

INTRODUCCIÓN

ORIENTAR LA ACCIÓN. LA SIGNIFICACIÓN POLÍTICA DE LA OBRA DE HABERMAS

Hablar o escribir hoy de Jürgen Habermas (Düsseldorf, 1929) es referirse, sin duda, a uno de los filósofos con mayor influencia intelectual y más amplia proyección internacional. Su producción teórica resulta ya literalmente inabarcable y sus saberes inmensos, casi enciclopédicos. Ciertas aportaciones suyas, como la teoría de la acción comunicativa o la ética discursiva, marcan hitos fundamentales en la teoría social y en la filosofía práctica contemporánea. En conjunto, su obra constituye quizás el más original, formidable y coherente esfuerzo de elaboración de una filosofía a la altura del espíritu postmetafísico que caracteriza nuestro tiempo. Acaso sólo la obra de John Rawls, en el ámbito de la filosofía política, resulte comparable a dicho empeño.

Por todo ello, y porque su obra ha sido traducida de manera casi sistemática al castellano, huelga hacer aquí una presentación general de un autor como Habermas. Tiene pleno sentido, en cambio, el intento de encuadrar el presente libro dentro del conjunto de su pensamiento y, en particular, de su producción con contenido político. Siguiendo, pues, este objetivo, a continuación se pondrán de manifiesto los principales motivos y presupuestos que subyacen a la preocupación política del autor (I), en especial, su concepción de la política deliberativa (II), desde la que encara aquellos temas clave del momento presente que constituyen el objeto de este nuevo libro (III).

I. EN EL REINO DE LO POSIBLE

Desde que iniciara su vida intelectual en la década de los cincuenta, Habermas se ha dedicado con una notable constancia al objetivo de «desarrollar la idea de una teoría de la sociedad con in-

tención práctica».¹ Este propósito es el hilo conductor que permite seguir la evolución y las múltiples ramificaciones de su pensamiento. Asentar sobre nuevos fundamentos dicha teoría y contribuir de este modo a la realización de las metas emancipatorias de la modernidad ilustrada representa su principal ambición. Este programa teórico enlaza ciertamente con la tradición intelectual del marxismo occidental y, en particular, con la crítica ideológica desplegada por la denominada Escuela de Francfort. Una tradición llena de compromisos y enmiendas, pero nunca privada de la dignidad que le confiere el haberse empeñado en hacer real aquel ilustrado sueño de que la razón ocupe un lugar en la historia humana, aunque sea —tras la labor de desenmascaramiento efectuada por los filósofos de la sospecha— una razón con minúscula, no instrumental, sino práctico-moral y que, como en el caso de Habermas, se hace presente en los actos de comunicación no distorsionada.

De una manera poco habitual en el panorama filosófico actual, en la obra habermasiana se engarzan la inquietud social con una exigente preocupación gnoseológica. A esta fecunda simbiosis no es ajena la convicción de que en la praxis política no cabe el mero activismo, pues ello implicaría arriesgar saltos en el vacío sin conocer sus posibles consecuencias. Ya en una primera fase de su producción intelectual pretendió fundamentar la relación teoría-praxis en términos epistemológicos (de esa tentativa resultó su libro *Conocimiento e interés*, 1968). Tras estimar dicho esfuerzo poco exitoso, pues las categorías monológicas de la filosofía de la conciencia que aún manejaba no permitían fundamentar de manera adecuada sus propuestas prácticas, encontró en la noción de «acción comunicativa» la forma de rescatar lo salvable de la razón práctica. Mediante la consideración del componente comunicativo de la razón logra una profunda revisión conceptual de la teoría crítica capaz de evitar algunos de sus atolladeros más comunes, tales como el esteticismo de Adorno o el recurso final a la trascendencia de Horkheimer. En este sentido, Habermas ha sabido «traducir», como ha señalado Wellmer, «el proyecto de una teoría crítica de la sociedad desde el marco conceptual de la filosofía de la conciencia, adaptada a un modelo de sujeto-objeto de cognición y acción, al marco conceptual de una teoría del lenguaje y la acción comunicativa».² Este cambio

1. J. Habermas, *Teoría y praxis*, Madrid, Tecnos, 1987, pág. 13.

2. A. Wellmer, «Razón, utopía y dialéctica de la ilustración», en A. Giddens et al., *Habermas y la modernidad*, Madrid, Cátedra, 1988, pág. 89.

de paradigma le permitió, además, sustituir de manera algo heterodoxa las categorías marxistas de trabajo y alienación por la tensión entre los supuestos comunicativos del mundo de la vida y los imperativos funcionales de autorregulación propios del sistema social.

A pesar de sus innegables vínculos con el pensamiento de izquierda, visibles en el afán de iluminar desde la reflexión teórica la acción política de los movimientos sociales, Habermas no es el albacea intelectual de ningún legado y su obra adopta perfiles propios. En todo momento ha demostrado una extraordinaria habilidad para metabolizar de un modo coherente con su propio marco teórico y conceptual cuantos sistemas, retazos culturales y propuestas foráneas de interés le han salido al paso. Mas su singularidad quizás dimane de una actitud global de carácter preteórico que cabría calificar como el «rasgo afirmativo» de su pensamiento: a diferencia de sus maestros, con excepción hecha de Marcuse, no se detiene nunca en el momento negativo de la crítica, sino que adopta una estrategia intelectual que posibilita el planteamiento no voluntarista de propuestas constructivas. Desde su perspectiva, la teoría social debe proceder a identificar en las estructuras normativas de las sociedades (y, en particular, en las prácticas políticas), partículas y fragmentos ya encarnados de una «razón existente», para luego poder reconstruirlos reflexivamente con el objeto de que resulte factible remitirse a ellos como potencial emancipador. Encontrar tales asideros resulta crucial dado que hoy sólo cabe concebir el inconcluso proyecto normativo de la modernidad, como subraya una y otra vez el filósofo alemán, como un proyecto postmetafísico y secularizado, desprovisto además de cualesquiera garantías que una concepción metahistórica pudiera aportar. Esta convicción imprime a su planteamiento teórico-práctico un señalado sesgo posibilista y revela asimismo la certeza de que las soluciones *sub specie aeternitatis* no resultan acordes con la condición humana y que, por tanto, hay que actuar en el marco de la historia sin aplazar nada para el final de los tiempos. Este rasgo distintivo se manifiesta en dos aspectos básicos de su teoría social: tanto a la hora de establecer un adecuado diagnóstico de las patologías sociales de la modernidad como en el momento de ofrecer una terapia oportuna —aunque no una panacea— para dicha situación mediante la propuesta democrática de un ámbito social de comunicación y discusión libre de coacciones.

Si bien Habermas no desconoce las dificultades intrínsecas que conlleva el intento de tender puentes entre la teoría y la praxis, no

por ello renuncia al diseño de una acción política que se ajuste a los criterios de racionalidad y de autonomía democrática. En concreto, su objetivo no sería otro que el de elaborar un marco teórico que pudiera servir de orientación para el establecimiento de un modelo político *demócrata-radical*. En virtud de este empeño en contribuir a la construcción de un proyecto social alternativo de un modo realista, el pensamiento habermasiano en su conjunto ha sido caracterizado merecidamente como *una filosofía crítica positiva* y como *una filosofía de la responsabilidad*.³ Su formación sociológica y, en especial, su sensibilidad para percibir la contraposición entre ideal y realidad, han contribuido asimismo a enriquecer con una perspectiva más amplia que la estrictamente filosófica el originario interés práctico de su teoría.

Con frecuencia, la dinámica inherente a la teoría ha ido conduciendo la atención de Habermas hacia problemas y temas bastante alejados de las preocupaciones y urgencias del quehacer político. Una tendencia que se ha agudizado al ir aumentando progresivamente el grado de complejidad de su argumentación. Siendo consciente de esta circunstancia, el autor ha pretendido compensar con muchos de sus escritos esa cierta *anemia práctica* que se deriva del elevado grado de generalidad y que, de modo casi inevitable, distingue las obras con un acusado aliento sistemático. Aunque resulta discutible que sus tentativas de aterrizaje en la realidad se encuentren siempre a la altura de las expectativas levantadas, no cesa, no obstante, de pronunciarse por medio de conferencias y ensayos o por vía periodística sobre cuestiones que afectan a la vida social y política de su propio país, de Europa o de la sociedad mundial. Como pocos filósofos contemporáneos, Habermas se ha sabido establecer como un crítico ilustrado en la conciencia política de la opinión pública. En sus múltiples escritos políticos (por lo general, comentarios, entrevistas y artículos ocasionales) hace gala de toda la deslumbrante brillantez expositiva y capacidad de penetración analítica que le caracteriza cuando aligera la trama conceptual de su argumentación y afronta desde sus propios presupuestos teóricos determinados problemas políticos de actualidad. Rasgos similares se encuentran también en los ensayos recogidos en el presente volumen.

3. Véase A. Heller, *Crítica de la Ilustración*, Barcelona, Península, 1984, pág. 286.

II. LA POLÍTICA DELIBERATIVA

La acción «política» presupone la posibilidad de decidir a través de la palabra sobre el bien común. Esta acepción del término, sólo válida en cuanto ideal aceptado, guarda un estrecho parentesco con la concepción de la política defendida por Habermas. En los últimos años, en concreto, ha desarrollado un modelo normativo de democracia que incluye un procedimiento ideal de deliberación y toma de decisiones: el modelo de la *política deliberativa*,⁴ que responde a un propósito no disimulado de extender el uso público de la palabra y, con ello, de la razón práctica a las cuestiones que afectan a la buena ordenación de la sociedad.

Habermas se muestra especialmente sensible a las críticas provenientes de la tradición hegeliana acerca de las carencias institucionales del formalismo moral kantiano que él mismo adopta parcialmente en su ética discursiva. Le afecta, en particular, la acusación de que el planteamiento de una teoría de la sociedad esencialmente normativa no se adecue a los dictados de la realidad política y, por ello, como él mismo reconoce, le preocupa «desmentir la objeción de que la teoría de la acción comunicativa es ciega frente a la realidad de las instituciones».⁵ Admite sin reserva que, dado el abismo que se abre entre lo ideal y lo posible, no es factible una transición coherente desde la esfera de los principios generales al ámbito del actuar político sin establecer «mediaciones» que garanticen una fluida comunicación. Por suerte, cree encontrar en las instituciones constitucionales vigentes (la división de poderes dentro del aparato estatal, la vinculación de la actividad estatal al derecho y, en particular, los procedimientos electorales y legislativos) un reflejo, al menos parcial, de las exigencias normativas de su modelo político. Dichas realizaciones institucionales constituirían entonces las mediaciones necesarias para poder transitar del nivel de su propia teoría a la realidad social sin caer en planteamientos de índole voluntarista: «El desarrollo y la consolidación de una política deliberativa, la teoría del discurso los hace depender, no de una ciudadanía colectivamente capaz de acción, sino de la institucionalización de los correspondientes procedimientos y presupuestos comunicativos, así como de la interacción de deliberaciones institucionalizadas con opiniones públicas desarrolladas informalmente».⁶

4. Véase J. Habermas, *Facticidad y validez*, Madrid, Trotta, 1998, cap. VII.

5. J. Habermas, *Facticidad y validez*, op. cit., pág. 58.

6. J. Habermas, *Facticidad y validez*, op. cit., pág. 374.

A la hora de concretar en la práctica las estilizadas y rigurosas exigencias de su propuesta, Habermas acaba adoptando, pues, un apreciable grado de realismo. Mas esto no debería dar pie a afirmar precipitadamente que esté de más la presentación abstracta y universalista de su enfoque teórico inicial, a veces casi rayano con lo utópico (en el sentido peyorativo de ruptura total con el devenir histórico).⁷ La definición de un proyecto o modelo ideal puede representar el primer paso en la generación de la energía colectiva necesaria para la puesta en marcha de un proceso normativo de organización de la acción social.

Habermas no mantiene ciertamente un tono descriptivo en su reflexión acerca de la democracia. Su acento en la potenciación del «nivel discursivo del debate público» implica de hecho un radical cuestionamiento de funcionamiento real de la democracia de masas —reducida a un sistema de selección de líderes— que describieron autores como Weber o Schumpeter y que supuestamente encaja mejor en la sociedad contemporánea. Algunos teóricos, tras constatar que de *facto* el reparto de la capacidad de juicio político de los ciudadanos no es igualitario, consideran que una cierta apatía política, una cierta abstención, resulta incluso conveniente en términos funcionales. Desde la perspectiva de un *ethos* republicano, como el que asume Habermas, esa posición no puede resultar más desoladora. Frente a esta concepción elitista de la democracia, la política deliberativa representa un modelo de descentramiento del poder político. La estrategia seguida por Habermas no consiste, sin embargo, en fundamentar la democracia desde la mera razón, sino en redescubrir sus prácticas y sus metas tal como se expresan teóricamente en los textos fundacionales de las comunidades políticas democráticas. De ahí que su tarea se limite a resaltar los supuestos de la deliberación democrática, esto es, las condiciones necesarias para que la discusión crítica y abierta de asuntos de interés general se lleve a cabo en los distintos foros y canales de la esfera pública. No se trata de supuestos inventados en un laboratorio de ingeniería social, sino de elementos fundamentales del modo en que las sociedades democráticas existentes se comprenden normativamente a sí mismas.

La democracia vive de presupuestos que ni las instituciones estatales ni las normas jurídicas crean, sino que sólo canalizan. El

7. Véase A. Wellmer, *Finales de partida*, Cátedra, Madrid, 1996, pág. 180.

parlamento, que encarna el poder legislativo ordinario en cuanto órgano que representa la voluntad popular en los sistemas constitucionales, es, desde el punto de vista de su autocomprensión normativa, la caja de resonancia más reputada de lo que acontece en la esfera pública. Mas la génesis de la formación de la voluntad política se encuentra en los procesos no institucionalizados, en las tramas asociativas multiformes (partidos políticos, sindicatos, iglesias, foros de discusión, asociaciones de vecinos, organizaciones no gubernamentales, etc.) que conforman la sociedad civil. Es en esa red de redes donde se formulan las necesidades, se elaboran las propuestas políticas concretas y desde donde se controla la realización efectiva de los principios y reglas constitucionales. No obstante, en la práctica actual de las democracias, los partidos políticos —con estructuras burocratizadas y férreamente controladas por sus cúpulas dirigentes— han monopolizado estas funciones, negando a la ciudadanía la oportunidad de definir la oferta electoral y el control del cumplimiento de los programas. Aquí estaría una de las mayores discrepancias entre la promesa contenida en las normas constitucionales y su plasmación concreta.

Sin renunciar a los presupuestos de la tradición normativa de la democracia perfilada en sus líneas maestras por Rousseau, Habermas concibe la reconstrucción del proyecto político democrático en y desde el horizonte irrebásable de la única democracia realmente existente: la democracia liberal, tal como se señala en los últimos artículos de este mismo volumen. De hecho, su ambición nada oculta sería armonizar el elemento democrático y el liberal de la modernidad política. En la concepción rousseauiana, la soberanía popular se presentaba con una inmediatez tal que hacía de la articulación de las maquinarias institucionales una cuestión de importancia menor. Sin embargo, lo decisivo a efectos prácticos es saber cómo se expresa ordinariamente la voluntad de los ciudadanos, qué procedimientos se siguen para obtenerla. Por ello, Habermas quiere avanzar en la elaboración de un procedimiento cognitivo que permita transformar la «cruda» voluntad popular en una versión algo más «depurada». En ese contexto, el modelo de la política deliberativa representaría una posible traducción al ámbito político de la teoría de la acción comunicativa. De él se deriva un horizonte político de carácter reformista que responde a la necesidad de ensanchar el marco formal de la democracia representativa: se trataría tanto de profundizar en los elementos de participación ciudadana ya existentes mediante el fomento de una cultura políti-

ca activa como de asegurar los contenidos materiales de carácter distributivo establecidos por el estado de bienestar con el fin de neutralizar las indeseadas consecuencias no igualitarias de la economía de mercado.

III. PENSAR EL PRESENTE

Con el transcurrir del tiempo, el objetivo inicial de Habermas, dirigido a orientar teóricamente la acción política, ha ido matizándose; esto ha ocurrido tras tomar conciencia de que «una teoría de la sociedad, que sin perder la pretensión crítica ha renunciado a la certeza que proporciona una filosofía de la historia, únicamente puede encontrar su papel político en centrar la atención sobre la ambivalencia esencial de la situación histórica mediante diagnósticos sensibles del tiempo presente».⁸ El libro que el lector tiene ahora en sus manos se integra plenamente en este programa. En él se hace explícita la voluntad de pensar las coordenadas de nuestro tiempo y mostrar la fecundidad y, por tanto, la relevancia de su concepción filosófica para la comprensión y ulterior resolución de las urgentes cuestiones políticas de la actualidad.

El volumen contiene ocho ensayos reunidos bajo el subtítulo de «estudios de teoría política». Su contenido corresponde fielmente a este epígrafe, excepto en el caso del primer ensayo («Una consideración genealógica acerca del contenido cognitivo de la moral»), que se refiere a cuestiones básicas de la filosofía moral habermasiana. La excepción que representa este texto, más que provocar disonancia, ayuda a entender el marco teórico del resto de los trabajos. En su conjunto, estos trabajos no pertenecen a aquellas frecuentes intervenciones escritas del autor como *intellectuel engagé* en la discusión de los problemas concretos de la vida pública. Deben leerse, más bien, como un detallado examen de las precondiciones sociales, culturales e institucionales a las que está sometida la ejecución de discursos prácticos, así como de las barreras con que éstos tropiezan.

El contenido temático del presente libro se inscribe en el período productivo marcado por el «giro jurídico» que el autor ha infundido a su pensamiento social y cuya plasmación más emblemá-

8. J. Habermas, «Entgegnung», en A. Honneth y H. Joas (comps.), *Kommunikatives Handeln*, Francfort, Suhrkamp, 1986, pág. 391.

tica sería *Facticidad y validez* (sin duda, un magno intento de conciliar la tensión existente entre los planteamientos normativistas y los sociológicos observables en la filosofía política y jurídica actual). A la luz de la teoría discursiva del derecho y del Estado allí desarrollada, en *La inclusión del otro* se toman en consideración los distintos ámbitos y problemas del mundo contemporáneo, las principales tendencias de la época, que constituyen los contextos de aplicación de los principios democráticos de la política deliberativa: la progresiva integración de los mercados internacionales, la mundialización de los canales de comunicación, la creciente diversidad cultural de las sociedades contemporáneas, el repunte de los sentimientos nacionalistas, el vaciamiento de la democracia o la toma de conciencia del carácter global de la protección de los derechos humanos.

El «pluralismo cultural» o, mejor dicho, la fragmentación simbólica del mundo, y la «globalización» son los dos vocablos más elocuentes que poseemos para dar cuenta de nuestro presente. Debería, empero, descorrerse la cortina ideológica que cubre esos términos ya cosificados por su excesivo uso. En cualquier caso, no cabe introducir ambos conceptos, y menos aún la amplia trama de procesos que se esconden bajo ellos, en un mismo saco, pues con el «pluralismo» se alude a la compleja dinámica de la identidad cultural de los grupos e individuos, mientras que la «globalización» es un término de acentuado sesgo economicista y geopolítico. No obstante, la tensión entre estos dos polos parece que es la que rige la escena social y política en los umbrales del siglo XXI.

Ante las nuevas condiciones tecnológicas, económicas y medioambientales, con considerables repercusiones en el terreno socio-cultural, Habermas estima inapropiado pensar en la solución de los problemas actuales en el estrecho marco de los Estados nacionales —un marco cuestionado desde dentro por la fuerza explosiva del multiculturalismo y desde fuera por la presión problemática de la globalización—. Si asimismo se tiene en cuenta la obsolescencia de los grandes metarrelatos modernos, dar respuesta a los desafíos prácticos del presente presupone replantear desde nuevas bases tanto el Estado como la política. Se trata, pues, de adecuar el pensamiento político al contexto de referencia de hoy —un mundo globalmente interconectado— sin perder del horizonte las permanentes demandas de reconocimiento de los individuos y de los grupos sociales. Sin duda, a pesar de los grandes cambios sociales que se han ido sucediendo y del individualismo ambiente, no se ha ami-

norado ni un ápice la necesidad de un firme vínculo social. En este sentido, una de las paradojas de nuestra época estriba en que los fenómenos de la mundialización de la economía, un hecho de indudable trascendencia, así como de la internacionalización de la política y de la esfera cultural, coinciden en el tiempo con un nuevo auge de los nacionalismos y de una cierta sensibilidad religiosa (que en ocasiones degenera en fundamentalismo) como formas de paliar los déficits de integración comunitaria. En clave ecológica, por ejemplo, tal conjunción de fenómenos podría entenderse como una reacción de supervivencia —o acaso compensatoria— de aquellos grupos que ven amenazada su cultura frente al imparable proceso de uniformización derivada de la lógica tecnológica dominante.

Con todo, como sostiene Habermas en el artículo inicial, a la hora de formular propuestas normativas, la «situación de partida» que debe tomarse en consideración de manera insoslayable es la emergencia en las sociedades contemporáneas de un radical pluralismo cosmovisional y axiológico: el *fact of pluralism* —haciendo uso de la expresión acuñada por John Rawls— constituye el rasgo característico de la condición moderna. A tal hecho no es ajena la pérdida de aquella capacidad de integración social que antaño poseían las grandes religiones. La secularización como fenómeno sociocultural implica la «ruptura del monopolio de la interpretación».⁹ Esta reflexión no hace sino actualizar la conocida tesis weberiana del *politeísmo de los valores*, según la cual la modernidad se caracteriza no sólo por el abierto y radical conflicto entre las diversas esferas culturales de valor, sino por la ausencia de una instancia capaz de dirimir tal tipo de litigios.¹⁰ Sin duda, este cuadro —apenas trazado— se ha convertido en emblema de toda una época, la nuestra.

El paulatino declive de la influencia social de la religión a partir del siglo XVIII trajo consigo, según Habermas, que el discurso social de la modernidad girase bajo distintos rótulos en torno a un único tema: pensar tras el desencantamiento del mundo en un «equivalente del poder unificador de la religión».¹¹ Ante el fracaso de todas las tentativas por lograrlo, cualquier planteamiento político —y, con mayor razón, si se erige desde una perspectiva democrática— no

9. Véase G. Marramao, *Cielo y tierra. Genealogía de la secularización*, Barcelona, Paidós, 1998, pág. 12.

10. Véase M. Weber, *El político y el científico*, Madrid, Alianza, 1988, págs. 215-218.

11. J. Habermas, *El discurso filosófico de la modernidad*, Madrid, Taurus, 1989, pág. 172.

puede eludir la existencia de una multiplicidad inconmensurable de doctrinas religiosas, morales y filosóficas, esto es, de concepciones del mundo y del bien, de formas de vida y de valores no conciliables. La falta de referentes unitarios de carácter normativo o de una «instancia superior» capaz de generar consenso obliga a renunciar a cualquier intento de fundamentación metafísica o última de la política y de los vínculos sociales. De ahí que, como mantiene Habermas, una teoría democrática que pretenda garantizar la necesaria cohesión social debe presentarse de tal modo que pueda ser compartida por todos los ciudadanos, cualesquiera que sean las creencias que profesen y los modos de vida que sigan. Eso no significa, empero, que los asuntos éticos —las cuestiones referentes a la identidad personal y las concepciones del bien— y, sobre todo, los morales —relativos a las cuestiones de justicia social— no deban ser objeto de discusión pública, sino tan sólo que las condiciones y presupuestos de los procedimientos de deliberación y toma de decisión sobre tales cuestiones deben ser estrictamente neutrales con respecto a las visiones particulares del mundo. Esta demanda en pro de un marco neutral deviene en necesidad, pues las imágenes fundamentalistas del mundo —no sólo las de tipo religioso— se resisten a ser consideradas como saber hipotético y conocimiento falible y no dejan lugar alguno para un «disenso razonable», tan necesario para la convivencia en una sociedad multicultural.

¿Cómo conciliar la universalidad de los principios sobre los que se asientan las constituciones de las sociedades democráticas con la diversidad de identidades y con las tendencias centrífugas de la globalización? Dicho de otro modo, ¿cómo integrar al *otro* en la comunidad republicana fundada sobre la afirmación de la igualdad de derechos y el igual respeto de cada cual cuando la fuerza de las cosas conspiran para disponer a unos contra los otros?

Como era de esperar, Habermas afronta la cuestión del creciente pluralismo de culturas y formas de vida en las sociedades modernas desde los presupuestos de la democracia deliberativa y radical. La integración de los emigrantes con tradiciones culturales diferentes a las de los miembros de la sociedad de acogida —una cuestión candente en Europa— implica derechos y obligaciones. Dicho de modo conciso: el derecho a mantener la propia forma de vida cultural y la obligación de aceptar el marco político de convivencia definido por los principios constitucionales y los derechos humanos. Ni más, ni menos. Se trataría de evitar que la identidad colectiva acabe funcionando como mecanismo de exclusión de lo

diferente y se trueque, como sucede con demasiada facilidad, en una voluntad consciente de homogeneidad social que provoque la marginalización interna de grupos sociales enteros. De ahí emana su defensa de que la política propia de una democracia ante dicho problema deba dirigirse hacia la «inclusión del otro»: con independencia de la procedencia cultural de cada cual, las vías de acceso a la comunidad política han de permanecer siempre abiertas. Condición para ello es que las instituciones públicas estén desprovistas en el mayor grado posible de connotaciones morales densas y adopten los rasgos procedimentales del derecho moderno. Sólo a través de dicha forma jurídica resulta factible establecer de una manera fiable relaciones de respeto mutuo entre sujetos distintos y extraños entre sí. Frente a cualquier tentación de exclusión, Habermas aboga por un «patriotismo constitucional» por el que los ciudadanos se identifiquen con los principios de la propia constitución como una conquista en el contexto de la historia de su país y, al mismo tiempo, conciban la libertad de la nación de manera universalista. Se trataría, por tanto, de una comprensión cosmopolita y abierta de la comunidad política como una nación de ciudadanos.

Convencido de que ya ha pasado el tiempo del Estado nacional y resuelto partidario de la integración política de carácter supranacional, como la emprendida en Europa, Habermas defiende en este libro un nuevo republicanismo con vocación mundial susceptible de conjurar el doble escollo del nuevo despliegue nacionalista y de la disolución del cuerpo político en el mercado mundial.

JUAN CARLOS VELASCO ARROYO
Instituto de Filosofía del C.S.I.C.
Madrid, julio 1998