionalidad estimado como excesivamente fuerte como es el habermasiano; o desde cierto rebajamiento de sus presupuestos que le permita una apertura mayor a otros enfoques más negativos, mejor capacitados para la exploración del lado oscuro de la racionalidad, del orden social, es una vía abierta prometedora. Habría que recordar que a esa línea contribuye el intento de algunos autores que se mueven en la órbita habermasiana como McCarthy, Benhabib, Wellmer o Honneth de subrayar los elementos contextuales de la razón; o, desde otra perspectiva, por citar tan sólo un caso, el proyecto de Chantal Mouffe que, abrigado en un modelo de racionalidad consciente de sus límites como el sugerido por Blumenberg, asume algunos enfoques de Schmitt (irreductibilidad del antagonismo) dentro de la defensa de una democracia radical, sin renunciar a la aportación liberal (individualidad, pluralismo...), pretendiendo de ese modo una articulación de la lógica democrática de la identidad con la liberal de la diferencia.⁵²

La contraposición entre ambos modelos en sus distintas variantes seguirá constituyendo una de las grandes vetas de reflexión del pensamiento político moderno.

NOTAS

1. G. Bueno, *Primer ensayo sobre las categorías de las «ciencias políticas»*, Logroño, Biblioteca Riojana, 1991, pp. 60-61, 180 ss. y 188.
2. *El concepto de lo político* (trad. R. Agapito), Madrid, Alianza, 1991, p. 57.
3. C. Schmitt, *Teoría de la constitución* (trad. F. Ayala), Madrid, Alianza, 1992, p. 221.
4. C. Schmitt, *Sobre los tres modos de pensar la ciencia jurídica* (trad. M. Herrero), Madrid, Tecnos, 1996, pp. 16 y 27. El concepto de orden cobrará especial importancia en la obra de Schmitt a partir de los años treinta, lo que le permitirá una cierta rectificación de tonos hegelianos de su decisionismo de los años veinte; véase el prólogo de Schmitt a la segunda ed. de *Politische Theologie*, Munich, Duncker & Humblot, 1934, pp. 7-8.

5. C. Schmitt, *El nomos de la tierra* (trad. D. Schilling), Madrid, CEC, 1979, pp. 48-65.
6. C. Schmitt, *Politische Theologie, op. cit.*, p. 32. Véase el concepto de Estado legislativo diferenciado de los tipos de Estado jurisdiccional, gubernativo y administrativo en *Legalidad y legitimidad* (trad. J. Díaz), Madrid, Aguilar, 1971.
7. C. Schmitt, *Politische Theologie, op. cit.*, pp. 11 y 20.
8. C. Schmitt, *Teoría de la constitución, op. cit.*, p. 123. En los filósofos del Estado católicos del siglo XIX (De Maistre, Bonald, Donoso) encuentra Schmitt una formulación clara de este vínculo entre soberanía, decisión y política: *Politische Theologie, op. cit.*, p. 82; en general, cap. IV.
9. C. Schmitt, *Glossarium. Aufzeichnungen der Jahre 1947-1951*, Berlín, Duncker & Humblot, 1991, p. 158.
10. Así se afirmaba en la primera redacción de *El concepto de lo político*; véase Leo Strauss, «Anotaciones sobre *El concepto de lo político* de Carl Schmitt», en *Persecución y arte de escribir* (trad. A. Lastra), Valencia, Alfons El Magnànim, pp. 31-55, p. 41.
11. C. Schmitt, *Glossarium, op. cit.*, pp. 149, 200 y 273.
12. C. Schmitt, *El concepto de lo político, op. cit.*, pp. 90, 92 y 93.
13. C. Schmitt, *Politische Theologie, op. cit.*, p. 82.
14. El tema de la criminalización de la guerra en función de ideas morales aparece constantemente en Schmitt: *El concepto... op. cit.* pp. 83-84, 87 y 133; *Glossarium, op. cit.*, pp. 120-121, 123, 167 y 228-229; *El nomos de la tierra, op. cit.*, pp. 347-364. Véase al respecto la crítica de Habermas en *Die Einbeziehung des Anderen*, Francfort, 1997, pp. 219 ss.
15. C. Schmitt, *Teoría de la constitución, op. cit.*, p. 230.
16. Ver para todo esto cap. IV de *Politische Theologie, op. cit.*, pp. 69-74. Sobre el punto mencionado en relación con Sorel: *Sobre el parlamentarismo* (trad. Nelson), R. Grueso, Madrid, Tecnos, 1996, pp. 84 ss.
17. C. Schmitt, *Teoría de la constitución, op. cit.*, p. 238; *Sobre el parlamentarismo, op. cit.*, p. 21. Véase la crítica de Habermas en *Identidades nacionales y postnacionales* (trad. M. Jiménez), Madrid, Tecnos, 1989, pp. 81-82.
18. R. Safranski, *Un maestro de Alemania. M. Heidegger y su tiempo* (trad. R. Gabás), Barcelona, Tusquets, 1997, p. 210 ss.
19. C. Schmitt, *El concepto..., op. cit.*, p. 65.
20. C. Schmitt, *Politische Theologie, op. cit.*, p. 22.
21. C. Schmitt, «La era de las neutralizaciones y de las despolitizaciones», en *El concepto..., op. cit.*, p. 116.
22. C. Schmitt, *Politische Theologie, op. cit.*, pp. 42 y 44. Véase la crítica de A. Heller «La decisión, cuestión de voluntad o de elección», en *Zona Abierta*, 53 (oct.-dic. 1989), pp. 149-161. K. Löwith critica el fracaso del intento de Schmitt de deslindar su decisionismo del ocasionalismo que reprochaba a los románticos en *Politische Romantik* (1919); Karl Löwith, «Decisionismo político (C. Schmitt)», en *El hombre en el centro de la historia*, Barcelona, Herder, 1998, pp. 27-56.
23. C. Schmitt, *Sobre el parlamentarismo, op. cit.*, p. 56.
24. C. Schmitt, *El concepto..., op. cit.*, pp. 67 y 78-79.
25. C. Schmitt, *Sobre el parlamentarismo, op. cit.*, pp. 87 y 95.
26. Ver, entre otros textos, C. Schmitt, *Ex captivitate salus* (trad. A. Schmitt), Santiago, Porto y Cia, 1960, pp. 35-36; *Glossarium, op. cit.*, pp. 63, 80 y 113; y *El nomos de la tierra, op. cit.*, pp. 38 ss.
27. C. Schmitt, *Glossarium, op. cit.*, pp. 139, 157-158, 201 y 242.
28. C. Schmitt, *Politische Theologie, op. cit.*, p. 49.
29. Thomas McCarthy, «Constructivismo y reconstructivismo kantianos: Rawls y Habermas

en diálogo», en J.A. Gimbernat (ed.), *La filosofía moral y política de J. Habermas*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1997, p. 40.

30. J. Habermas, «La doctrina clásica de la política en su relación con la filosofía social», en *Teoría y praxis* (trad. S. Mas), Madrid, Tecnos, 1987, pp. 49-86. Véase también «Política científicizada y opinión pública», en *Ciencia y técnica como «ideología»* (trad. M. Jiménez y M. Garrido), Madrid, Tecnos, 1984, pp. 131-158.

31. H. Arendt, «Sobre la violencia», en *Crisis de la República* (trad. G. Solana), Madrid, Taurus, 1973, pp. 138 ss.; *La condición humana* (trad. M.G. Novales), Barcelona, Paidós, 1993, pp. 222 ss.; *¿Qué es la política?* (trad. R. Sala), Barcelona, Paidós, 1997, pp. 94 ss., 132-133 y 136-138.

32. J. Habermas, «El concepto de poder de Hannah Arendt» y «La historia de las dos revoluciones», en *Perfiles filosófico-políticos* (trad. M. Jiménez Redondo), Madrid, Taurus, 1975, pp. 205-222 y 200-205; *Faktizität und Geltung*, Francfort, Suhrkamp, 1992, pp. 182 ss.; *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos* (trad. M. Jiménez), Madrid, Cátedra, 1994, p. 459. Sobre la separación de lo político y lo social: H. Arendt, *Sobre la revolución* (trad. P. Bravo), Madrid, Alianza, 1988; «Arendt sobre Arendt», en H. Arendt, *De la historia a la acción* (trad. F. Birulés), Barcelona, Paidós, 1995, pp. 151 ss.

33. J. Habermas, *Faktizität und Geltung*, op. cit., pp. 177 ss.; «¿Cómo es posible la legitimidad por vía de legalidad?», en *Escritos sobre moralidad y eticidad* (trad. M. Jiménez Redondo), Paidós, 1991, pp. 131-172.

34. M. Jiménez Redondo, «Facticidad y validez», en F.J. Martínez y M.J. Redondo, *Metafísica y política en la obra de J. Habermas*, Madrid, F.I.M., 1994, pp. 127 ss.

35. J. Habermas, *Faktizität...*, op. cit., pp. 403-429.

36. *Ibid.*, p. 360; y, en general, véase cap. VII; «Tres modelos de democracia», en *Debats*, 39 (marzo 1992), pp. 19-21.

37. J. Habermas, «Ciudadanía e identidad nacional», en *Debats*, 39, cit., pp. 11-17, p. 16.

38. J. Habermas, *Faktizität...*, op. cit., p. 366.

39. *Ibid.*, cap. VII; «Volkssouveränität als Verfahren (1988)», en op. cit., pp. 600-631.

40. H. Arendt, *La condición humana*, op. cit., pp. 200, 204 y 223.

41. J. Habermas, «Trabajo e interacción», en *Ciencia y técnica como «ideología»*, op. cit.; *La reconstrucción del materialismo histórico* (trad. J.N. Muñiz y R. García Cotarelo), Madrid, Taurus, 1981.

42. J. Habermas, *El discurso filosófico de la modernidad* (trad. M. Jiménez Redondo), Madrid, Taurus, 1989, p. 407.

43. J. Habermas, *Die Einbeziehung des Anderen*, op. cit., pp. 155 ss.; *Identidades nacionales y postnacionales* (trad. M.J. Redondo), Madrid, Tecnos, 1989, p. 101.

44. J. Habermas, *Die Einbeziehung...*, op. cit., pp. 252 ss.; 265-266. Véase, en general, para lo que sigue el cap. 8, pp. 237-276.

45. *Ibid.*, pp. 243-245; *Faktizität...*, op. cit., pp. 504-515; «El nexo entre Estado de derecho y democracia», en J.A. Gimbernat (ed.), op. cit., pp. 33-34. Véase sobre este punto la crítica al Rawls del *Liberalismo político*: «Reconciliation through the public use of reason», *The Journal of Philosophy*, vol. XCII, 3 (marzo 1995), pp. 109-131, pp. 126-131.

46. Véase el capítulo primero de *Faktizität...*, op. cit., pp. 15-60.

47. H. Arendt, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, Brighton, Harvester Press, 1982, pp. 42-43 y 74.

48. J. Habermas, *Perfiles filosófico-políticos*, op. cit., pp. 221-222.

49. J. Habermas, «Entrevista con T.H. Nielsen», en *La necesidad de revisión de la izquierda* (trad. M. Jiménez Redondo), Madrid, Tecnos, 1991, p. 181.

50. J. Habermas, «La desobediencia civil. Piedra de toque del Estado democrático de Dere-

cho»; «Derecho y violencia», en *Ensayos políticos* (trad. R.G. Cotarelo), Barcelona, Península, 1988, pp. 51-89.

51. J. Habermas, *Faktizität...*, *op. cit.*, pp. 138, 139 y 187-207; «Del uso pragmático, ético y moral de la razón práctica», *Philosophica Malacitana*, vol. VI (1993), pp. 207-223.

52. Chantal Mouffe, *The Return of the Political*, Londres, Verso, 1993; véase la entrevista hecha en el n.º 8 de *Revista Internacional de Filosofía Política* (dic. 1996), pp. 139-150.

Jorge Álvarez Yágüez es doctor por la Univ. Complutense de Madrid. Ha publicado «Michel Foucault: Verdad, poder, subjetividad», Madrid, Pedagógicas, 1995; y en colaboración: «Marx, Nietzsche, Marcuse», A Coruña, Bahía, 1994.