

## INTRODUCCIÓN

Hacia 1520, y bajo la batuta de la reflexión filosófica de Francisco de Vitoria, el profesorado de la Universidad de Salamanca se reunió en asamblea solemne y votó que la Conquista española de América Central era una guerra injusta que violaba el derecho natural. Sin embargo, como la misma historia nos lo ha enseñado, a pesar de esta importante condena por una prestigiosa institución académica, la conquista siguió su camino y generó la etapa colonial posterior que duró alrededor de trescientos años. Años de virreinato, mestizaje, exfolio del oro, yuxtaposición religiosa y fragmentación irrecuperable de culturas milenarias. Desde aquellos hechos, mucha agua ha corrido y, aunque las condiciones del sistema legal internacional han desarrollado bastante y las relaciones económicas parecen alcanzar su clímax con los Tratados de Libre Comercio, no pasa un día en el mundo sin que haya una guerra que nos recuerde la urgencia de la razón humana para pensar teórica y prácticamente en los medios de alcanzar algún tipo de paz.

Por otro lado, en el siglo XX, gran parte de la filosofía académica ha visto correr ríos de tinta sobre el análisis del lenguaje, la fenomenología de la conciencia o la desontologización de la hermenéutica y el pensamiento débil, dejando de lado (salvo honrosas excepciones), el principio aristotélico de que el fin de la filosofía es la vida buena. Pero también, en el campo de la filosofía política estrictamente hablando, fue el marxismo el que dominó el espectro de las discusiones con las polémicas entre pro – soviéticos y pro – chinos, reformistas versus ortodoxos, existencialistas y anticomunistas. Hasta la teología social y política católica se rindió frente a tal influencia. Sin embargo, en la década de los 80 se desarrolló un lenguaje filosófico nuevo contra el liberalismo teórico de la década anterior. Bebiendo de fuentes clásicas como el aristotélico – tomismo, el hegelianismo e, incluso, el judeocristianismo, el pensamiento comunitarista llevó la discusión de la filosofía política más allá de las simplezas de la ideología marxista mucho antes de la caída del muro de Berlín. La renovación del debate fue de tal magnitud que también revitalizó el diálogo entre la tradición de la filosofía angloamericana con la filosofía europea continental. Y, en esta confrontación, fue la figura central de Jürgen Habermas quien llevó al máximo, tanto en la teoría como en su propia práctica, el principio socrático del diálogo como método irrenunciable para toda la historia del pensamiento.

En los años siguientes el debate continuó y evolucionó. Los cambios socio – políticos ocurridos tras el fin de la Unión Soviética, aunados coyunturalmente a la conmemoración de los doscientos años del texto de Kant sobre la paz perpetua, permitieron replantear el liberalismo en clave universalista desde la teoría del discurso que Habermas había desarrollado. Por contraparte, los mismos sucesos contemporáneos y las nuevas guerras han planteado y plantean nuevos problemas a dicho liberalismo. Por una parte está la obra del comunitarista Michael Walzer quien reedita la teoría de la guerra justa como una guía necesaria para la toma de decisiones democráticas. Por otra parte está la influencia que ejerce el pensador Carl Schmitt entre los alemanes (y no sólo alemanes) con su concepción de la guerra como instrumento legítimo en el marco de las unidades políticas nacionales. Y, finalmente, tenemos la concepción de Samuel Huntington quien, al sostener la posibilidad de una guerra civilizacional, plantea un paradigma opuesto al liberalismo universalista para comprender las confrontaciones bélicas contemporáneas y futuras.

En este marco, el presente trabajo es una reflexión del tema de la guerra y la paz precisamente desde la perspectiva de este debate en el que Habermas lleva la primera voz cantante. Se trata de ver los lineamientos principales de su teoría del discurso, su influencia kantiana junto con la revitalización del mismo kantismo, y ver hacia qué reflexiones nos lleva su debate con los autores que hemos indicado y que él mismo asocia con las posturas comunitaristas. Para ello hemos dividido la presente exposición en dos partes. En la primera nos centraremos propiamente en el desarrollo de las ideas del liberalismo universalista de cuño kantiano de Habermas y que serán expuestas en cuatro capítulos: 1) La teoría de la acción comunicativa que es el punto de partida de la concepción liberal del estado de Derecho; 2) La concepción jurídico – política de Kant que servirá de base para la universalización de la concepción liberal y en la que el tema de la guerra ocupará un lugar central; 3) Las críticas de Habermas al pensamiento de Kant desde la distinción de paradigmas y la distancia histórica; y 4) La apropiación del modelo kantiano por parte de la teoría discursiva en tanto continuación de la concepción del derecho cosmopolita que lleva a nuestro autor a plantear propuestas contemporáneas de aplicación concretas en un nuevo orden internacional.

La segunda parte de esta exposición intenta mostrar los límites del planteamiento de Habermas al considerar las ideas comunitaristas, de tal forma que podamos pensar, al menos esquemáticamente, en una superación a manera de síntesis dialéctica e histórica de los planteamientos enfrentados. Así, desarrollaremos los siguientes cuatro capítulos: 5) El pensamiento de Michael Walzer, desde sus concepciones comunitaristas y pasando por su reflexión en torno a la tolerancia hasta llegar a su teoría de la guerra justa; 6) Una presentación del debate entre Habermas y Walzer, comenzando con las críticas del primero al comunitarismo en general hasta llegar a una valoración de los modelos de organización internacional que ambos autores plantean; 7) Los lineamientos generales de la obra de Carl Schmitt que Habermas asocia tanto con Walzer como con la concepción de Huntington y en la que intentaremos mostrar que los defectos de una teoría pueden ser solucionados con su oponente y viceversa; y 8) Una valoración final de la oposición planteada por Habermas entre Kant y Schmitt que nos llevará a la defensa de un comunitarismo abierto que considera el papel de la religión como algo central y que nos permitirá concluir en una nueva proyección del sentido de la guerra y la paz en la historia.

No puedo dejar pasar la oportunidad para agradecer a todos los que han contribuido a que este texto salga a la luz: A la Universidad Pontificia de Salamanca, que me concedió una beca completa por tres años para investigar con total libertad los temas que aquí se tratan; a mi asesor de tesis, el Doctor Leonardo Rodríguez Dupla, a la Doctora Ana María Andaluz Romanillos, por sus siempre pertinentes observaciones, en particular en lo referente a la obra de Kant; y, finalmente, a mi esposa Viviana, que sin su paciencia y apoyo hubiese sido imposible llevar a buen término esta tarea que, por supuesto, siempre queda filosóficamente abierta a nuevas observaciones surgidas desde nuestra propia realidad y del quehacer académico de mis colegas.

**PRIMERA PARTE**

**EL LIBERALISMO KANTIANO Y UNIVERSALISTA DE HABERMAS**

## CAPÍTULO 1

### LA TEORÍA DEL DISCURSO

En 1981 se publicó la primera edición alemana de la obra: *Teoría de la acción comunicativa*<sup>1</sup>; texto central de Habermas que establece la estructura de su pensamiento filosófico y social en el que había venido trabajando desde hace varios años y que sería el punto de partida para reflexiones posteriores en áreas tales como la moral, la política, la ciencia o la religión. En particular, en el ámbito de la ética, han sido de especial atención los aportes compartidos con otro heredero de la Escuela de Frankfurt, Karl-Otto Apel<sup>2</sup>, para revitalizar una teoría formal de la obligación de cuño kantiano. Sin embargo, en la presente exposición, no vamos a profundizar en los debates sobre el tema estrictamente moral que durante más de dos décadas se han venido realizando alrededor de esta concepción. Sino que nos interesa desarrollar los puntos neurálgicos de la obra aquí señalada para mostrar, luego, como ellos se ponen en juego en una reflexión sobre las cuestiones políticas de nuestro tiempo. Sin duda que aludiremos también a elementos morales, pero será más en la medida de su relación con el derecho y la política misma.

Por lo tanto, comenzaremos por definir conceptos básicos del sistema habermasiano tales como ‘discurso’ y ‘acción comunicativa’ que nos acompañarán a lo largo de todo el presente capítulo. Ello nos llevará, en segundo lugar, a presentar el entramado de la concepción formal de Habermas en relación con una idea originaria de Husserl pero transformada en clave contemporánea: *el mundo de la vida (Lebenswelt)*. A partir de ahí podremos, finalmente, proceder a la aplicación de la teoría aquí mostrada en el análisis del Estado democrático de derecho. De esta manera, en los capítulos posteriores, será posible reflexionar sobre la relevancia de este pensamiento para el ámbito de las relaciones internacionales con especial énfasis en el tema de la guerra y la paz que es nuestra preocupación principal.

---

<sup>1</sup> HABERMAS, Jürgen: *Teoría de la acción comunicativa*; Madrid, Taurus, 1987, 2 t.

<sup>2</sup> APEL, Karl-Otto: *Teoría de la verdad y ética del discurso*; Barcelona, Paidós, 1991.

## 1.1. La acción comunicativa y las condiciones de simetría

El presente subcapítulo estará abocado, en un primer lugar, a definir el concepto de acción comunicativa, cuyo sentido, en la estructura de una teoría del discurso, nos va a remitir a las pretensiones de validez que todo actor presenta en sus interlocuciones. Entre dichas pretensiones, la inteligibilidad y la verdad ocuparán nuestro mayor interés pues configurarán lo que se llama *la teoría de la verdad como consenso*. Mostraremos aquí las razones de dicha concepción y su analogía con la idea de corrección moral. Tal analogía se mantendrá en la medida en que queden claras las normas para el acuerdo en tanto condiciones de simetría entre los diversos actores. A continuación, desarrollaremos dichas condiciones, lo que nos permitirá distinguir más claramente las acciones comunicativas de otro tipo de acciones tales como las dramáticas o las estratégicas. Esto nos llevará finalmente a la hipótesis habermasiana de la *situación ideal de habla*. Hipótesis que dará pie a nuestras primeras observaciones críticas respecto del modelo aquí desarrollado.

Comencemos, entonces, con la definición del mismo Habermas.

“... el concepto de acción *comunicativa* se refiere a la interacción de a lo menos dos sujetos capaces de lenguaje y de acción que (ya sea con medios verbales o medios entreverbales) entablan una relación interpersonal. Los actores buscan entenderse sobre una situación de acción para poder así coordinar de común acuerdo sus planes de acción y con ello sus acciones. (...) En este modelo de acción el lenguaje ocupa, como veremos, un puesto prominente”<sup>3</sup>.

En este sentido, la acción comunicativa consiste en una acción orientada hacia un entendimiento (*Verständigung*) que radica en cierto consenso mediado lingüísticamente. Lo que implica un nivel intersubjetivo en el que los diversos actores participan dialogadamente tratando de ponerse de acuerdo sobre interpretaciones en vistas a futuros actos a realizar como consecuencia de tales acuerdos. De esta manera, dichos actores presentan sus respectivas interpretaciones con pretensiones de validez que buscan ser reconocidas por los otros interlocutores aunque también podrían ser rechazadas. El procedimiento en el cual se debate sobre dichas interpretaciones es lo que, con toda propiedad, se denomina (en castellano) ‘argumentación’ o también ‘discurso’ (*Diskurs*). De esta manera se puede llegar a decir que dicha argumentación es

---

<sup>3</sup> HABERMAS, Jürgen: *Teoría de la acción comunicativa*; ed. cit., t. 1, p. 124.

“una continuación con otros medios, ahora de tipo reflexivo, de la acción orientada al entendimiento”<sup>4</sup>.

En este marco nuestro autor utiliza la expresión ‘actos de habla’, que es tomado de la filosofía analítica<sup>5</sup>, para referirse al hecho estrictamente lingüístico presente en la acción comunicativa. Lo que se intenta es establecer cuáles son las pretensiones de validez implícitas en tales actos y, a partir de ahí, reconstruir las condiciones generales de simetría que tendría una situación ideal de habla. Ambos elementos son lo que constituyen la llamada ‘pragmática formal’<sup>6</sup>.

Pero vayamos por partes. En primer lugar, como hemos señalado, los implicados en la acción comunicativa plantean interpretaciones sobre temas problemáticos que poseen ciertas pretensiones de validez. Dichas pretensiones presentes implícitamente en los actos de habla serían las siguientes: inteligibilidad (o correcta formación de las expresiones simbólicas), verdad (que se cumplan las condiciones de existencia del contenido proposicional), rectitud (que el acto de habla sea correcto en relación con el contexto normativo vigente) y veracidad (que la intención expresada por el hablante coincida realmente con lo que éste piensa)<sup>7</sup>. Los problemas teóricos se centran fundamentalmente en las dos primeras pretensiones que requieren una mayor clarificación. En principio debe ser evidente que la inteligibilidad de un acto de habla es algo distinto de su verdad. En el primer caso nos referimos al hecho de que un enunciado posea suficiente sentido para que éste pueda ser comprendido por cualquiera que comparta el mismo lenguaje natural y las reglas y sistemas de reglas que le correspondan. En esa medida, la comprensión no supone en modo alguno la verdad de lo escuchado o lo leído; idea expresada en la sentencia corriente: “entiendo lo que dices pero no puedo estar de acuerdo con lo que afirmas”. La pretensión de verdad, en

---

<sup>4</sup> Ibid., p. 46.

<sup>5</sup> Cf. AUSTIN, John Langshaw: *Cómo hacer cosas con palabras. Palabras y acciones*; Barcelona, Paidós, 1990; y también: SEARLE, John: *Actos de habla. Ensayo de filosofía del lenguaje*; Madrid, Cátedra, 1994.

<sup>6</sup> “El núcleo de la pragmática formal (...) Se trata en primer lugar del papel pragmático de las pretensiones de validez susceptibles de crítica, que se enderezan a un reconocimiento intersubjetivo y remiten a un potencial de razones”. HABERMAS, Jürgen: “Observaciones sobre el concepto de acción comunicativa”; en HABERMAS, Jürgen: *Teoría de la acción comunicativa: Complementos y estudios previos*; Madrid, Cátedra, 1997, p. 501.

<sup>7</sup> HABERMAS, Jürgen: “Teorías de la verdad”; en HABERMAS, Jürgen *Teoría de la acción comunicativa: Complementos y estudios previos*; ed. cit., p. 121; y HABERMAS, Jürgen: *Teoría de la acción comunicativa*; ed. cit., t. 1, p. 144.

cambio, corresponde a cierta condición de objetividad. El problema será que en el proceso de someter a examen dicha objetividad en un discurso teórico se terminará por transformar la definición misma de verdad. De hecho, la cuestión de cuál es la verdad será el tema central a dilucidar en el proceso del discurso.

Sobre la marcha, Habermas distingue por un lado la objetividad de una experiencia y, por otro lado, la verdad de su enunciado<sup>8</sup>. En sentido estricto se puede afirmar que los hechos fácticos no son propiamente verdaderos sino lo que se dice de ellos en tanto que se establece una relación entre la proposición y algo en el mundo objetivo. Por este camino se podría llegar a una definición de verdad como correspondencia lingüística con la realidad, pero nuestro autor llega a afirmar que la verdad del enunciado no debe su validez al hecho en sí sino al resultado del decurso deliberativo discursivo. ¿Cómo puede ser ello posible?

Para explicar mejor esto último pongamos un ejemplo: Supongamos que, en el marco de una discusión forense, alguien afirme que la causa de la muerte de una persona en particular se deba a una enfermedad poco conocida venida del África tropical; algún otro médico dice que es más bien el resultado de un proceso degenerativo como consecuencia del consumo abusivo del tabaco y el alcohol; otro actor sostendrá finalmente que ambos elementos entran en juego pero sólo para acelerar una enfermedad genética que de todas maneras iba a acabar con la vida del paciente. Estos tres médicos pretenden que sus afirmaciones (claramente inteligibles todas ellas), sean verdaderas en el sentido de que concuerden con la realidad objetiva de los hechos ante los que se enfrentan y de los que deben dar un diagnóstico oficial. Imaginemos que al final de la discusión en la que se han planteado todos los argumentos en cuestión se sentencia una de las tres posturas o una cuarta que haya surgido durante el diálogo. Dicho diagnóstico será considerado ‘el verdadero’. El punto es que, según nuestro autor, tal calificativo le corresponde no por que concuerde estrictamente con los hechos acaecidos sino porque es el resultado de un consenso. Con lo cual, la ‘verdad’ pasa de ser una pretensión de validez de objetividad a convertirse en el resultado de un acuerdo

---

<sup>8</sup> “la objetividad de una experiencia no asegura la *verdad* de la correspondiente afirmación, sino sólo la identidad de una experiencia en la diversidad de sus posibles interpretaciones”; HABERMAS, Jürgen: “Teorías de la verdad”, ed. cit., p. 134.

alcanzado discursivamente. Esto es lo que se conoce por el nombre de *la teoría de la verdad como consenso*.

Por supuesto que este último ejemplo es una simplificación. Hay muchos otros elementos en juego a los que haremos alusión líneas más abajo. Pero es preciso tener en claro desde ahora la transformación del concepto de verdad que opera en el entramado filosófico de la teoría discursiva. ¿Cuál es la razón de este cambio de perspectiva? En primer lugar, parece ser que todo parte del desarrollo de la filosofía de la ciencia que, en el siglo XX, transformó la idea generalizada de desarrollo del conocimiento científico por acumulación de información a una concepción de dicho desarrollo por reemplazo de paradigmas<sup>9</sup>. La percepción objetiva de la caída de una manzana (algo que sin duda tanto Aristóteles como Isaac Newton pudieron contemplar), fue interpretado en la historia de la ciencia como un impulso de la naturaleza buscando su *telos*, una fuerza del *ímpetus* o una ley constante de la gravedad. En esa medida, el desarrollo de la ciencia no parte de que los hechos físicos hayan cambiado (premisa negada por principio por la ciencia misma), sino porque se ha cambiado la interpretación del hecho en sí.

Por ello se puede decir que la experiencia fáctica es objetiva pero el valor de verdad no corresponde con tal hecho sino con el enunciado de la interpretación que ha pasado a ser considerada “la mejor hasta la fecha” merced a una secuencia de argumentos y contraargumentos que, en el caso de las ciencias empíricas, se puede seguir al estudiar la historia de tales ciencias. Pero ¿qué podemos decir de las otras áreas del conocimiento? De hecho, Habermas abandona la idea de verdad como correspondencia con la realidad en parte porque esta idea supone la dependencia positivista de la verdad respecto a lo meramente material y medible. Algo que, por supuesto, deja cualquier afirmación moral, jurídica, política, estética, filosófica, religiosa, etc. fuera del campo de lo verdadero y limita enormemente el área de trabajo de las mismas ciencias empíricas<sup>10</sup>. Pero también parece que lo hace porque pensaría que, en un espectro más amplio como el que incluiría todos estos otros elementos, no hay ninguna posibilidad de corroboración. Así que lo único que quedaría es establecer las normas del discurso que aseguren un acuerdo lo más racional posible que, en

---

<sup>9</sup> Cf. KUHN, Thomas S.: *La estructura de las revoluciones científicas*; México, Fondo de Cultura Económica, 1986.

principio, pueda ser aceptado por un ‘auditorio universal’; que es como decir que la corroboración está en el consenso.

Por supuesto que para Habermas hay una diferencia esencial entre los enunciados de las ciencias empíricas respecto de los enunciados de corte moral en la medida en que los primeros tienen una connotación de referencia al mundo objetivo. Pero la validez deontológica de los enunciados de corrección moral se puede entender análogamente al concepto de “verdad” en la medida en que ambos toman su validez a partir de las condiciones comunicativas<sup>11</sup>. En este marco, unos y otros comparten, en principio, dos niveles de relación lingüística: Un primer nivel en el que los participantes de una discusión racional ejecutan actos de habla que tienen como finalidad el entendimiento de las razones del otro, sin que esto signifique asumir estas mismas razones. Hablamos así sólo de razones *públicamente inteligentes*. Pero luego, en segundo lugar, para que podamos hablar propiamente de un acuerdo (*Einigung*), se requiere que el *Diskurs* valga para todos los destinatarios como razones *universalmente aceptables*<sup>12</sup>. En este sentido, la analogía entre corrección normativa y verdad se sigue sosteniendo.

Pero antes de una valoración crítica de las implicancias que tiene esta concepción, pasemos primero a ver cuáles son esas normas que nos permitirían llegar a tal acuerdo racionalmente motivado para que pueda ser considerado como verdadero. En un texto del 2001 Habermas resume las condiciones del *Diskurs* de la siguiente manera:

“Las cuatro presuposiciones más importantes son: a) carácter público e inclusión: no puede excluirse a nadie que, en relación con la pretensión de validez controvertida, pueda hacer una aportación relevante; b) igualdad en el ejercicio de las facultades de comunicación: a todos se les conceden las mismas oportunidades para expresarse sobre la materia; c) exclusión del engaño y la ilusión: los participantes deben creer lo que dicen; y d) carencia de coacciones: la comunicación debe estar libre de restricciones ya que éstas evitan que el mejor argumento pueda salir a la luz y predeterminan el resultado de la discusión”<sup>13</sup>.

---

<sup>10</sup> Un punto ya establecido previamente por Popper. Cf. POPPER, Karl: *La lógica de la investigación científica*; Madrid, Tecnos, 1985.

<sup>11</sup> Así tiene sentido hablar de un “saber moral”. Cf. HABERMAS, Jürgen: *Verdad y justificación*; Madrid, Trotta, 2007, pp. 261 y ss.

<sup>12</sup> Se debe distinguir entonces “el uso del lenguaje orientado al acuerdo versus el uso del lenguaje orientado al entendimiento”; Cf. *Ibid.*, pp. 112 y ss.

<sup>13</sup> HABERMAS, Jürgen: *Acción comunicativa y razón sin trascendencia*; Barcelona, Paidós, 2002, p. 56.

Previamente nuestro autor ya ha señalado que las dos primeras condiciones son triviales por evidentes<sup>14</sup>. La primera de ellas se refiere a quiénes pueden participar de un proceso de habla argumentativa. Pero ha de notarse que la no exclusión establece claramente que el criterio es sólo aplicable a aquellos que, para cada caso, estén capacitados para plantear interpretaciones y hacer réplicas a las mismas con mayor conocimiento de causa que cualquier otro. En ese sentido, podríamos considerar esta condición de Habermas tanto en un sentido positivo como en un sentido negativo: *No se excluye, pero sí se excluye*. Como veíamos en nuestro ejemplo anterior, sólo los médicos forenses pueden tener intervenciones relevantes en el caso de una autopsia, aunque quizás baste que se tenga los conocimientos necesarios para poder participar de la discusión. Es decir que, en un sentido ideal, la “comunidad de investigación” es *ilimitada* aunque, en un sentido real, no lo sea. Por su parte, la segunda condición ‘evidente’ para el discurso es lo que podría llamarse el *postulado de igual derecho a hablar*. Se trata de que, con respecto al tema de interpretación en cuestión, todos los participantes puedan plantear cualquier posible interpretación concebible y no quede nada parecido a un prejuicio que quede flotando en el aire y que establezca que las opiniones o afirmaciones de uno, por razones normalmente de carácter subjetivo ajenas al discurso, sean más escuchadas o consideradas que las de otro. En otras palabras, el igual derecho a hablar implica igual obligación de escuchar y valorar todas las interpretaciones con el mismo rasero.

Sobre la tercera de las condiciones, lo primero que debemos notar es que es un calco de la pretensión de validez de la veracidad o sinceridad que hemos señalado y que requeriría ser examinada por un discurso práctico aparte. De hecho, el *quid* de la cuestión en la pragmática formal es tener una metodología que permita eliminar los componentes enturbiadores de una acción comunicativa orientada hacia un entendimiento sin manipulaciones. Dicha metodología supone, en el caso particular de la veracidad, distinguir las acciones comunicativas de las acciones *dramatúrgicas*<sup>15</sup>. Estas últimas se refieren a interrelaciones personales en las que se considera a los participantes como actores en una escena delante de un público<sup>16</sup>. Por lo tanto, cualquier intento de aparentar ante los demás algo que no son o de engañar sobre sus

---

<sup>14</sup> HABERMAS, Jürgen: “Teorías de la verdad”, ed. cit., p. 153.

<sup>15</sup> HABERMAS, Jürgen: *Teoría de la acción comunicativa*; ed. cit., t. 1, p. 123.

motivaciones por las razones que fueran invalida tanto la interpretación coyunturalmente presentada como la argumentación que busque sostenerla. Pero no sólo se trata de esperar que los sujetos en su fuero interno sean honestos consigo mismos de cara a un diálogo deliberativo (lo que podría quedar siempre en el espacio inexpugnable de la conciencia de un individuo); sino que, en tanto condición para una argumentación orientada hacia el acuerdo, deben establecerse *oportunidades iguales* para que todos los participantes del discurso realicen actos de habla representativos de sus actitudes, sentimientos y deseos. Así, lo que fue una pretensión de validez implícita en una interpretación se convierte en un postulado para las condiciones simétricas del habla argumentativa. Con lo que esta condición ya no se presenta tan trivial como las dos anteriores.

Finalmente, la cuarta condición, que es la menos trivial de todas, establece que no debe haber limitaciones de tipo coactivo en las diferentes intervenciones. Esto es lo más complicado de todo. En primer lugar se trata de que no haya ninguna restricción como condición previa al diálogo. No hablamos aquí de condiciones formales de simetría (que son necesarias y son las que estamos desarrollando), sino de cerrazones ideológicas previas que limitarían toda posibilidad de encontrar un acuerdo racionalmente motivado. Siempre debe dejarse el camino libre para que haya la posibilidad que nuevos planteamientos como fruto del discurso arrojen nuevas soluciones interpretativas a los problemas que se tratan. El hecho es que, en este caso, la equidistribución formal de las oportunidades de habla argumentativa plantearía que si unos prohíben ciertas interpretaciones o soluciones de acuerdo de manera casi predeterminada, otros también podrían hacerlo y el resultado sería que el acuerdo nunca se alcanzaría (como el derecho al veto en las Naciones Unidas). Pero Habermas cree en cambio que si dejamos que todos los supuestos participantes tengan la misma oportunidad de mandar y oponerse se podría dejar en suspenso las coacciones para llegar a un entendimiento y a un acuerdo. Pero, entonces, también se podría poner en cuestionamiento el hecho de si realmente algunos participantes quieren llegar a un consenso o más bien les interesa boicotearlo en pro de sus particulares intereses. La pregunta que se plantea ahora es si es posible tal acuerdo fáctico.

---

<sup>16</sup> Cf. GOFFMANN, Erving: *La presentación de la persona en la vida cotidiana*; Buenos Aires, Amorrortu, 1971.

Para comenzar a responder a esta última pregunta que, como veremos, nos acompañará a lo largo de todo este trabajo, debemos pasar a incorporar un nuevo tipo de acciones en el análisis de esta cuarta condición para el discurso. Nos referimos a lo que Habermas llama *acciones teleológicas*<sup>17</sup>. Éstas se refieren a actos conducentes hacia un fin predeterminado. El sujeto actúa, entonces, no porque busque un entendimiento propiamente sino porque tiene un propósito previamente establecido y no importa si los demás están de acuerdo o no. Podría ser importante el entendimiento pero sólo en la medida en que sirva para los fines propios. Sin duda hay una interpretación de determinada situación, tema o hecho, y se trata de decidir entre varias alternativas para elegir las que mejor se adecuen a las metas que se tengan, pero el consenso no es ninguna prioridad.

De hecho, en una versión desarrollada, las acciones teleológicas se convierten en *acciones estratégicas* cuando el actor considera a otros sujetos en tanto que agentes teleológicos. Es decir que calculan las acciones de ellos (que también tienen sus respectivas expectativas y propósitos) como parte de los elementos para el éxito propio. Nuevamente, no se trata de entenderse con el otro para llegar a un acuerdo consensual sino de utilizarlo como instrumento o medio para fines particulares. De ahí que esta acción estratégica se entienda en sentido utilitarista o, también, bajo la óptica de lo que se conoce con el nombre de ‘razón instrumental’ pero aplicada a la manipulación de la conducta de otros agentes humanos. Por lo tanto, es posible que un ‘aparente entendimiento’ pueda ser el disfraz de una acción estratégica, lo que invalidaría el acuerdo en el sentido de la teoría del discurso ya que éste debe producirse como fruto de una acción comunicativa. En todo caso, habría que analizar si ciertos acuerdos efectivos (en el campo político o jurídico), que no supusieron una simetría plena en las condiciones de negociación, tendrían una validez práctica en tanto que produjeron un efecto de justicia igualitaria *a posteriori*.

En ese sentido, la metodología del discurso busca tener una función regulativa en la medida en que procura establecer cuándo hay un verdadero entendimiento entre partes que superan sus conflictos y cuándo nos encontramos ante un ejercicio subliminal

---

<sup>17</sup> HABERMAS, Jürgen: *Ibid.*

de poder<sup>18</sup> en los que se aparenta una ‘solución feliz’. De hecho, parece ser que se intenta (como veremos más adelante) que la teoría de la acción comunicativa tenga un efecto *liberador*. De ahí que, si tal regulación se puede poner en práctica en el marco de interrelaciones sociales, ya sea de tipo epistemológico (comunidades científicas) o político (comunidades nacionales y/o estatales), ya se habría ganado bastante. Pero todavía debemos dudar de su funcionalidad real partiendo de elementos de la misma teoría que aquí hemos presentado.

Ahora bien: Hemos realizado un análisis de las condiciones necesarias para un discurso en el que todos los participantes del habla argumentativa tengan igualdad de oportunidades con el fin de que el consenso alcanzado valide racionalmente una determinada interpretación como verdadera. Interpretación que incluirá o promoverá acciones posteriores encaminadas desde la perspectiva sentenciada por la dinámica de la argumentación previa. Estas condiciones que pretenden otorgar simetría al diálogo suponen, entonces, lo que se denomina una *situación ideal de habla* que, en teoría, debería obtener el asentimiento de un, así también llamado, *auditorio universal*. ¿Qué significa esto último en sentido estricto? Podemos decir que, dado que la verdad es definida en términos consensuales, una situación ideal de habla es aquella en la que el único motivo del diálogo sea una búsqueda cooperativa de la verdad<sup>19</sup>. Así leemos:

“Sólo hablaré, pues, de “discursos” cuando el sentido mismo de la pretensión de validez que se ha tornado problemática fuerce conceptualmente a los participantes a suponer que en principio podría alcanzarse un acuerdo racionalmente motivado, significando aquí “en principio” la siguiente reserva idealizadora: con tal que la argumentación fuera suficientemente abierta y durara el tiempo suficiente”<sup>20</sup>.

Por lo tanto, se intenta inmunizar el discurso contra la represión y la desigualdad que serían el caldo de cultivo para acciones estratégicas. La idea es que, en definitiva, los sujetos que pretendan actuar teleológicamente en procesos de acuerdo no pueden ser considerados como miembros de una comunidad de habla argumentativa y, sin embargo, se plantea como parte de la estructura formal del acuerdo, la existencia de un

---

<sup>18</sup> “...como la acción comunicativa exige una orientación por pretensiones de validez, remite de antemano a la posibilidad de que los participantes en la interacción distingan con más o menos claridad entre la influencia de unos *sobre otros* y el entendimiento de unos con otros”. Ibid., p. 108.

<sup>19</sup> En cierto sentido podemos asociar esta concepción al ideal socrático presentado en los diálogos de Platón de un modelo dialéctico para buscar la verdad. Algo que Habermas mismo parece reconocerlo al afirmar que la “racionalidad comunicativa nos recuerda las anteriores ideas de *logos*”. HABERMAS, Jürgen: *El discurso filosófico de la modernidad*, Buenos Aires, Aguilar, 1989, p. 373.

auditorio universal que daría su asentimiento a tal consenso. ¿Qué clase de auditorio universal es ese? ¿Se trata de la comunidad humana en general o sólo de aquellos que creen en la necesidad de una argumentación libre de coacciones? De hecho, sólo podrían participar del discurso fáctico quienes estén dispuestos a cumplir con las condiciones señaladas sea cual sea el tiempo que tome para considerar todas las interpretaciones pertinentes. Pero la verdad como consenso no es la verdad para un grupo aunque sea mayoritario pues no es lo que podríamos llamar una ‘concepción democrática de la verdad’ (no es una cuestión de votos sino de racionalidad). Por consiguiente, el auditorio universal también es un auditorio *ideal* en el que se considera a todos los humanos como procediendo a aceptar racionalmente acuerdos discursivos sin coacciones. Algo que, fácticamente, no ocurre. En cierto sentido, la concepción de Habermas se parece a la recurrente idea de la tradición tomista de que todo aquel que razone correctamente llegará a la misma conclusión. En este caso, se refiere a que todo aquel que razone correctamente podrá ser parte del auditorio universal. La cuestión aquí está en dilucidar qué significa “razonar correctamente”. Además, ¿por qué un ‘razonamiento correcto’ o ‘adecuado’ no podría poseer implícitamente una concepción objetiva de la verdad?

Por otro lado, la suposición o el postulado de este auditorio universal conlleva un problema añadido: Como en la práctica es imposible que todos participen si, como dice Habermas en la cita anterior, se tome todo el tiempo que sea necesario, entonces las decisiones políticas, jurídicas o morales nunca llegarían a término. Por lo tanto se procede a operar un postulado contrafáctico para fundamentar la validez de la propia tesis sometida a una deliberación bastante limitada. Aunque nuestro autor prefiere hablar de una “anticipación de una situación ideal de habla”<sup>21</sup>, parece ser claro que el sucedáneo de un auditorio universal al que se busca apelar contradice no sólo lo fáctico en el presente sino también el futuro factible. Aún cuando esto último sea así, el autor de la teoría del discurso insiste en el supuesto de que cualquiera que procediera argumentativamente podría estar de acuerdo con el consenso alcanzado en un nivel primario, a menos que pueda aportar nuevos elementos interpretativos con pretensión de

---

<sup>20</sup> HABERMAS, Jürgen: *Teoría de la acción comunicativa*; ed. cit., t. 1, p. 69.

<sup>21</sup> “La situación ideal de habla no es ni un fenómeno empírico ni una simple construcción, sino una suposición inevitable que recíprocamente nos hacemos en los discursos. Esa suposición puede ser contrafáctica, pero no tiene por qué serlo; más, aún cuando se haga contrafácticamente, es una ficción

verdad para el tema en particular sobre el que se delibere. Pero, ¿no será más bien que nuevos hechos objetivos no considerados anteriormente nos imponen nuevas interpretaciones?

De hecho, las condiciones de simetría de situación ideal de habla que hemos analizado no nos hablan propiamente de la forma racional de proceder en la argumentación misma. Para ello necesitaríamos el desarrollo de una teoría dialéctica que no se encuentra en la teoría de la acción comunicativa, salvo algunos elementos sueltos a lo largo de sus páginas. De entre estos elementos, el más relevante nos parece que es el que afirma que los actores deben incluir en la propia interpretación las diversas interpretaciones que de la situación hacen los otros<sup>22</sup>. Con ello se asegura un proceso de argumentación racional que puede conducir la deliberación más allá de los puntos muertos que siempre aparecen en todo discurso fáctico. Pero el problema radica aquí también en las pretensiones de universalización de tal discurso. ¿Acaso se puede incorporar en una especie de experimento mental a los que no participan fácticamente también en sus posibles interpretaciones? Como indica Rodríguez Duplá: si la universalidad de la verdad por consenso será revelada en el discurso, entonces la anticipación de los intereses del auditorio universal (que también participaría del habla argumentativa y no como pasivos receptores que dan su aquiescencia a lo que los entendidos establecen) resulta imposible<sup>23</sup>.

Sin embargo, el análisis de la pragmática formal tiene una pretensión de universalidad que sólo puede ser comprendida si enlaza con contextos fácticos de realización y tales contextos no influirían en las condiciones generales del discurso pero quizás sí en su validez como estructura regulativa. Por lo tanto, a pesar de las primeras críticas que se han establecido al modelo discursivo en aspectos puntuales, todavía debemos analizar si tal modelo puede ayudarnos a diseñar procedimientos racionales de comprensión intersubjetiva. Lo que sería un logro nada desdeñable, no sólo en los

---

operante en el proceso de comunicación. Prefiero hablar, por tanto, de una anticipación, de la anticipación de una situación ideal de habla”. HABERMAS, Jürgen: “Teorías de la verdad”, ed. cit., p. 155.

<sup>22</sup> HABERMAS, Jürgen: *Teoría de la acción comunicativa*; ed. cit., t. 1, p. 145. Semejante a lo que MacIntyre llamaría la *prueba de superioridad racional*. Cf. MACINTYRE, Alasdair: “La relación de la filosofía con su pasado”; en: RORTY, Richard, SCHNEEWIND, J.B. y SKINNER, Quentin (eds.): *La filosofía en la historia*; Barcelona, Paidós, 1984, p. 62.

<sup>23</sup> Y continúa: “si la anticipación fuera posible, el discurso sería innecesario”. RODRIGUEZ DUPLA, Leonardo: *Ética*; Madrid, B.A.C., 2006, p. 177. Cf. también SPAEMANN, Robert: *Crítica de la utopía política*; Pamplona, EUNSA, 1980.

ámbitos de la ética sino, sobre todo, de la política. Para ello debemos pasar ya a nuestro siguiente punto en el que el concepto de *mundo de la vida* jugará un papel clave.

## 1.2. La pragmática formal y el mundo de la vida

Como hemos visto, los participantes de acciones comunicativas que tienden hacia el entendimiento y el acuerdo tienen originalmente pretensiones de validez que han de ser evaluadas en el transcurso del discurso. Sin embargo, para establecer las posibilidades fácticas de un acuerdo universal debemos retrotraernos al origen de tales pretensiones, las cuales surgen de lo que se denomina técnicamente *mundo de la vida* (*Lebenswelt*). En esta parte vamos a definir en qué consiste dicho mundo estableciendo cuál es su relación con la acción comunicativa. Se trata de entender las razones para pasar de un nivel al otro y las condiciones en las cuales se daría este paso. Veremos así como, para ello, Habermas intentará apoyarse tanto en la filosofía de Popper como en la psicología de Piaget y Kohlberg, además de la terapéutica freudiana. Sin embargo, su mayor énfasis lo pondrá en las descripciones sociológicas e históricas de las que él ha sido impulsor como heredero de la Escuela de Frankfurt. Este último tipo de análisis nos llevará a nuestro primer planteamiento problemático sobre el fanatismo como una versión irreflexiva de los mundos privados de la vida así como los intentos de colonización de dicho mundo por medio de la racionalidad sistémica que es opuesta a la racionalidad comunicativa. Finalmente, esta problemática nos conectará de manera directa a la institucionalidad del Derecho y del Estado de Derecho como un espacio para salvaguardar una relación adecuada entre el *Lebenswelt* y el *Diskurs*.

En primer lugar, el concepto de *mundo de la vida*, que Habermas incorpora en su teoría de la acción comunicativa, se define como trasfondo de los procesos de entendimiento. En tanto que horizonte se afirma que “es la fuente en donde se obtienen las definiciones de la situación que los implicados presuponen como aproblemáticas”<sup>24</sup>. Esto significa que la acción comunicativa parte de un entramado complejo previo que originalmente no es puesto en cuestión pero del que surgen los temas sobre los que se han de poner de acuerdo los diversos intérpretes. Así, en principio, se entiende el mundo

---

<sup>24</sup> HABERMAS, Jürgen: *Teoría de la acción comunicativa*; ed. cit., t. 1, p. 104.

de la vida como una especie de acuerdo tácito que los miembros de determinada cultura comparten de manera acrítica y que conserva una interpretación acumulada por generaciones pasadas. Dicho acuerdo constituye una imagen del mundo compartida y que posee carácter normativo para los miembros de tal o cual cultura. Sin embargo, el encuentro de una cultura con otras y la aparición de nuevas situaciones para las que el complejo normativo del mundo de la vida es incapaz de dar respuesta generan, en primer lugar, un *descentramiento de las imágenes del mundo*; y, en segundo lugar, motivan la necesidad de tematizar los elementos presentes en el mundo de la vida que se han vuelto problemáticos para llegar a orientaciones racionales de acción que, según la teoría del discurso, deberían seguir el formato de las acciones comunicativas. Esto es lo que puede definirse como el proceso de racionalización comunicativa del mundo de la vida y que se caracteriza, en resumidas cuentas, como un enfrentamiento entre “acuerdo normativamente adscrito” y “entendimiento alcanzado comunicativamente”<sup>25</sup>.

Para distinguir claramente entre el *acuerdo* del mundo de la vida y el *consenso* de la acción comunicativa Habermas retoma una distinción hecha por Karl Popper<sup>26</sup> sobre tres mundos: el mundo objetivo, el mundo social o intersubjetivo y el mundo subjetivo. El primero correspondería a la totalidad de los hechos, el segundo a la totalidad de las normas y el tercero a la totalidad de las vivencias. De esa manera estos tres mundos aludirían a los ámbitos a los cuales apelarían las pretensiones de validez de verdad, rectitud y veracidad desarrolladas líneas arriba. Pero ninguno de estos tres mundos, tomados individualmente o en conjunto, constituyen propiamente el mundo de la vida, sino que son aquellos sobre los cuales es posible el entendimiento gracias a la acción comunicativa. Se distingue así aquello *sobre lo que* los participantes se entienden entre sí (ciencia, ética, estética) de aquello *desde dónde* se inician las operaciones interpretativas<sup>27</sup>. De ahí que el *acuerdo normativamente adscrito* no sólo sea el espacio en el que se plantean las disputas interpretativas sino que, aún más, es el trasfondo implícito sin el cual sería imposible la generación del proceso de comunicación mismo<sup>28</sup>. De esa manera, tanto el mundo objetivo como el subjetivo y el social terminan

---

<sup>25</sup> Ibid., p. 105.

<sup>26</sup> Cf. POPPER, Karl: *Conocimiento objetivo. Un enfoque evolucionista*; Madrid, Tecnos, 1988.

<sup>27</sup> HABERMAS, Jürgen: “Observaciones sobre el concepto de acción comunicativa”; ed. cit., p. 489.

<sup>28</sup> Habermas llega incluso a decir que el mundo de la vida es “el lugar *trascendental* en que hablante y oyente se salen al encuentro”. HABERMAS, Jürgen: *Teoría de la acción comunicativa*; ed. cit., t. II, p. 179.

siendo explicitaciones conscientes de carácter reflexivo en tanto conceptos formales de las estructuras sobre las que los actores tratan de entenderse.

La cuestión es que en determinadas circunstancias las imágenes del mundo sobre las que había un consenso tácito y que formaban parte del mundo de la vida se vuelven problemáticas en el proceso de llegar a un entendimiento sobre los mundos objetivo, subjetivo y social de los que hablamos. En este caso, el tema de la identidad en particular es especialmente relevante para esta problematización de lo que era originalmente aproblemático. En tanto que individuos socializados las personas constituyen su identidad en formas culturales y mundos de la vida que son incorporados de manera acrítica. Pero enfrentado a nuevas situaciones, en las que se hace necesaria la actitud reflexiva y en constante diálogo con otros, la identidad constituida llega a ser un tema explícito de problematización que puede llegar a transformar la propia noción de uno mismo (como Cassius Clay convirtiéndose en Mohammed Alí, por ejemplo). Pero, por supuesto, ni todo el mundo de la vida llega a ser problematizado (porque se requiere en tanto espacio para esa misma problematización), ni llega a producirse en todos los casos a partir de condiciones simétricas de diálogo (o que el ideal no supone siempre el universal concreto en cada particular).

Como hemos adelantado, las razones de estos procesos se basan generalmente en descentramientos de imágenes del mundo que son producto del encuentro de los diversos mundos de la vida que resultan insuficientes para comprender un punto de vista que los englobe a todos de manera racional. De la misma manera, los procesos de sistematización social en las diversas áreas exigen nuevos planteamientos que interpreten de mejor manera los nuevos sucesos en la escena tanto pública como privada. Lo que termina por reducir el espacio del mundo de la vida a una forma cultural que debe ser superada para dar paso a planteamientos formales de pragmática universal. De allí que Habermas sentencie que los mundos de la vida se tornan cada vez más “provincianos”<sup>29</sup>. Esto último tampoco debe darnos a entender que el mundo de la vida tienda a ser negado por los procesos de acción comunicativa. Al contrario, al problematizar ingredientes de ese mundo, es posible también reafirmar su certeza aunque de una manera más reflexiva y dando valor al mismo mundo de la vida de la que

---

<sup>29</sup> Ibid., p. 244.

se parte (como cuando los conceptos básicos de la moral cristiana como ‘no matar’ se vuelven más evidentes en el desarrollo crítico del Derecho y la moral secular y retroalimentan las convicciones del mundo de la vida cristiano del que parten)<sup>30</sup>.

Para seguir explicándonos este proceso de racionalización comunicativa del mundo de la vida, que posibilita nuevos niveles de integración, Habermas considera algunos análisis de la corriente de psicología cognitiva presentes en la obra de Piaget y Kohlberg<sup>31</sup>. Del primero toma precisamente el concepto de *descentramiento* que el psicólogo adscribe a momentos de aprendizaje del ser humano en sus etapas infantiles y adolescentes. Así se habla de cómo el egocentrismo natural se transforma en el contacto del niño con nuevas imágenes del mundo que le rodean y, de manera más importante, en el contacto con otros niños. Lo que le permite llegar a la versión psicológico–infantil del pensamiento cartesiano: a saber, que “no está sólo en el mundo”. Pero no hablamos aquí de un solo momento sino que el egocentrismo se renueva en cada etapa de desarrollo y con ello nuevos procesos de descentramiento se producirían hasta superar la adolescencia de una manera óptima, es decir, ideal (lo que no significa necesariamente que no vaya a ser real)<sup>32</sup>. Para Habermas, esta comprensión descentrada del mundo en una etapa reflexiva es la que va a permitir pasar del acuerdo del mundo de la vida al entendimiento de la acción comunicativa. Con lo cual la pragmática formal encontraría su conexión con los contextos de la pragmática material en un nivel postconvencional sin negar su pretensión universalista<sup>33</sup>.

En una obra posterior a la *Teoría de la acción comunicativa*, Habermas profundiza en aquellos aspectos de la psicología cognitiva que, desde la perspectiva del

---

<sup>30</sup> Así afirma García Gómez-Heras: “La autonomía del mundo privado de la vida aparece salvaguardada en los argumentos y vivencias que cada interlocutor hace valer en el transcurso del discurso (...). La acción comunicativa, por tanto, no restringe la esfera privada sino, por el contrario, la potencia, habilitando espacios para la libertad en la solidaridad y para lo privado en lo público”. GARCÍA GÓMEZ-HERAS, José M<sup>a</sup>: *Ética y hermenéutica. Ensayo sobre la construcción moral del “mundo de la vida” cotidiana*; Madrid, Biblioteca Nueva, 2000, p. 438.

<sup>31</sup> Cf. entre otros: PIAGET, Jean: *Lógica y psicología*; Solpin, Buenos Aires, 1977; KOHLBERG, Lawrence: *Psicología del desarrollo moral*; Bilbao, Desclée de Brouwer, 1992.

<sup>32</sup> El proceso en cuatro etapas supone distintos estadios del desarrollo del yo: simbiosis entre el sujeto y su entorno, nacimiento del yo y el egocentrismo propiamente dicho, delimitación de la subjetividad y el mundo objetivo y trascendencia de dichos límites por la emergencia de una perspectiva universalista. Cf. el análisis de Habermas en: HABERMAS, Jürgen: *La reconstrucción del materialismo histórico*; Madrid, Taurus, 1981, pp. 14 – 15.

<sup>33</sup> “... la pragmática formal ha de dejarse instruir por la empírica, si no quiere situar en falso lugar la problemática de la racionalidad (...) sino en las estructuras generales de los mundos de la vida a que

aprendizaje moral desarrollado por Kohlberg<sup>34</sup>, permite entender analógicamente los procesos históricos de racionalización de los diversos mundos de la vida. Pero las seis etapas de las que se nos habla en clave de cognitivismo moral (la etapa del castigo y la obediencia, la etapa del propósito y del intercambio instrumental individual, la etapa de expectativas y relaciones interpersonales, la etapa del sistema social, la etapa del contrato social, los derechos y la utilidad y la etapa de los principios éticos universales) no corresponden exactamente con procesos históricos. De hecho, el mismo Kohlberg llegó a poner en duda si la última era una realidad psicológica o, más bien, una construcción filosófica<sup>35</sup>. Para el autor de la teoría del discurso es claro que los niveles superiores de un estado postconvencional no corresponden con la culminación de un desarrollo “natural”, sino con un nivel teórico abstracto que predomina sobre las orientaciones situacionales para la resolución de conflictos de acción<sup>36</sup>. En todo caso, de lo que se trataría es de buscar un apoyo indirecto del proceso de racionalización del mundo de la vida en los estudios de psicología y no una fundamentación propiamente dicha.

Lo mismo podríamos decir de las inevitables comparaciones de este proceso de racionalización comunicativa con el psicoanálisis terapéutico que busca que lo que está en el inconsciente de una persona sea explicitado lingüísticamente para ser superado. En ese sentido, las acciones comunicativas, a la manera de la terapéutica freudiana, pueden convertirse en una autocrítica dialogadamente introducida en el mundo de la vida. Con lo que, además, el modelo del inconsciente que nunca puede ser totalmente consciente sería un modelo apropiado para comprender también cómo el mundo de la vida nunca puede ser aclarado totalmente. Así se haría patente que la razón comunicativa nunca acaba de capturar el mundo de la vida en sus procesos de intersubjetividad. Como dice García Gómez-Heras, dicho mundo “escapa a todo esfuerzo de objetivación en términos teóricos, sin que, por ello, renuncie a estar presente como trasfondo implícito en toda acción comunicativa”<sup>37</sup>. Pero, si el mundo de la vida es por naturaleza inabarcable, ¿no resultaría siendo inalcanzable el acuerdo generalizado como meta? De otro lado, como

---

pertenecen los sujetos agentes”. HABERMAS, Jürgen: *Teoría de la acción comunicativa*; ed. cit., t. 1, p. 421.

<sup>34</sup> Cf.: HABERMAS, Jürgen: *Conciencia moral y acción comunicativa*; Barcelona, Península, 1985.

<sup>35</sup> Ibid., p. 194.

<sup>36</sup> Cf. BOLADERAS, Margarita: *Comunicación, ética y política. Habermas y sus críticos*; Madrid, Tecnos, 1996, p. 215.

bien señala Innerarity, en el tratamiento terapéutico lo que ocurre es que la conciencia del paciente es sustituida por la del psicoanalista: “Con lo que hay una verdadera anulación de la intersubjetividad, por la supresión de uno de sus términos”<sup>38</sup>. De esta manera, la apelación al modelo freudiano tampoco puede considerarse propiamente una fundamentación sino que se trataría de rescatar el espíritu emancipador de una práctica dialógica que, en cuyo caso, puede ser imperfecta en los procesos de problematización de los trasfondos del comportamiento cotidiano. Una imperfección que, quizás, se arrastraría hasta el momento final del acuerdo universalmente aceptado.

En todo caso, al margen del fin último de los procesos de racionalización comunicativa, Habermas continúa basando indirectamente su discurso en las descripciones sociológicas de dichos procesos en la historia. Procesos que habrían conducido de las formas sacras a las formas profanas de la práctica moral y jurídica. Estas últimas, que se presentan de manera típica en las sociedades contemporáneas, son idealizadas en el análisis pragmático formal y se presentan enfrentadas a las primeras de manera asincrónica en nuestro tiempo mostrando una superior validez formal de los discursos simétricos frente a otras formas de entendimiento no mediadas lingüísticamente. Desde esta perspectiva, la racionalización reestructura el mundo de la vida influyendo sobre las formas mismas de comunicación<sup>39</sup>. No sólo en el diván del psicoanalista o en la consulta del psicólogo infantil sino sobre todo en los contactos siempre presentes de los ámbitos familiares, de la sociedad civil y del mundo político atravesados por la influencia de los medios de comunicación masiva cuya preponderancia es mayor en nuestro tiempo. Sin embargo, pensando en un modelo discursivo de resolución de conflictos, tales formas de comunicación no deben hacernos caer en la tentación de afirmar un relativismo de mundos de la vida pues, según nuestro autor, lo que hacen las formas de vida particulares es repetir *infraestructuras universales*. En ese sentido, la apelación de la pragmática universal a una pragmática material no la vuelve presa del contexto. Sino que, al contrario, debería

---

<sup>37</sup> GARCÍA GÓMEZ-HERAS, José M<sup>a</sup>: *Ibid.*; p. 440. Cf. HABERMAS, Jürgen: *Pensamiento postmetafísico*; Madrid, Taurus, 1990, p. 62.

<sup>38</sup> INNERARITY, Daniel: *Praxis e intersubjetividad. La teoría crítica de Jürgen Habermas*; Pamplona, EUNSA, 1985, p. 159, n. 156.

<sup>39</sup> “... como un proceso que obra sobre la comunicación cotidiana a través de la diferenciación de sistemas de saber, afectando, así, lo mismo a las formas de reproducción cultural que a las formas de interacción social y de socialización”. HABERMAS, Jürgen: *Teoría de la acción comunicativa*; ed. cit., t. 1, p. 435.

revelarse en los diversos contextos las estructuras comunicativas ideales válidas para cualquier proceso de racionalización comunicativa de los diversos mundos de la vida<sup>40</sup>.

Sin duda, no hay que confundir el reconocimiento de la existencia de diversos mundos de la vida, en el sentido de las diversas tradiciones culturales, con un relativismo contextualista que elimina toda pretensión de validez de verdad. Una teoría consensual de la verdad supone precisamente que hay una universalidad hacia la que apelamos y buscamos en nuestros procesos de acción comunicativa orientadas hacia el entendimiento. El hecho de que sea difícil o complicado llegar a un consenso no supone necesariamente una inconmensurabilidad absoluta de los diversos mundos de la vida<sup>41</sup>. En este sentido Habermas, retomando una idea de Gadamer<sup>42</sup>, afirma que conceptos tales como racionalidad, verdad y justificación se revelan como convergentes al proceder a una *fusión de horizontes de interpretación* siempre y cuando no haya cegueras ideológicas de carácter fundamentalista<sup>43</sup>. Pero la existencia del fundamentalismo es precisamente el gran problema para hacer valederos procesos simétricos de deliberación discursiva. ¿No será que los procesos de modernización que nos han alejado de las formas sacras a las formas profanas han coadyuvado al desarrollo de manifestaciones fanáticas contemporáneas? Si ello fuese así, habría que sospechar del intento de buscar apoyo, aunque sea indirecto, de estudios de descripción sociológica de la historia.

El problema radica en aquello que se conoce como *colonización* del mundo de la vida. En principio, el proceso de reproducir o representar lingüísticamente los diversos mundos de la vida incluye la prosecución de las tradiciones culturales, la integración de grupos a través de normas y valores, con cierta pretensión de legitimidad, y la

---

<sup>40</sup> “Hay que mostrar que el significado literal depende de complementos suministrados por el contexto que representa la situación y por el trasfondo que representa el mundo de la vida. Pero esta relativización del significado de las expresiones lingüísticamente estandarizadas no conduce a una disolución contextualista de constantes semánticas, es decir, a un consecuente relativismo del significado; pues las formas de vida particulares no solamente ofrecen aires de familia”. HABERMAS, Jürgen: “Observaciones sobre el concepto de acción comunicativa”; ed. cit., p. 502.

<sup>41</sup> “... problemas de traducción arrojan alguna luz sobre la densidad de los contextos del mundo de la vida pero no ofrecen ninguna razón para sostener un teorema de la inconmensurabilidad. Los participantes en la comunicación pueden entenderse por encima de las fronteras de mundos de la vida divergentes, ya que con la mirada puesta en un mundo objetivo común se orientan por la pretensión de verdad de sus enunciados, es decir, por su validez incondicionada”. HABERMAS, Jürgen: *Acción comunicativa y razón sin trascendencia*; ed. cit., p. 33.

<sup>42</sup> Cf. GADAMER, Hans-George: *Verdad y Método*; Salamanca, Sígueme, 1991.

<sup>43</sup> HABERMAS, Jürgen: *Aclaraciones a la ética del discurso*; Madrid, Trotta, 2000, p. 224.

socialización de cada generación siguiente. Pero estos procesos de desarrollo se oponen a los procesos *sistémicos* de economía, política y administración. Procesos que aumentan la capacidad de control social sobre la cultura, la sociedad y la personalidad que son los ámbitos del mundo de la vida. En concreto, tanto los subsistemas económicos como los político-administrativos desarrollan comportamientos estratégicos en donde medios de control como el dinero y el poder contradicen la racionalización comunicativa. Esto es lo que podríamos llamar un proceso de racionalización sistémica que se desarrolla en su última expresión en las formas del capitalismo tardío y que corre a la par de la problematización racional comunicativa del mundo de la vida. En este sentido, ya no hablamos de una reestructuración de la *Lebenswelt*, sino de una desintegración del mismo<sup>44</sup>.

Para Habermas, la monetarización y la burocratización, suponen “un desafío que pone en cuestión las estructuras simbólicas del mundo de la vida *en su totalidad*”. Pero, además, se sugiere que tales procesos sistémicos de control social podrían explicar por qué tales estructuras se nos han vuelto accesibles<sup>45</sup>. La accesibilidad plena al mundo de la vida no es precisamente un buen síntoma pues supone una carga desintegradora sobre las formas culturales que las personas, individualizadas en entornos sociales, requieren para su comprensión racional y reflexiva. Dicho en otros términos: la apropiación total de la *Lebenswelt* por los mecanismos institucionales de poder supone el *fin del hombre* en el sentido de desintegración. Se hace necesario entonces salvaguardar estas estructuras simbólicas para defender la racionalidad comunicativa de las garras de la racionalidad sistémica. Una tarea de denuncia como condición para un desarrollo efectivo de la pragmática formal en la resolución de problemas y conflictos. De hecho, las ciencias mismas requieren de estos objetos culturales del mundo de la vida<sup>46</sup>. Sin embargo, la sola denuncia no parece ser fructífera ante el avasallador empuje del mercado y el sistema burocrático gerencial en su papel desintegrador. De allí que nos encontremos con variados fundamentalismos que busquen darle estabilidad a los diversos mundos de la vida que, en cada caso, defienden.

---

<sup>44</sup> “... la racionalización del mundo de la vida hace posible un tipo de integración sistémica que entra en competencia con el principio de integración que es el entendimiento y que, bajo determinadas condiciones, puede incluso reobrar, con efectos desintegradores, sobre el mundo de la vida”. HABERMAS, Jürgen: *Teoría de la acción comunicativa*; ed. cit., t. 1, p. 437.

<sup>45</sup> *Ibid.*, t. 2, p. 572.

Desde esta perspectiva el fundamentalismo, en general, tiene una cara ambigua. Por un lado trata de restaurar lo que ya está disgregado o perdido y, por otro lado, participa del mismo proceso de modernización que critica. Para entender esta ambigüedad debemos señalar que los movimientos radicales de los que hablamos son posteriores al desarrollo sistémico que combaten y, por lo tanto, en ningún caso hay un purismo de las concepciones originales de las formas simbólicas culturales que pretenden defender. Dichos movimientos sostienen concepciones sobre sus respectivas tradiciones como si estas fueran patrones de sabiduría carentes de reflexión. Pero las tradiciones que defienden ya han pasado por generaciones de reflexión asentadas en un horizonte que, para ellos, resulta prerreflexivo. En cierto sentido, las actitudes fundamentalistas contemporáneas también son un síntoma del proceso de modernización buscando una renovación de lo antiguo en modelos sociales contemporáneos<sup>47</sup>. El problema es que el fundamentalismo además presenta una cara dogmática al cerrarse ideológicamente ante cualquier forma de reflexión sobre la relación con otras imágenes del mundo y no deja lugar alguno para un “*reasonable disagreement*”<sup>48</sup>.

Para Habermas, en cambio, es posible que tradiciones reflexivas, dispuestas a aceptar la falibilidad de sus presupuestos conceptuales, refuercen sus respectivas estructuras simbólicas siendo más eficientes al sostener la integridad de los mundos de la vida a los que pertenecen<sup>49</sup>. Lo que significa que la racionalidad comunicativa contrarrestaría la colonización de la racionalidad sistémica instrumental<sup>50</sup>. Sin embargo, el punto en cuestión es hallar una forma de institucionalización que esté protegida contra el fanatismo y, al mismo tiempo evite la disgregación del mundo de la vida por los procesos sistémicos de monetarización y burocratización administrativa. En esa medida, al igual que la ciencia y el arte (que corresponden con el mundo objetivo y el subjetivo), donde se han institucionalizado los espacios de discusión sobre su

---

<sup>46</sup> Cf. HABERMAS, Jürgen: *Pensamiento postmetafísico*; ed. cit., pp. 90 ss.

<sup>47</sup> De la misma manera también se podría concebir la conceptualización de la posmodernidad en Lyotard como un momento reactivo unido siempre a la modernidad de la que surge y con quien convive. Cf. LYOTARD, Jean-François: *La condición postmoderna. Informe sobre el saber*; Madrid, Cátedra, 1994.

<sup>48</sup> HABERMAS, Jürgen: “La lucha por el reconocimiento en el Estado democrático de derecho”; en HABERMAS, Jürgen: *La inclusión del otro. Estudios de teoría política*; Barcelona, Paidós, 1999, pp. 212 – 213.

<sup>49</sup> “El examen crítico y la conciencia falibista incluso refuerzan la continuidad de una tradición tras haber perdido ésta su carácter cuasi natural”. HABERMAS, Jürgen: *El discurso filosófico de la modernidad*; ed. cit., p.409.

<sup>50</sup> Cf. GARCÍA GÓMEZ-HERAS, José M<sup>a</sup>: *Ibid.*

legitimación, la pregunta que se plantea es: ¿De qué modos se institucionaliza o es institucionalizable el mundo social común y normativo?<sup>51</sup> En el mundo premoderno, sin duda, la religión era el espacio de esa institucionalización. Pero ahora, en la modernidad, quien ocuparía ese lugar es el *Estado de Derecho*. Lo que puede hacernos sospechar que Habermas quiere plantear el Derecho como la nueva religión para la sociedad contemporánea. Algo que, quizás, sea una intencionalidad inconsciente ya que la concepción de Habermas de la religión desde la *Teoría de la acción comunicativa* hasta la fecha ha cambiado notablemente<sup>52</sup>.

En cualquier caso, es claro que “un fundamentalismo que conduzca a una praxis intolerante resulta incompatible”<sup>53</sup> con el Estado de derecho. Pero todavía debemos revisar si este espacio institucional del que hablamos cumple adecuadamente con la función que aquí se señala o es demasiado endeble en el mismo mundo moderno al que se refiere la racionalización postconvencional. Incluso Habermas reconocía que la comunidad atlántica de valores, la Europa de Adenauer y de Charles de Gaulle, así como los Estados Unidos de América recaen en las ilusiones de las viejas utopías sirviendo de sostén a los ministerios de defensa y a un mercado común equiparando felicidad y emancipación con poder y producción. Debemos pasar entonces a revisar cómo podemos entender esta institucionalización jurídica bajo la óptica de la concepción discursiva. Sólo así podremos estar listos para saber si el rol que cumple la prepara para enfrentar satisfactoriamente los escenarios de guerra que son paralelos a los modelos sociológicos de la historia que se describen.

---

<sup>51</sup> Cf.: McCARTHY, Thomas: “Reflexiones sobre la racionalización en *La Teoría de la Acción Comunicativa*”; en GUIDDENS, Anthony (et al.): *Habermas y la modernidad*, Madrid, Cátedra, 1991.

<sup>52</sup> “He de admitir que en *Teoría de la acción comunicativa* la evolución religiosa que se produce en la modernidad la subsumí demasiado de prisa(...) y que sugerí con demasiada precipitación una respuesta afirmativa a la pregunta «de si de las verdades religiosas, tras haber venido abajo las imágenes religiosas del mundo, no podrá salvarse otra cosa que los principios profanos de una ética universalista de la responsabilidad, significando aquí “salvarse” que esos principios pueden ser asumidos con buenas razones, por vía de argumentación racional”. HABERMAS, Jürgen: “Excurso: Trascendencia desde dentro, trascendencia hacia el más acá”; en HABERMAS, Jürgen: *Israel o Atenas. Ensayos sobre religión, teología y racionalidad*; Madrid, Trotta, 2001, pp. 102 – 103.

<sup>53</sup> HABERMAS, Jürgen: “La lucha por el reconocimiento en el Estado democrático de derecho”; ed. cit., p. 212.

### 1.3. El Derecho en términos de teoría del discurso

Como hemos visto, la teoría del discurso está alimentada por un espíritu liberador tanto del fanatismo como de la racionalidad sistémica. Lo que ha de requerir cierta forma institucional que brinde el espacio a la misma práctica liberadora. Para comprender mejor esto último, en esta parte final del primer capítulo, vamos a explicar cómo la institucionalización aquí señalada se funda en una defensa de los Derechos fundamentales, los cuales se desarrollan a partir de las mismas condiciones de simetría discursiva ya presentadas. De esta manera veremos cómo tales derechos permiten el subsiguiente desarrollo de espacios políticos y sociales deliberativos, tanto desde las perspectivas del sistema parlamentario como del, así llamado, espacio de opinión pública (*Öffentlichkeit*), respectivamente. Exploraremos, así también, cómo la relación de este espacio social con el Estado abrirá las puertas a la transformación de este último bajo el principio del *patriotismo de la Constitución*. Finalmente, y sobre la marcha de la exposición, señalaremos algunos problemas puntuales tales como: la jerarquización de los derechos, algunas primeras limitaciones de la sociedad civil para actuar en el Estado y los problemas del mismo Estado para convertirse en una estructura de universalismo moral.

Para comenzar, debemos insistir en que las consecuencias de la teoría de la acción comunicativa en el ámbito de la política son parte del proceso en el que la pragmática formal debe encarnarse en una pragmática material concreta. En este desarrollo puede percibirse claramente el espíritu liberador al que aludíamos líneas arriba y que se encuentra paradójicamente enmarcado por un lado en la tradición marxista de crítica al capitalismo y, por otro lado, en la defensa de un liberalismo de los derechos fundamentales. ¿Cómo pueden conjugarse ambos elementos?

Quizá un breve excursus pueda ayudarnos a responder esta última pregunta. En primer lugar, como último heredero de la Escuela de Frankfurt, Habermas asume la recuperación del espíritu crítico de la sociedad ilustrada presente tanto en las obras de Horkheimer y Adorno como en las de Marcuse<sup>54</sup>. Autores marcados por la crítica

---

<sup>54</sup> Cf. entre otros textos: ADORNO, Theodor & HORKHEIMER, Max: *Dialéctica de la Ilustración*; Madrid, Trotta, 1994; MARCUSE, Herbert: *Razón y revolución*; Para un análisis de las relaciones de

marxista a la sociedad capitalista aunque en un sentido heterodoxo. Como ya vimos, a propósito de la racionalización sistémica del mundo de la vida, nuestro autor retoma la denuncia de la sociedad del capitalismo tardío desde la perspectiva de la racionalización comunicativa. Pero esta denuncia, por su propio carácter discursivo, no lo lleva a justificar planteamientos revolucionarios de carácter violento contra el Estado surgido de la Ilustración republicana y democrática. Al contrario, como desarrollaremos en este último acápite, el Estado moderno de derecho viene justificado partiendo de la misma teoría del discurso. De esta manera, la postura de nuestro autor puede adscribirse a una especie de liberalismo de izquierdas, entendiendo aquí el liberalismo en sentido político y no en el sentido económico del capitalismo liberal o neo-liberal<sup>55</sup>. De hecho, como señalan algunos autores<sup>56</sup>, el punto de vista de una teoría discursiva en el ámbito político se adscribiría de mejor manera a una variación de la social – democracia. Por lo tanto, puede entenderse una defensa de la concepción liberal de los derechos fundamentales por un autor de *espíritu marxista* sin que ello signifique tildar tales derechos de ‘burgueses’ o ‘contrarrevolucionarios’.

Ahora bien, la obra fundamental para comprender la aplicación de la teoría del discurso en el ámbito del Estado de Derecho es *Facticidad y validez*<sup>57</sup>. Un texto que, en cierto sentido, completa la *Teoría de la acción comunicativa* haciendo aterrizar la pragmática formal al mundo intersubjetivo de la política. En esta obra, la primera idea central consiste en un desarrollo (y, podemos decir, ‘fundamentación’) de la concepción de los derechos del hombre desde la perspectiva de las condiciones de simetría que deben estar presentes para llegar a una verdad consensuada en el marco de los actos de habla orientados hacia el entendimiento. Ello puede entenderse al leer la formulación de la primera categoría de derechos que, en su forma jurídica, estabiliza las expectativas sociales de comportamiento. Hablamos de...

---

Habermas con este último: HABERMAS: *Respuestas a Marcuse*; Barcelona, Anagrama, 1969; y también: HABERMAS: *Conversaciones con Herbert Marcuse*; Barcelona, Gedisa, 1980.

<sup>55</sup> Cf. HABERMAS, Jürgen & RAWLS, John: *Debate sobre el liberalismo político*; Barcelona, Paidós, 1998.

<sup>56</sup> Cf. REQUEJO COLL, Ferran: *Teoría crítica y estado social. Neokantismo y socialdemocracia en J. Habermas*; Barcelona, ANTHROPOS, 1991.

<sup>57</sup> HABERMAS, Jürgen: *Facticidad y validez. Sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso*; Madrid, Trotta, 1998.

“Derechos fundamentales que resultan del desarrollo y configuración políticamente autónomos del derecho al *mayor grado posible de iguales libertades subjetivas de acción*”<sup>58</sup>.

Si consideramos las cuatro presuposiciones de la equidistribución formal del discurso simétrico que hemos visto (carácter público e inclusión, igualdad en el ejercicio de las facultades de comunicación, exclusión del engaño y la ilusión, y carencia de coacciones), podemos colegir que suponen el ejercicio simétrico de la libertad de los actores en un contexto de discusión deliberativa discursiva. Por lo tanto, hay una doble fundamentación que busca autosostenerse hermenéuticamente. Por un lado, sólo el reconocimiento jurídico de los derechos fundamentales de libertad subjetiva de acción puede permitir un ejercicio deliberativo discursivo real (el derecho como fundamentación material); mientras que, por otro lado, el concepto de principio del discurso sustenta un Estado de Derecho de libertades subjetivas (la teoría como fundamentación formal).

Esto último aparece de manera más patente al definir la segunda y la tercera categoría de derechos fundamentales como correlatos necesarios de los primeros:

“(2) Derechos fundamentales que resultan del desarrollo y configuración políticamente autónomos del *status* de miembro de la asociación voluntaria que es la comunidad jurídica (y) (3) Derechos fundamentales que resultan directamente de la accionabilidad de los derechos, es decir, de la posibilidad de reclamar judicialmente su cumplimiento, y del desarrollo y configuración políticamente autónomos de la *protección de los derechos individuales*”<sup>59</sup>.

Todas estas categorías, según Habermas, resultan de la aplicación del principio del discurso a la forma jurídica<sup>60</sup>, aunque los segundos y terceros derechos son una consecuencia de los primeros y, por lo tanto, son un resultado indirecto de la teoría discursiva. En el primer caso, cuando se habla de iguales libertades subjetivas de acción, se refiere en concreto a los clásicos derechos liberales. A saber: vida, integridad física, libertad (de movimiento, de elección de profesión, etc.) y propiedad (que incluye inviolabilidad del domicilio). En el segundo y en el tercer caso, en cambio, se refieren a consecuencias jurídicas de la primera categoría de derechos en tanto se les reconoce a los individuos su papel de destinatarios de leyes. Así tenemos, en el sentido de

---

<sup>58</sup> Ibid., p. 188.

<sup>59</sup> Ibid.

miembros de la comunidad jurídica, el derecho a la ciudadanía, la prohibición de extradición y el derecho de asilo. Y, en el sentido de la posibilidad de reclamar la protección de los derechos individuales, tenemos las garantías judiciales como son: el derecho al debido proceso, la prohibición de retroactividad, la prohibición de ser castigado más de una vez por la misma acción, la prohibición de juicios sumarios, la independencia de la judicatura, etc.

En otras palabras, sólo en tanto haya un reconocimiento jurídico de los derechos fundamentales se pueden dar las condiciones materiales para una acción comunicativa o acto de habla orientada hacia el entendimiento y, con ello una búsqueda consensuada de la verdad. Únicamente así la pragmática formal encontrará una realización contextual e histórica. De esta forma, la teoría del discurso depende de condiciones fáctico-jurídicas para su realización aunque no para su fundamentación que es puramente teórica. De la misma manera, si uno está convencido del valor de una búsqueda consensuada de la verdad en los mundos objetivo, subjetivo e intersubjetivo, estará obligado a reconocer que sólo un sistema liberal de derecho le permite la mayor capacidad de ejercer la libertad para llegar a dicha verdad. Sin embargo, estas tres categorías de derecho aquí presentadas no son suficientes para un ejercicio pleno de las libertades subjetivas. Son condiciones necesarias pero no suficientes. Para que las personas puedan también ser autores del orden jurídico, y, con ello, ser participantes activos y no meros receptores pasivos de los procesos de entendimiento, se requieren otro conjunto de derechos. Nos referimos a una cuarta categoría que incluye...

“...participar con igualdad de oportunidades en procesos de formación de la opinión y la voluntad comunes, en los que los ciudadanos ejerzan su *autonomía política* y mediante los que establezcan derecho legítimo”<sup>61</sup>.

Aquí están presentes los derechos políticos tales como el derecho a elegir y ser elegido en votaciones políticas, a enrolarse en partidos políticos o a participar en movimientos ciudadanos, el derecho a manifestar opinión, a recibir información, a tener libertad de reunión y asociación. Estos derechos son los que concretizan el principio democrático de que el poder del Estado proviene del pueblo. Además, según Habermas, están absolutamente fundados por el principio del discurso pues se establecen en

---

<sup>60</sup> “Sólo con ayuda del principio de discurso muéstrase que *cualquiera* tiene derecho a la mayor medida posible de *iguales* libertades subjetivas de acción”. Ibid., p. 189.

normas jurídicas que encontrarían “el asentimiento de todos los potencialmente afectados si éstos participasen en discursos racionales”<sup>62</sup>. Así se pone en juego el principio de la anticipación del auditorio universal al que se apela como una comunidad ideal de deliberantes discursivos. En otras palabras, parece que se nos está diciendo que cualquiera que razone correctamente deberá estar de acuerdo con un sistema liberal de Derecho que posee una forma política democrática. De ahí que el problema de la concepción de Habermas residirá en el orden fáctico de plantear un quinto y último grupo de derechos. Nos referimos a los derechos económicos, sociales y culturales que se definen como...

“Derechos fundamentales a que se garanticen condiciones de vida que vengán social, técnica y ecológicamente aseguradas en la medida en que ello fuere menester en cada caso para un disfrute en términos de igualdad de oportunidades de los derechos civiles mencionados (en las cuatro categorías anteriores)<sup>63</sup>”.

Según Habermas, éstos derechos son sólo relativamente fundados pues dependen de todos los cuatro anteriores. Pero esta dependencia podría referirse sólo a una fundamentación teórica en el sentido de derechos que generan otros derechos y no a una condición fáctica. Por ejemplo, si pensamos en la libertad de expresión por medio de la prensa escrita en tanto derecho político, también debemos proponer el derecho social a leer y escribir. Y, precisamente, este segundo derecho en tanto supuesto del anterior puede considerarse más originario. Así, no es de extrañar que en muchas sociedades los derechos sociales y económicos sean considerados más importantes que los políticos. Si no se satisface el derecho a la educación, a la vivienda digna o al trabajo justamente remunerado, ¿tendría algún sentido poner mayor énfasis en la libertad electoral? De allí que las concepciones liberales siempre hayan sido consideradas ciegas ante las necesidades sociales debido a que parecen atrapadas en el individualismo de las libertades políticas. Nuevamente, aplicando el principio de la anticipación de una comunidad ideal de habla, ¿realmente todos estarían de acuerdo en que los derechos políticos son anteriores a los económicos, sociales o culturales? En todo caso, hay un proceso histórico en la Europa occidental en el cual, como parte del desarrollo del

---

<sup>61</sup> Ibid.

<sup>62</sup> “Los derechos políticos buscados tienen, por tanto, que garantizar la participación en todos los procesos de deliberación y decisión relevantes para la producción de normas, de modo que en ellos pueda hacerse valer por igual la libertad comunicativa de cada uno de posicionarse frente a pretensiones de validez susceptibles de crítica”. Ibid., p. 193.

<sup>63</sup> Ibid., p. 189.

modelo republicano ilustrado, se procede a reformas sociales, educativas y económicas que conducen a un estado de bienestar mayoritario. Pero esto plantea una pregunta central para la concepción liberal habermasiana: ¿puede ser este modelo universalizable si es el resultado de una historia particular concreta?

De cualquier forma, nuestro autor insiste en que el fundamento no es propiamente fáctico sino que proviene del carácter intrínseco de la racionalidad comunicativa inherente al modelo liberal del Estado de derecho. Si consideramos el poder político como una consecuencia del poder comunicativo de los ciudadanos, la soberanía popular quedará legitimada en el proceso democrático que coadyuvará a una resolución racional de problemas ya sea sociales económicos o culturales<sup>64</sup>. Ahora bien, es evidente que, en el proceso de institucionalizar las formas de comunicación discursiva inherentes al Estado democrático, es imposible que todos los ciudadanos participen de la misma manera en la deliberación. Así que tendremos, por un lado, un sistema parlamentario de representantes encargados de tomar las decisiones finales y, por otro lado, un espacio de opinión pública (*Öffentlichkeit*), que ejerza influencia y presión sobre aquellos que llegarán a acuerdos que conciernen a todos los ciudadanos. Sin duda, se desarrolla aquí una dialéctica entre el papel formador de los estamentos políticos y el poder comunicativo de convicciones comunes generado por la totalidad de los ciudadanos. Una dialéctica no siempre resuelta en la práctica pero cuya estructura formal se mantiene por ser la única posible en toda soberanía del pueblo que requiere un sistema estatal representativo y decididor. Esta dialéctica permite, además, plantear una mayor especificación de los derechos jurídicos que satisfagan las expectativas sociales y que correspondan a nuevos contextos políticos. Hablamos así de un Estado de derecho vivo en una dialéctica nunca resuelta por su propia dinámica intrínseca<sup>65</sup>.

De lo anterior se sigue que, en principio, la forma de articular el canal entre la opinión pública y los poderes del Estado pasa por la labor de los partidos políticos en un espectro plural en el que dichos partidos puedan competir entre sí. Esto último, sin

---

<sup>64</sup> “Es esta institucionalización jurídica de determinados procedimientos y condiciones de comunicación la que hace posible el uso y empleo efectivos de iguales libertades comunicativas, a la vez que obliga y estimula a (...) buscar un equilibrio de intereses que resulte equitativo”. Ibid., p. 238.

<sup>65</sup> “...el Estado democrático de derecho no se presenta como una configuración acabada, sino como una empresa siempre sujeta a riesgos, irritable e incitable, y sobre todo falible y necesitada de revisión, empresa que se endereza a realizar siempre *de nuevo* y en circunstancias cambiantes el sistema de los

embargo, no debe agotar ni monopolizar la capacidad de los espacios de opinión pública que sustentan el poder comunicativo para generar nuevas posibilidades discursivas. Así sentencia Habermas:

“Sólo el *principio de garantía de espacios públicos autónomos* y el *principio de la competencia entre partidos* agotan, junto con el principio parlamentario, el principio de la soberanía popular”<sup>66</sup>.

Pero detrás del espacio de la opinión pública se encuentra la sociedad civil que establece la conexión con la vida privada de los ciudadanos y con el mundo de la vida que es el último referente en tanto horizonte de toda acción comunicativa. Distinguiamos así cuatro niveles: 1) El mundo de la vida, 2) la sociedad civil; 3) el espacio de opinión pública; y 4) el sistema político. Como hemos visto, el horizonte de la *Lebenswelt* proporciona la imagen del mundo compartida del que surgen los problemas que deben reproducirse a través de la acción comunicativa. Pero es el conjunto de asociaciones surgidas de manera espontánea tales como asociaciones parroquiales, organizaciones no gubernamentales, movimientos ecologistas o defensores de los derechos humanos, clubes, sociedades vecinales, etc. las que recogen los problemas de la sociedad transmitiéndolos al espacio de la opinión pública. Esto es lo que se conoce como el conjunto de la sociedad civil y que resulta ser intermediario entre la vida privada y la vida pública, además de ser la base para la estructura de comunicación del *Öffentlichkeit*.

Por lo tanto el espacio público de opinión queda definido como una red de comunicación en la que las distintas opiniones tienden a condensarse en torno a temas específicos. Se trata, en cierto sentido, de otorgarle unidad a un mundo variopinto de pareceres y problemas surgidos del vasto mundo de la vida para que puedan ser presentados en el sistema jurídico político de deliberación final. Sin embargo, el espacio del que hablamos no puede ser considerado propiamente un poder político (aunque sí una estructura de poder comunicativo), porque en el modelo del Estado de derecho representativo, el poder político lo tiene propiamente el sistema estatal. El espacio de la

---

derechos, es decir, a interpretarlo mejor, a institucionalizarlo en términos más adecuados, y a hacer uso de su contenido de forma más radical”. Ibid., p. 466.

<sup>66</sup> Ibid., p. 239.

opinión pública sólo puede influir pero no decidir<sup>67</sup>. Como veremos más adelante, esto plantea serios problemas en torno a la decisión de ir a una guerra o no si es que debe asentarse dicha decisión en las manos del papel ejecutivo y formador del sistema político o en la presión de la sociedad civil expresada en el entramado de la opinión pública. Pero antes de pasar a hablar de un conflicto internacional, los conflictos internos en el interior de los Estados en nuestro tiempo (y hablamos de Estados de derecho democrático), ya nos plantean serios problemas en lo que se refiere a identidades y colectivos.

La imagen contemporánea de sociedades multiétnicas en Estados generalmente de la Europa occidental y Norteamérica es un caldo de cultivo para conflictos de identidad entre los diferentes colectivos culturales y no sólo los referidos a los de género o de carácter racial. Dado que hablamos aquí de los diversos mundos de la vida manifestándose en sus correspondientes asociaciones de la sociedad civil, Habermas insiste en que deben mantenerse los patrones de simetría discursiva en las acciones comunicativas orientadas hacia el entendimiento. Sobre todo aquellas presuposiciones de inclusión y carencia de coacciones para que todos puedan realizar actos de habla representativos de sus actitudes, sentimientos y deseos también en lo que se refiere a identidades culturales colectivas. Así, piensa nuestro autor que, con un trato libre de miedos, las tradiciones culturales pueden estar dispuestas al aprendizaje dentro del Estado de derecho, en el cual las diversas imágenes del mundo pueden reafirmarse o ser puestas en cuestión<sup>68</sup>. Para lo cual el sistema político debe mantener el canal de recepción de las opiniones del espacio público afinando las formas jurídicas que, como hemos indicado, satisfagan las expectativas de derechos de los diversos colectivos de la mejor manera posible.

Pero esto último plantea nuevos problemas tanto para el espacio de la opinión pública como para el sistema político. En primer lugar, siempre existe el riesgo de que un colectivo mayoritario haga sentir más su voz y, con ello, se vea seriamente afectada

---

<sup>67</sup> Así, Habermas se refiere a “problemas que han de ser elaborados por el sistema político porque no pueden ser resueltos en otra parte”. Y además se insiste en que “por lo menos en el espacio de una opinión pública liberal, los actores sólo pueden ejercer influencia, pero no poder político”. Ibid., pp. 439 y 452.

<sup>68</sup> “Los discursos *ético-políticos* han de cumplir las condiciones comunicativas que requiere el autoentendimiento hermenéutico de colectivos. Han de hacer posible una autocomprensión caracterizada

cualquier simetría en el espacio de opinión pública. De hecho, si lo que hace este espacio es unificar tendencias, no sirve de mucho cuando hay tendencias antagónicas. Es evidente que el carácter decisorio lo lleva el sistema político pero, como habíamos señalado antes, el modelo discursivo por su declarada amplitud de tiempo sin límites no es muy útil cuando se deben tomar medidas políticas concretas. En cualquier caso, sea cuales sean las decisiones de acción legislativa, ejecutiva y jurídica que se tomen, para Habermas hay un principio que no puede ser pasado por alto y al que todos los diferentes colectivos deben someterse. Es el principio de una moralidad universal más allá de cualquier práctica cultural particular, incluso la mayoritaria<sup>69</sup>. Una moralidad sustentada en la equidistribución formal de participación discursiva que debe encontrar su efectividad jurídica en el mayor ejercicio de libertades subjetivas en condición de igualdad para todos los ciudadanos. Lo que significa que, el aprendizaje al que deben encaminarse las tradiciones culturales de los colectivos que se manifiestan en el espacio público, es el aprendizaje al descentramiento que los obliga a someterse a un sistema liberal de derecho o, lo que es lo mismo, a un Estado formalmente neutro respecto de las dispares identidades colectivas que alberga en su seno.

En ese sentido, el principio democrático de autodeterminación de los pueblos no se entiende en el modelo liberal de Habermas como el derecho de una cultura nacional privilegiada sino como la obligación de defender el mismo credo político liberal en el que se reconocen los derechos ciudadanos de los individuos. Así el Estado queda abierto a los modos de vida respetuosos de la ley que provienen de los inmigrantes y que no busquen implantar su propia cultura como “la cultura” que debe tener un país<sup>70</sup>. Esto último vale incluso para los miembros de una comunidad que se entiende como la más originaria de un Estado en tanto cultura nacional de un país. Pero para Habermas no debe haber excepciones si se quiere salvar el modelo discursivo del sistema liberal. Por eso se hablará a partir de ahora de una identidad *posnacional* y de un *patriotismo de la Constitución* en la medida que los valores que se defienden son los que

---

por su autenticidad y conducir a la crítica o al robustecimiento de una proyección de la propia identidad”. Ibid., p. 250.

<sup>69</sup> “...el punto de vista moral trasciende los límites de toda comunidad jurídica concreta y crea distancia frente al etnocentrismo de nuestro entorno más próximo”. Ibid., p. 251.

<sup>70</sup> “En el marco de la constitución de un Estado democrático de derecho pueden coexistir en régimen de plena igualdad múltiples formas de vida. Pero éstas tienen que solaparse en una cultura política común, que, a su vez, permanezca abierta a los impulsos que puedan venirle de nuevas formas de vida aportadas por inmigrantes”. HABERMAS, Jürgen: “Ciudadanía e identidad nacional”; en HABERMAS, Jürgen: *Facticidad y validez*; ed. cit., p. 643.

corresponden únicamente a la cultura política plasmada en una Constitución liberal en el modelo aquí presentado<sup>71</sup>.

La pregunta inmediata que se plantea uno es: ¿pero es posible un patriotismo de este tipo? Se trata de una identidad política que se distancia del trasfondo histórico de una nación y que ya no se siente comprometida con la continuidad de un proyecto o de un conjunto de objetivos típicamente nacionalistas (responsabilidades hereditarias, estructuras simbólicas de carácter étnico o incluso, perspectivas particularistas religiosas y artísticas). Un patriotismo procedimentalista que tiende hacia una universalización y que se centra en la idea de los derechos fundamentales. Sin duda, para que esto se dé debe haber una escisión entre cultura y Estado de la misma manera que se dio entre el Estado y la Iglesia en los albores de la modernidad. En cierto sentido el modelo liberal de Habermas concluye con este carácter diferenciador del sistema político de la modernidad que había comenzado a descifrarse en los textos de Maquiavelo, aunque conservando el núcleo moral a la manera kantiana desde una fundamentación formal.

Nuestro autor cree que este patriotismo es posible porque, en principio, no niega la cultura nacional sino que la restringe a un lugar privilegiado aunque obligada a articularse con las otras culturas que se integran al modelo estatal liberal. Todas ellas aportando a la búsqueda de una especificidad jurídica de derechos acorde con la dinámica del sistema político frente al espacio de la opinión pública<sup>72</sup>. Aún así, cabe preguntarse si los actores que buscan defender su propia interpretación nacionalista de un Estado en particular están dispuestos a relegarse dejando espacios a culturas inmigrantes (lo que incluye probablemente identidades nacionales extranjeras). En todo caso, el discurso de Habermas apela a esta disposición en parte como el resultado fáctico de las experiencias de su propia tradición e historia alemanas que han conocido el horror del fascismo Nazi expresado en Auschwitz<sup>73</sup>. Por ello, el universalismo al que

---

<sup>71</sup> "...patriotismo de la Constitución, es decir, la disponibilidad a identificarse con el orden político y los principios constitucionales". HABERMAS, Jürgen: "Conciencia histórica e identidad postradicional. La orientación de la República Federal hacia Occidente". en HABERMAS, Jürgen: *Identidades nacionales y posnacionales*; Madrid, Tecnos, 1989, p. 94.

<sup>72</sup> "... la idea abstracta de universalización y de los derechos humanos constituye la materia dura en que se refractan los rayos de las tradiciones nacionales –del lenguaje, la literatura y la historia- de la propia nación". Ibid., pp. 101 – 102.

<sup>73</sup> Antes de la reunificación alemana Habermas decía en una entrevista: "Para nosotros, ciudadanos de la República Federal, el patriotismo de la Constitución significa, entre otras cosas, el orgullo de haber

apela el *patriotismo de la constitución* no es la universalización de la propia identidad sino, al contrario, la relativización de dicha forma de existencia particular en pro de la tolerancia que es la marca del universalismo moral. El problema está en que este tipo de universalismo debe adquirir formalización jurídica y ello no es posible calcarlo en otros Estados con historias diferentes. Incluso un Estado europeo occidental como el francés no puede adscribirse sin más a tal patriotismo. Ni siquiera el mero procedimiento formal puede repetirse sin más.

De allí que el proceso de trasladar el *patriotismo de la constitución* a un modelo discursivo de orden internacional puede arrastrar todos los problemas de un Estado a escala planetaria si los ciudadanos que se expresan desde la sociedad civil se mantienen en cerrazones particularistas. ¿Puede una ciudadanía democrática universalista preparar el camino para un *status de ciudadano del mundo* o una *cosmociudadanía*”<sup>74</sup>. Es una pregunta que deberemos analizar más adelante. Por de pronto, para explicar mejor la idea de Habermas, debemos recorrer antes el camino desde su fuente teórica más directa sobre este punto. Nos referimos a la obra de Immanuel Kant en la que se plantea por primera vez la relación entre un orden mundial a partir de Estados de tendencias republicanas y un derecho cosmopolita que termina por acabar con las guerras en un proyecto histórico de paz perpetua. Quizás el análisis de sus textos nos permitan comprender mejor el porqué debe plantearse un modelo democrático del Estado de derecho como el que Habermas nos plantea. Sólo desde allí podremos analizar, en capítulos posteriores, el alcance real que tiene el modelo discursivo en su conjunto aquí presentado.

---

logrado superar duraderamente el fascismo”; HABERMAS, Jürgen: “Identidad nacional e identidad postnacional. Entrevista con J. M. Ferry”; en HABERMAS, Jürgen: *Identidades nacionales y posnacionales*; ed. cit., p. 115 – 116.

## CAPÍTULO 2

### LA CONCEPCIÓN KANTIANA ORIGINAL

El Estado de Derecho en términos de teoría del discurso es una concepción que hunde sus raíces en la obra del filósofo de Königsberg, Immanuel Kant. Su planteamiento republicano se encuentra en la génesis del problema habermasiano del patriotismo de la Constitución. Por ello hemos decidido dedicar este segundo capítulo a un breve análisis del pensamiento crítico en la medida en que es el referente obligado para hablar de cosmopolitismo y, claro está, de la comprensión de la guerra y la paz.

Ahora bien, uno de los temas más controvertidos del pensamiento kantiano se encuentra en el desarrollo de su obra histórico – jurídico y política, que es una parte de la respuesta a la tercera pregunta fundamental del hombre, cual es: *¿Qué me cabe esperar?* En principio, esta pregunta tiene dos sentidos diferenciados. Por un lado hace alusión a lo que podemos esperar más allá de la muerte en una vida futura. Reflexión hecha en el marco de la *Crítica de la razón práctica*, en donde la inmortalidad del alma se planteaba como un postulado necesario de la razón<sup>75</sup>. Pero, por otro lado, también alude al ámbito de la historia en la medida en que podemos hablar de un fin final que debe realizarse en el mundo de los sentidos en el que participa el hombre. Así, distinguimos una filosofía de la religión, que examina la esperanza relativa a la libertad interior, frente a una filosofía de la historia, que examina la esperanza relativa a la libertad exterior. En esta última área en particular, el problema fundamental puede resumirse en la pregunta siguiente: *¿Cómo es posible que una razón práctica - moral que, por ejemplo, “expresa en nosotros su veto irrevocable: no debe haber guerra”<sup>76</sup>, tenga injerencia en un mundo fenoménico, descrito bajo el modelo causal del sistema mecanicista de Newton?*

Kant pretende responder a esta cuestión en el marco de una reflexión de la historia en la que una tal “intención de la Naturaleza” sirve a la realización de los fines de la Libertad<sup>77</sup>. Sin embargo, lejos de ser clara la concurrencia entre ambos conceptos,

---

<sup>74</sup> HABERMAS, Jürgen: “Ciudadanía e identidad nacional”; Ibid.

<sup>75</sup> Cf. KANT, I. : *Crítica de la Razón Práctica*; Madrid, Alianza, 2004, ps. 237 – 239. Ak. V, 122 – 124.

<sup>76</sup> KANT, I. : *La Metafísica de las Costumbres*. Madrid, Tecnos, 1989, p. 195. Ak. VI, 354.

<sup>77</sup> Cf. KANT, I. : “Ideas para una historia universal en clave cosmopolita”. en: *Ensayos sobre la paz, el progreso y el ideal cosmopolita*; Madrid, Cátedra 2005, ps. 33 – 49. Ak. VIII, 15-31

el problema se complica cuando, en el caso particular de la realización del “veto irrevocable” arriba señalado, se afirma que la única garantía para dicha ausencia de guerra (y, con ello, de una paz perpetua) sólo puede ser lo que Kant denomina “*providencia*”. ¿A qué se refiere Kant con este término?, ¿cuál es el papel concreto que cumple para que se realice el *veto* de la razón práctica - moral aquí indicado?, ¿y cómo puede haber *intención* en una naturaleza que se ha conocido como estructurada mecanicistamente? Son algunas de las preguntas que debemos intentar responder antes de referirnos a la valoración específica que este filósofo tiene de la guerra, para que nos quepa esperar la paz. Sólo en la medida en que podamos explicitar estos temas, podremos comprender tanto la crítica como la apropiación habermasiana del proyecto kantiano en esta área.

Comenzaremos entonces por definir qué podemos entender por la palabra *providencia* en los textos kantianos y cómo puede ésta ser comprendida a partir de la concepción del Juicio reflexionante, que es una de las ideas centrales de la tercera Crítica. Desde esta perspectiva explicaremos la articulación de dicha *providencia* con la ley moral a lo largo de la historia, lo que nos permitirá ver, a continuación, cuál es la consideración que se tiene exactamente de la guerra, en lo que se refiere a su sentido funcional en la cultura y su licitud. Ello nos llevará, finalmente, a la visión del Derecho como la condición de posibilidad de la paz perpetua. Una idea que es crucial para entender, no sólo a Kant sino, sobre todo, el planteamiento universalista del Estado de Derecho de Habermas.

## **2.1. Providencia, juicio reflexionante y ley moral en la historia**

Aunque la idea de *providencia* aparece ya en el opúsculo de *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita*<sup>78</sup>, parece ser que Kant nunca escribió sobre ella en particular de manera detallada con excepción del suplemento primero del breve texto de 1795 que lleva precisamente por título: *Sobre la paz perpetua*<sup>79</sup>. Efectivamente, en dicha obra se define a la *providencia*...

---

<sup>78</sup> “Tal justificación de la Naturaleza –o mejor de la Providencia- no es un motivo fútil para escoger un determinado punto de vista en la consideración del mundo”. *Ibid.* , p. 48, Ak. VIII, 30.

“por referencia a la finalidad del curso del mundo, como la sabiduría profunda de una causa más elevada que se guía por el fin último objetivo del género humano y que predetermina el devenir del mundo. Causa que no podemos *reconocer* realmente en los artificios de la naturaleza ni siquiera *inferir*, sino que sólo podemos y debemos *pensar*, para formarnos un concepto de su posibilidad, por analogía con el arte humano”<sup>80</sup>.

Así, en principio, se le puede llamar *providencia* al surgimiento de cierta armonía como finalidad de la Naturaleza porque ‘parece como si’ una causa eficiente, llamada *artista* por analogía con cierta actividad humana, tuviese en mente dicha finalidad<sup>81</sup>, aunque ésta se pueda manifestar más allá de nuestra voluntad individual. Más adelante, Kant añade incluso que usar el término *providencia* en filosofía es inapropiado y presuntuoso<sup>82</sup>, razón por la cual prefiere usar el término de *naturaleza*.

Pero, ¿cómo hablar de la *Naturaleza* como garantía de que se alcancen los fines de la historia? En principio, no debemos olvidar que esta compleja noción de *providencia* se refiere a una predeterminación del devenir del mundo. Lo que significa, en terminología crítica y en primer lugar, tener un concepto *a priori* de la historia por venir; y, en segundo lugar, guiar al género humano según un plan. En ambos casos, la *Naturaleza* en sí misma no puede hacerlo. Al describir mecánicamente el mundo de la física, se ha negado cualquier forma de hilozoísmo o animismo de la materia<sup>83</sup>. De hecho, tratando de eliminar el antropomorfismo dogmático, se señala en *Sobre la paz perpetua* que, cuando se dice de la naturaleza “*que ella quiere* que suceda esto o lo otro”, lo que quiere decir es que “*ella misma lo hace*, queramos o no”<sup>84</sup>. Por lo tanto, preguntémosnos primero ¿cómo es posible tener el concepto *a priori* señalado? Kant responde a ello en la segunda parte del *Conflicto de las facultades* de 1798. Así leemos: “¿cómo es posible una historia *a priori*? Muy sencillo, cuando es el propio adivino quien *causa* y prepara los acontecimientos que presagia”<sup>85</sup>.

---

<sup>79</sup> KANT, I. : “Sobre la paz perpetua”; en: KANT, I. : *Ensayos sobre la paz, el progreso y el ideal cosmopolita*; ed. cit., ps. 141 – 187. Ak. VIII, 341-386.

<sup>80</sup> Ibid. , p. 160-161. Ak. VIII, 360-361.

<sup>81</sup> No se refiere, entonces, a una providencia propiamente divina: “La conjetura de que se ha de dar una concordancia entre el destino de los hombres y una justicia divina, según los conceptos que nos hacemos de ella, tiene tan pocos visos de realizarse en el otro mundo como en éste”. KANT, I. : *Sobre el fracaso de todo ensayo filosófico en la Teodicea*. Madrid, Universidad Complutense, 1992. Ak VIII, 262.

<sup>82</sup> “... uno se coloca presuntuosamente las alas de Ícaro para poder acercarse al sentido del designio inescrutable”. KANT, I. : “Sobre la paz perpetua”; ed. cit., p. 162. Ak. VIII, 362.

<sup>83</sup> Cf. KANT, I. : *Crítica del discernimiento*; Madrid, Machado, 2003, § 73, ps. 373-376, Ak. V, 392- 395.

<sup>84</sup> KANT, I. : “Sobre la paz perpetua”, ed. cit., p. 165. Ak. VIII, 365.

<sup>85</sup> KANT, I. : “Replanteamiento de la cuestión sobre si el género humano se halla en continuo progreso hacia lo mejor” en: KANT, I. : *Ensayos sobre la paz, el progreso y el ideal cosmopolita*; ed. cit., p. 196. Ak. VII, 80.

Esto significa que la *providencia* en la historia estaría en las manos del sujeto que, una vez dado el giro copernicano en filosofía, hace que el objeto gire en torno a sí. El pensamiento, cuando no conocimiento, de dicho sujeto, supone una transformación del objeto que se piensa. En ese sentido, los seres humanos serían seres providentes que producen y organizan los acontecimientos que vaticinan<sup>86</sup>. Así, contrariamente a la undécima tesis de Marx, ya Kant pensaba que interpretar es transformar. Sin embargo, dicha transformación, en el caso del hombre, no supone una omnipotencia. El problema es que ‘el hombre’, así expresado en abstracto, no existe realmente. Lo que hay son los seres humanos concretos con todas sus limitaciones. Esto plantea la compleja relación entre los actos individuales de los sujetos y el decurso histórico de la humanidad. Dado que somos individuos para los cuales el Todo de la historia nos es demasiado grande en tanto que individuos, la noción de *providencia* parece ser, más bien, aplicable a la humanidad en su conjunto. Por eso es que la providencia se puede manifestar más allá de la voluntad individual como decíamos líneas arriba.

Ello parece más aún cuando, en un opúsculo de 1792, leemos que el éxito de los fines de la historia es ante todo del género y sólo después de los individuos, “mientras que los hombres en sus proyectos sólo arrancan de las partes, e incluso se quedan en ellas”. Y, por lo tanto, los individuos, siendo conscientes de su incapacidad, pueden, además, poner su esperanza en esa *providencia* de la historia que está más allá de sus acciones particulares<sup>87</sup>. Sin embargo, hay que resaltar que esa historia es sobre todo una historia para la razón, que es, a fin de cuentas, una razón humana. Desde esta perspectiva tenemos así, por un lado, un conjunto de hechos en la experiencia sensible que nos sobrepasan como individuos pero que se comprenden de manera articulada; y, por otro lado, una razón práctica soberana instaurada en el Sujeto individual que busca hacerse presente en esos hechos sensibles. Es en ese marco que el concepto de *providencia* podría tener un sentido secular.

---

<sup>86</sup> Por eso dice Rodríguez Aramayo: “Providencia, naturaleza y destino sólo serían entonces distintos seudónimos bajo lo que oculta su identidad el auténtico guionista de todos esos planes más o menos ocultos: ese filósofo moral empeñado en que las cosas no sigan siendo siempre cual son y sean más bien como debieran ser”. Sin embargo, sería equívoco identificar absolutamente la obra de la Naturaleza con la del filósofo moral pues este último nunca puede justificar la discordia que la Naturaleza promueve, como se verá más adelante. Cf. RODRIGUEZ ARAMAYO, Roberto: *Immanuel Kant. La utopía moral como emancipación del azar*; Madrid, EDAF, 2001, p. 121.

<sup>87</sup> KANT, I. : “En torno al tópico «Tal vez eso sea correcto en teoría, pero no sirve para la práctica»” en: *Ensayos sobre la paz, el progreso y el ideal cosmopolita*; ed. cit., p. 135. Ak. VIII, 310 y 312.

De esta manera, podemos decir que, lo que buscaba Kant, era reafirmar el papel del hombre que surge de la Ilustración europea de la que forma parte. Por lo tanto, se puede entender así la providencia en tanto providencia de la razón que se va a desarrollar en la historia. ¿Cómo es eso posible? Al parecer, sólo pensando la conjunción de una educación ‘desde abajo’ y un gobierno ‘desde arriba’ puede considerarse la esperanza en dicha providencia<sup>88</sup>. Desarrollar dicha conjunción en la práctica sería una respuesta a la pregunta por las intervenciones concretas en el campo jurídico, político y pedagógico que se deben realizar. Pero, antes de llegar a ello, lo que debemos preguntar en principio es por la posibilidad de concebir una tal *providencia* que justifique la esperanza en los esfuerzos de los hombres ilustrados. Lo cual nos llevará a replantear la noción de Naturaleza como algo diferente de la providencia secular.

La respuesta a esta última pregunta parece ser que viene por la posibilidad de establecer juicios teleológicos, que es el tema central de la *Crítica del Juicio (Urteilkraft)*. Dichos juicios se aplicarían a todos aquellos seres u organismos que parezcan mostrar un comportamiento como teniendo un *centro* de control y de irradiación. Estos seres van desde la más tierna hierbecilla hasta considerar incluso a la Tierra y al Cosmos en su totalidad. Organismos para los cuales, la descripción mecanicista del mundo físico se presenta como insuficiente. Será en este marco en el que el juicio teleológico dará la imagen de un sentido de providencia que una a la historia con la naturaleza propiamente dicha. Así leemos:

... las leyes empíricas particulares han de considerarse con respecto a cuanto queda sin determinar por esas leyes universales según una unidad semejante, como si un entendimiento (si bien no el nuestro) hubiese conferido tal unidad con vistas a nuestra capacidad cognoscitiva, para hacer posible así un sistema de la experiencia según leyes particulares de la naturaleza. No como si de este modo tuviese que admitirse realmente un entendimiento semejante<sup>89</sup>.

Así pues, el ‘como si’ de los juicios teleológicos, va a ser la piedra de toque para hablar de la providencia en el sentido en que hemos indicado. La cuestión central viene a ser la consideración de la causalidad que no es causa mecánica sino causa final. Algo

---

<sup>88</sup> CORTINA, Adela: “La filosofía kantiana de la paz” en ANDALUZ ROMANILLOS, Ana María (Ed.): *Kant. Razón y experiencia*; Salamanca, Universidad Pontificia, 2005, ps. 593-595. Cf. también en KANT, I. : “Replanteamiento de la cuestión sobre si el género humano se halla en continuo progreso hacia lo mejor”; ed. cit., ps. 209 – 210. Ak. VII, 92 y 93.

<sup>89</sup> KANT, I. : *Crítica del discernimiento*; ed. cit., Introducción, IV, ps. 125-126. Ak, V, 180.

que es indemostrable para el entendimiento pero pensable por medio de una capacidad de juzgar que Kant llama ‘juicio reflexionante’, diferente de los, así llamados, ‘juicios determinantes’. Pero, antes de definir exactamente a qué se refiere esta clasificación, hay que recalcar que el mismo Kant reconoce que, como hipótesis de trabajo, al no haber demostración posible, el concepto analógico de un ‘artista de la naturaleza’ o *providencia* por sí sólo no asegura el éxito en la investigación teórica<sup>90</sup>. Otro problema es la posibilidad del éxito en la realización de los fines de la razón práctica. Pues, si la *Providencia* en la *historia* tiene el sentido secular de la *Razón ilustrada*, entonces la esperanza en dicha razón requiere de la coherencia que podamos encontrar en los juicios teleológicos y sólo a partir de ahí podremos pensar en una aplicación plausible de los conceptos de paz y guerra justa.

Citemos ahora la definición de Kant sobre el Juicio (o discernimiento) reflexionante:

“El discernimiento en general es la capacidad de pensar lo particular como contenido bajo lo universal. Si está dado lo universal (la regla, el principio, la ley), entonces el discernimiento, que subsume lo particular bajo lo universal (...), es *determinante*. Si sólo está dado lo particular, para lo cual el discernimiento debe buscar lo universal, entonces el discernimiento es tan sólo *reflexionante*”.<sup>91</sup>

En otras palabras, el Juicio reflexionante es la capacidad de subsumir formas particulares de la naturaleza que quedan sin determinar bajo un principio universal que se busca a partir del principio de la unidad de lo múltiple. Esto significa, en primer lugar, que hay hechos en la Naturaleza que no pueden ser parte de la determinación del Entendimiento, algo ya señalado con anterioridad en la *Crítica de la razón pura*<sup>92</sup>. Nuestro Entendimiento prescribe a la Naturaleza leyes a priori, pero son sólo leyes generales bajo el modelo mecanicista. Como ya hemos indicado, hay algo en la Naturaleza que escapa a dicha determinación como son los seres organizados con sus leyes empíricas. En segundo lugar, es necesario presuponer la unidad de dichas leyes porque si no, sería imposible un sistema de conocimiento. Por lo tanto, se requiere de un

---

<sup>90</sup> “...este recurso nos da buen resultado en muchos casos y a decir verdad parece fracasar en algunos...”. *Ibid.*, § 72, p. 371, Ak. V, 390.

<sup>91</sup> *Ibid.*, Introducción, IV, ps. 124-125, Ak. V, 179.

<sup>92</sup> “Así pues, si bien el entendimiento prescribe *a priori* las leyes de la experiencia posible, en cambio, deja sin determinar los contenidos empíricos o determinaciones especiales de las primeras y, por tanto, deja sin determinar la experiencia real”. ANDALUZ ROMANILLOS, Ana María: *La finalidad de la*

principio o concepto a priori dado por la capacidad de juzgar que otorgue la unidad necesaria. El Juicio reflexionante lo hace pero sin que ello signifique que, a partir de él, se permitan determinaciones posteriores. El principio que se busca no se da a la naturaleza como constitutivo de ella, sino que el Juicio se lo da a sí mismo de manera subjetiva.<sup>93</sup>

Estamos hablando entonces de un Juicio que es sólo para nosotros en la medida en que únicamente servirá para hacer una hipótesis y no para ser determinante de la naturaleza en general. El Juicio reflexionante es así un Juicio subjetivista, pero también pragmatista en el sentido de que tendría valor porque algo se va a conseguir a partir de él. En vistas a un sistema de conocimiento empírico, el concepto a priori de la facultad de juzgar reflexionante tiene así un uso metodológico, de la misma forma como lo tienen otros principios en las ciencias naturales. De hecho, las máximas del discernimiento están tomadas del modo de proceder típico de los científicos. Son principios expresados en frases tales como “la naturaleza toma el camino más corto” o “la naturaleza es sabia”. Según Kant, lo que debemos entender de estas metáforas es que la naturaleza tiene un orden que se basa en el principio de la finalidad. O, lo que es lo mismo, que el concepto a priori del Juicio Reflexionante a partir del cual se juzga es la *Finalidad de la Naturaleza (Zweckmäßigkeit)*.<sup>94</sup>

Por lo tanto, debemos decir que estas máximas a las que hacemos alusión hablan de un sentido teleológico para guiarse en la Investigación y no como constitutivos. No forman parte del cuerpo de la ciencia como una ley más sino que concierne al modo como es posible para nosotros el conocimiento de algo. Un principio irrenunciable para los científicos porque, sin él, no tendrían ningún hilo conductor para sus investigaciones.

Debe quedar claro, por otra parte, que este principio teleológico es diferente de la finalidad práctica (o técnico - práctica) que se refiere al arte, a la destreza en general,

---

*naturaleza en Kant. Un estudio desde la Crítica del Juicio*; Salamanca, Universidad Pontificia, 1990, p. 46.

<sup>93</sup> Esta distinción ya se encuentra también de alguna forma en el apéndice de la dialéctica trascendental de la *Crítica de la razón pura*, en la distinción entre el uso constitutivo de los conceptos del entendimiento y el uso regulador de las ideas de la razón. Cf. KANT, I. : *Crítica de la Razón Pura*; Madrid, ALFAGUARA, 1978, ps. 530-546 (A642 B670 – A668 B696).

<sup>94</sup> KANT, I. : *Crítica del discernimiento*; ed. cit., Introducción, IV, p. 126, Ak. V, 181.

o incluso a la prudencia como destreza para influir sobre seres humanos y voluntades. En este último sentido hablamos de disciplinas como la economía o la teoría general de la felicidad que Kant concibe sólo como reglas de destreza y no como ciencia en sentido estricto. En estos casos la voluntad, como causa natural del mundo que opera bajo conceptos de la naturaleza no da leyes sino sólo prescripciones<sup>95</sup>. En cambio, el juicio teleológico, que es la finalidad material de la naturaleza, sí se da como ley, aunque sólo tenga carácter metodológico. El detalle está en que esta finalidad de la naturaleza se piensa por analogía con la anterior finalidad práctica.

La causalidad técnica, en tanto que una causalidad a partir de conceptos, supone que se presenta en la mente anticipadamente el efecto a conseguir (objeto o fin). Como cuando un arquitecto piensa en una casa antes de construirla. En el lenguaje de Kant ésta es una finalidad objetiva (aunque su uso siga siendo subjetivo) porque se basa en el concepto previo de la cosa u objeto. En cierto sentido, es una concepción holista porque hay una idea del todo que es anterior a las partes y que explica la estructura y la relación entre ellas. Sin duda la Naturaleza no es un artefacto tecnológico y, por lo tanto, nuestro Entendimiento no podría determinar una causalidad objetiva en este sentido. Por ello, la capacidad de juzgar piensa analógicamente y plantea el principio de la finalidad *como si (als ob)* un Entendimiento superior pensara objetos tales como las plantas al igual que el arquitecto piensa las casas<sup>96</sup>. Al final es la razón del filósofo la que traza el sentido de la naturaleza de una manera tal que unifica la aparente dispersión de los hechos y acontecimientos.

Es en este sentido en el que podemos entender cómo Kant usa de la capacidad de juzgar reflexionante para hacer posible comprender la historia como siguiendo una finalidad. Es decir, tratando de trazar el sentido coherente de los acontecimientos históricos *como si* hubiese una intención dada en la Naturaleza que enlazara con la finalidad de la humanidad rumbo hacia la paz perpetua. Por lo tanto, no se puede entender este planteamiento kantiano de la historia como una ciencia, entendiendo como tal un conocimiento sistemático. El mundo histórico (o de la cultura en la historia), es

---

<sup>95</sup> *Ibid.*, Introducción, I, ps. 116 – 117, Ak. V, 172.

<sup>96</sup> Así, debe quedar claro que esto es una metáfora. De hecho Kant ya había afirmado que estaba permitido usar cierto “antropomorfismo simbólico” incluso para hablar de Dios porque “atañe sólo al lenguaje y no al objeto mismo”. Ver KANT, I. : *Prolegómenos a toda metafísica futura que pueda presentarse como ciencia*; Madrid, Istmo, 1999, § 57. Ak IV, 357.

visto en este parámetro del Juicio reflexionante como posibilidad y no como necesidad. Es sólo una hipótesis que, visto desde la óptica del historiador, sólo tiene un uso regulativo<sup>97</sup>. La idea del *telos* en la historia actúa entonces como un concepto que le da sentido y estructura a cada una de las partes o sucesos históricos, estableciendo una relación que servirá para poder estudiar los hechos empíricos a partir de ese marco.

En ese sentido, veamos con detenimiento el inicio del opúsculo de “Ideas para una historia universal en clave cosmopolita”:

“Independientemente del tipo de concepto que uno pueda formarse con miras metafísicas acerca de la *libertad de la voluntad*, las *manifestaciones fenoménicas* de ésta, las acciones humanas, se hallan determinadas conforme a leyes universales de la Naturaleza, al igual que cualquier otro acontecimiento natural”<sup>98</sup>

Aquí hay dos cuestiones claves: en primer lugar, se definen las “acciones humanas” como manifestaciones fenoménicas de la libertad de la voluntad. Para Kant, como hemos visto, a propósito de la finalidad práctica, la voluntad es una causa natural dentro del mundo<sup>99</sup>. Pero no sólo puede tener como fundamento de su determinación un concepto de la naturaleza. Sino que, sobre todo, puede ser el concepto de la libertad determinada por la ley moral. Esta voluntad es la voluntad del hombre, quien siempre tiene el riesgo de no realizarse en tanto que nos referimos a seres racionales finitos (no a dioses o a ángeles). Pero, en segundo lugar, estos efectos de la libertad se dicen determinadas por leyes de la Naturaleza. Y esto hay que entenderlo en el sentido de pensarlos *como si* estuviesen determinadas, manejándonos en el ámbito del Juicio reflexionante. Por lo tanto, no hay que considerar tales leyes en sentido constitutivo. Serán leyes de carácter pragmático – regulativo que servirán para: a) ordenar la labor de la Historia como ciencia (la historia en sentido empírico); y b) orientar las acciones jurídico - políticas en vistas a obtener que se cumpla el veto irrevocable a la guerra de la razón práctico - moral. Así, la idea es instaurar la causalidad teleológica en la historia para indicar que las leyes de la naturaleza están al servicio de la libertad.

---

<sup>97</sup> “Mi propósito sería interpretado erróneamente si se pensara que con esta idea de una historia universal, que contiene por decirlo así un hilo conductor *a priori*, pretendo suprimir la tarea de la historia propiamente dicha, concebida de un modo meramente empírico”: KANT, I. : “Ideas para una historia universal en clave cosmopolita”; ed. cit., p. 49. Ak. VIII, 31.

<sup>98</sup> Ibid. , p. 33. Ak, VIII, 15.

<sup>99</sup> Cf. Infra. Nota 22.

Debemos recordar que la ética kantiana no es un formalismo vacío porque hay un objeto a realizar que es el bien moral. Como sabemos, la fundamentación de dicha ética (la validez moral), no se encuentra en su aplicación y, en general, en nada de la experiencia sensible. Pero el mandato de la razón práctico - moral es que la moralidad se realice materialmente, con lo cual la teoría está llamada a hacerse praxis<sup>100</sup>. En vistas a facilitar esta aplicación se considerará la causalidad final como eje para ordenar los acontecimientos de la historia. No debemos olvidar que es en dicha historia donde se dará cierta oposición entre los efectos de la naturaleza como fenómenos determinados mecánicamente y los efectos en el mundo sensible de la influencia de la libertad. Con lo que la idea de Kant no es una concepción determinista de los sucesos por venir sino de cómo pensarlos para que ocurra lo que ‘debe’ ocurrir. De ahí que entender la historia como siguiendo un plan finalístico de la Naturaleza por medio de sus leyes es afirmar la posibilidad de que la *providencia*, en el sentido de la razón ilustrada, realice el fin de la historia que es la libertad.

Ahora bien, antes de pasar a indicar qué consecuencias tiene todo ello para las consideraciones sobre la guerra y la paz, primero debemos indicar en qué medida la Naturaleza en sus leyes, incluso en las biológicas, puede ser vista como preparando al hombre para la realización de su bien moral. O, lo que es lo mismo, cómo pensar, en sentido providencialista – metodológico, una Naturaleza que hace que el hombre esté más allá de ella en sus leyes meramente mecánicas para estar al servicio de la libertad. El inicio del tercer principio de la *Idea* es especialmente clarificador al respecto. Así leemos:

“La Naturaleza ha querido que el hombre extraiga por completo de sí mismo todo aquello que sobrepasa la estructuración mecánica de la existencia animal y que no participe de otra felicidad o perfección que la que él mismo, libre del instinto, se haya procurado por medio de la propia razón.”<sup>101</sup>

En este principio se afirma claramente que el hombre ha sido dotado por la Naturaleza de razón y voluntad libre para ser independiente de determinaciones mecánicas como son las de los instintos animales. Aquí debemos aclarar en primer lugar

---

<sup>100</sup> “... no sería un deber perseguir cierto efecto de nuestra voluntad si éste no fuera posible en la experiencia (piénsesele como ya consumado o en constante acercamiento a su consumación)”. KANT, I. : “En torno al tópico «Tal vez eso sea correcto en teoría, pero no sirve para la práctica»”; ed. cit., p. 97. Ak VIII, 272.

<sup>101</sup> KANT, I. : “Ideas para una historia universal en clave cosmopolita”; ed. cit., p. 36. Ak VIII, 18.

que para Kant tales instintos no se refieren a una organización interna de la materia aunque se trate de seres vivos. Sino que es la consideración de un impulso como causalidad a partir de una necesidad física. Que la estructura de un animal no pueda entenderse a partir de leyes mecánicas no significa que gran parte de su funcionamiento no pueda explicarse por medio de un *nexus effectivus*<sup>102</sup>. Y, dado que el hombre va a seguir siendo un ser corpóreo finito, se va a producir necesariamente una lucha entre la razón y la libertad suprasensible frente a los impulsos típicamente sensibles. De ahí el riesgo siempre presente de que las metas de la razón no se realicen. Por ello también, y en segundo lugar, lo que el hombre consiga gracias a esa razón, no se lo debe sólo a la acción de la Naturaleza sino, más aún, a su propio esfuerzo. Sea cual sea la definición de felicidad que se tenga y el máximo grado posible al que pueda llegarse en este mundo, la Naturaleza en sí no la procura ella sola al hombre sino que éste último debe buscarla. Y, como ya hemos anticipado, el éxito de los fines de la historia es ante todo de la humanidad a través de las diversas generaciones.

Pero el papel de la Naturaleza no sólo queda en dotar al hombre de estas cualidades sino que va más allá<sup>103</sup>. Para ayudar a que alcance sus propósitos existen las inclinaciones naturales antagónicas que propiciarán el desarrollo de la historia y de la cultura<sup>104</sup>. Como sabemos, dichas inclinaciones se refieren a las tendencias a socializarse y a individualizarse o aislarse. Tales tendencias suponen que existe en todo ser humano una inclinación a vivir en sociedad al mismo tiempo que buscar satisfacer su capricho con lo que se desarrolla la propensión de ser hostil a los demás. Así, la vanidad y la codicia junto con la necesidad de los otros para dar satisfacción a tales impulsos crean los “primeros pasos de la barbarie hacia la cultura” formando algo que Kant denomina un “consenso social urgido *patológicamente*”<sup>105</sup>. Nos encontramos entonces ante la idea de clara raíz hobbesiana en la que el hombre es egoísta por naturaleza. Pero el filósofo de la historia de Königsberg no se quedará sólo en una tipificación casi zoológica del hombre sino que entenderá tal naturaleza como apropiada

---

<sup>102</sup> KANT, I. : *Crítica del discernimiento*; ed. cit., § 61, p. 336; Ak. V, 360.

<sup>103</sup> Quizá por ello Kant llega a decir en la segunda *Crítica* que la Naturaleza nos trata “como una madrastra” al darnos una facultad (la especulativa), que no puede de por sí conducirnos a nuestro fin y se ve necesitada de ayuda. KANT, I. : *Crítica de la razón práctica*; ed. cit., p. 272. Ak. V, 146

<sup>104</sup> “El medio del que se sirve la Naturaleza para llevar a cabo el desarrollo de todas sus disposiciones es el antagonismo de las mismas dentro de la sociedad en la medida en que ese antagonismo acaba por convertirse en la causa de un orden legal de aquellas disposiciones”. KANT, I. : “Ideas para una historia universal en clave cosmopolita”; Cuarto principio, ed. cit., p. 37. Ak. VIII, 119.

<sup>105</sup> *Ibid.* , p. 38. Ak. VIII, 20.

para estar al servicio del progreso humano. Así, la inicial búsqueda de fama, poder y riqueza a través del tejido social dará paso, con el tiempo, a una forma de pensamiento moral a partir del valor que se le va dando al trabajo y al esfuerzo por conseguir lo que se anhela. Estas afirmaciones, sin duda, no pueden considerarse científicas ni demostrables. A diferencia de la causalidad mecánica de los instintos, la insociable sociabilidad debe verse como un principio metodológico en torno a una expresión de la naturaleza que va más allá tanto del universo físico de Newton como de la biología propiamente dicha de Linneo. Con lo cual el ámbito auténtico de una teleología objetiva de la Naturaleza sólo puede ser la Historia en la medida que ésta nos deja a las puertas de la moral.

Para poder entender bien lo que acabamos de señalar debemos considerar brevemente la distinción que hace Kant entre el ‘*fin último*’ (*letzter Zweck*), y el ‘*fin final*’ (*Endzweck*). Distinción realizada en la *Crítica del Juicio* en la que se enmarcará el papel tanto de la guerra como de la paz. El fin último es el fin con relación al cual se ordena el sistema de fines de todas las cosas naturales<sup>106</sup>. En tal medida el *letzter Zweck* se comprende a partir del Juicio reflexionante teleológico que nos lleva de la intención providente de la Naturaleza hacia la historia humana. Con lo cual, ya está dicho que es en el hombre donde encontraremos dicho fin último, en la medida en que éste es considerado (siempre en sentido regulativo - metodológico) aquél en vistas a lo cual existe todo lo demás. Es un fin condicionado pues el desarrollo de la cultura se considera como dependiente de las inclinaciones que la providente Naturaleza ha puesto en los hombres. En cambio, el fin final es incondicionado<sup>107</sup> porque se refiere a la ley moral que, como hemos dicho, no requiere nada de la experiencia sensible para su fundamentación. En este caso también el hombre es este tipo de fin, pero considerado bajo leyes morales y teniendo lugar en el ámbito de la libertad y no de la Naturaleza. Hablamos así del hombre como ser moral.

La cuestión radica en que la idea de la historia parece instaurarse como el intermedio entre la naturaleza y la libertad. Por un lado, la naturaleza ha capacitado al hombre para desarrollar la cultura a lo largo de la historia dotándole de voluntad y

---

<sup>106</sup> KANT, I. : *Crítica del discernimiento*; ed. cit., § 83, p.417; Ak. V, 429.

<sup>107</sup> “Fin final es aquel fin que no precisa de ningún otro como condición de su posibilidad”; *Ibid.* , § 84, p. 422; Ak. V, 434.

razón. Y, por otro lado, la meta de la historia es la realización de la libertad. Podemos hablar así del hombre en cuanto ser ‘anfibia’ (sensible - inteligible al mismo tiempo), en el que el fin último de la naturaleza (que es cierta forma cultural) debe preparar el espacio de aplicación del fin final (que es el sujeto como ser autolegisador moral en libertad). En consecuencia: mientras que por un lado se puede decir que el pensamiento jurídico - político de Kant cae dentro de la intencionalidad finalística de la Naturaleza, también se puede presentar a la doctrina del Derecho como teniendo un fin final que consiste en la aplicación de un particular veto de la razón práctica<sup>108</sup>.

Como una forma de concluir esta parte, podemos decir que el Juicio reflexionante presenta al hombre en la historia como apuntando a la libertad, incluso en tanto fenómeno. Y así, en esa medida, muestra que el hombre es una excepción al mecanismo de la naturaleza *en* la naturaleza. Lo que cristianamente se expresaría como “estar en el mundo sin ser del mundo”. Pero, juzgar a la historia teleológicamente *como si* una sabiduría eterna nos encaminara sigue siendo problemático para pensar la guerra y la paz en el marco de un sistema de fines. ¿Cuál es entonces el papel que tiene la guerra?, es la pregunta que intentaremos responder a continuación.

## **2.2. El funcionalismo de la guerra y la guerra lícita**

Como hemos indicado previamente, el segundo sentido de la pregunta de Kant ¿qué nos cabe esperar? alude al ámbito de la historia en la medida en que el fin final debe realizarse en el mundo de los sentidos en el que participa el hombre. Pero, ¿es posible tal fin al que hemos estado haciendo alusión desde el principio? Si la paz significa el triunfo de la razón, ¿con qué argumentos podremos decir desde una perspectiva histórica que tal razón tiene posibilidades de triunfar sobre la naturaleza, habida cuenta que la guerra es el pan de cada día desde que el hombre existe? Tomemos seriamente la siguiente afirmación fundamental de Kant:

“El hombre quiere concordia, pero la Naturaleza sabe mejor lo que le conviene a su especie y quiere discordia”<sup>109</sup>

---

<sup>108</sup> “Puede decirse que este establecimiento universal y duradero de la paz no constituye sólo una parte, sino la totalidad del fin final de la doctrina del derecho, dentro de los límites de la mera razón”. KANT, I. : *Metafísica de las costumbres*; ed. cit., p. 195. Ak. VI, 355.

Esta cita entronca directamente con lo que se ha visto líneas arriba: la discordia es conveniente a la especie humana porque, buscando ser y poseer más que los demás, desarrolla la cultura. En este marco de explicación la guerra ocupa un lugar preponderante. Así como los individuos son hostiles entre sí, también la relación entre los pueblos y los Estados manifestará la insociable sociabilidad que permitirá ir paso a paso hacia una determinada formación cultural.

En principio, Kant ha dejado en claro que la guerra, en tanto obra de la Naturaleza, ha servido para que los hombres pueblen la tierra<sup>110</sup>. Lo que significa que el dominio sobre la geografía, por la búsqueda de las necesidades básicas que todo ser vivo requiere, ubica al hombre como una especie más. Los contactos entre pueblos, merced a la competencia por los productos naturales que la tierra ofrece, han dado, sin lugar a dudas, las disputas y conflictos bélicos propios de poblaciones en constante migración. Algo semejante a las luchas entre otras especies animales. Así, desde esta perspectiva, la guerra es algo connatural al hombre en tanto especie biológicamente hablando. Esto es “lo que la Naturaleza hace para su propio fin”<sup>111</sup>, que no es ni siquiera el fin último de la Naturaleza (*letzter Zweck*), pues éste apunta a una distinción ontológica del hombre con el resto de los seres vivos. Se refiere simplemente a la armonía de los seres organizados de la naturaleza en tanto fines naturales (*Naturzwecke*). Ya hemos dicho, en ese sentido, que para la biología el hombre es una especie más. El problema radica en que, hablando exclusivamente de dicho hombre, Kant llega a decir que “la guerra misma no necesita motivos especiales, pues parece estar injertada en la naturaleza humana”<sup>112</sup>. Y es que, aunque las demás especies biológicas luchan entre sí, no se puede decir que “hagan la guerra”. Ésta es un fenómeno estrictamente cultural. Así es como puede entenderse que ideas de nobleza, honor y valor estén emparentadas en los conflictos bélicos en los que, incluso, pueden llegar a suponer cierta ausencia de egoísmo por parte de los combatientes.

Recordemos que el hombre es el fin último de la naturaleza en tanto que ésta lo ha capacitado para desarrollar la cultura a lo largo de la historia. Pero, en tanto que fin final, no se justifica cualquier fenómeno cultural, sino sólo aquél en el cual el hombre

---

<sup>109</sup> KANT, I. : “Ideas para una historia universal en clave cosmopolita”; Ibid.

<sup>110</sup> Cf. KANT, I. : *Crítica del discernimiento*; ed. cit., § 63. p. 347, Ak. V, 369.

<sup>111</sup> KANT, I. : *Sobre la paz perpetua*; ed. cit., p.165. Ak. VIII, 365.

realice la ley moral, que es contraria a la guerra. Sin embargo, en tanto que proceso de desarrollo de la cultura en general, la guerra, pensada con arreglo al principio teleológico del Juicio reflexionante, sigue cumpliendo una función, aunque nunca llegue a ser considerada un fin en sí misma.

En principio, la idea de la cultura, en general, supone hablar de aptitudes que posibilitan al hombre proponerse toda clase de fines a sí mismo de manera independiente de la Naturaleza. Aunque siempre puede utilizarla como medio para conseguir tales fines<sup>113</sup>. Así el hombre no está determinado por aquellas disposiciones de la Naturaleza de la insociable sociabilidad que llevan a la especie humana a la barbarie de las guerras. El hombre debe liberarse de ese condicionamiento. Pero, el desarrollo de aquellas aptitudes que harán posible tal liberación, según Kant, se refiere a un tipo de cultura en particular que es la cultura de la destreza (*Geschicklichkeit*). Y esa cultura sólo puede desarrollarse mediante la desigualdad entre los hombres. Esta desigualdad consiste en que una mayoría procura comodidad y ocio a una minoría que, a su vez, oprime y explota a la primera con el trabajo y el escaso goce. Prácticamente, con un sistema de clases que Marx describiría posteriormente.

Por lo tanto, el progreso cultural lo realizará propiamente la clase minoritaria, aunque algo de esa cultura pueda volcarse hacia la mayoría. Dicho progreso, por este camino, lleva, por un lado, al desarrollo tecnológico de las ciencias y las artes en general, mientras que, por otro lado, también lleva al grupo dominante a la búsqueda del lujo superfluo que resulta insaciable. Consecuentemente, la ambición de los que tienen el poder preparará a los Estados para la guerra, la que será inevitable como resultado de las pasiones desenfrenadas de los hombres. Tal situación desarrollará aún más las ciencias y las artes y todos los talentos de la cultura de la destreza. Así habla Kant de cómo la “esplendorosa miseria está vinculada con el desarrollo de las disposiciones naturales en el género humano”<sup>114</sup>. Aunque esta última frase debemos comprenderla en tanto que quien la dice es el filósofo de la historia que tiene que enfrentarse a ella tratando de encontrar un sentido. Nunca como una justificación.

---

<sup>112</sup> Ibid. , p. 164. Ak. VIII, 364.

<sup>113</sup> “La producción de la aptitud de un ser racional para cualesquiera fines en general (por consiguiente, en su libertad) es la *cultura*”. KANT, I. : *Crítica del discernimiento*; ed. cit., § 83. p. 419. Ak. V, 431.

Ahora bien, dado que la guerra es el resultado de la cultura de la destreza en general, es claro que ésta no es suficiente para fomentar la voluntad como causa natural del mundo según el concepto de la libertad (aunque pueda ser que sí lo haga según conceptos de la naturaleza). Para ello se requiere de una cultura de la disciplina (*Zucht*) que libre a la voluntad del despotismo de los sentidos. Esto es, en realidad, un proceso gradual, que comienza cuando los males de las disposiciones de la naturaleza, tales como la brutalidad de la opresión y las penalidades y angustias de la guerra, dan como resultado la fortaleza del alma que prepara a los hombres para la esperanza y la búsqueda de la paz<sup>115</sup>. Así, de la complementación de la cultura de la destreza con la cultura de la disciplina se supera la tiranía de los apetitos sensibles y nos predispone para fines más elevados de los que la propia Naturaleza puede suministrar y que consisten evidentemente, en la aplicación de los dictámenes de la razón moral. El desarrollo pleno de tal cultura también sería la consecuencia de un cierto hastío por los males que la guerra origina. Hartos de la violencia bélica, los Estados buscarían así una forma de convivencia que les permitiera evitar su autodestrucción. En otras palabras, Kant reproduce el paso hobbesiano del estado de naturaleza a la sociedad civil en el paso de una guerra entre Estados a una sociedad de naciones. El mismo instinto natural de supervivencia es uno de los motores para la supervivencia de los pueblos. La guerra por lo tanto sería un móvil para la formación de la voluntad buena, haciendo lo que ella por sí sola no puede hacer<sup>116</sup>. En otras palabras, sólo los hombres conscientes de los males que ella acarrea pueden trabajar para la paz.

Por otro lado, en el desarrollo de la cultura en general, también debemos hacer mención a un proceso paralelo que es el de los elementos culturales que particularizan los pueblos marcando las diferencias existentes entre sí. Nos referimos a la religión y el idioma que, según Kant pueden servir para promover las guerras<sup>117</sup>. En primer lugar,

---

<sup>114</sup> *Ibid.* ; ed. cit., § 83. p. 420. Ak. V, 432.

<sup>115</sup> "... los males con que nos agobian la naturaleza, por un lado, y el arisco egoísmo, por el otro, movilizan al mismo tiempo las fuerzas del alma, aumentándolas y fortaleciéndolas para que no sucumbamos ante esos males, haciéndonos sentir así una aptitud hacia fines más elevados, que se halla oculta dentro de nosotros". *Ibid.* , p. 422, Ak. V. 433-434.

<sup>116</sup> "... lo que la buena voluntad hubiera debido hacer, y no hizo, finalmente tiene que hacerlo la impotencia". KANT, I. : "En torno al tópico «Tal vez eso sea correcto en teoría, pero no sirve para la práctica»"; ed. cit., p. 136, Ak. VIII, 311.

<sup>117</sup> "La Naturaleza (...) se sirve de dos medios para evitar la confusión de los pueblos y diferenciarlos: la diferencia de lenguas y de religiones; estas diferencias llevan consigo, ciertamente, la propensión al odio mutuo y a pretextos para la guerra, pero, con el incremento de la cultura y la paulatina aproximación de los hombres a un más amplio acuerdo en los principios, estas diferencias conducen a coincidir en la paz,

hay que decir que ambas pueden ser el resultado que la Naturaleza busque el fin natural de dominio geográfico (todo ello, insistimos, en lenguaje reflexionante). Pero, en tanto que fenómenos propiamente culturales, son utilizadas como pretexto de división y pugna constante. De hecho, Kant parece referirse a las guerras de religión que asolaron Europa durante la Edad Moderna y que se vieron alimentadas por las diferencias nacionalistas con un claro matiz en la identidad lingüística. Pero este hecho podría pensarse como una etapa en el camino hacia el desarrollo de una auténtica paz, al evitarse con estas guerras que un Estado haya impuesto su dominio hacia el resto de países<sup>118</sup>. Nos referimos a una imposición en el sentido de una paz armada que no es fruto de una ley moral universal sino de un afán de poder absoluto desde las particularidades tanto religiosas como nacionalistas.

En este marco, el papel de la religión resulta ser ambivalente. De hecho, el camino trazado por Kant para responder a la pregunta ¿qué me cabe esperar? en el ámbito de un reino de los fines aquí en la tierra parece concebir la lógica del desarrollo de las religiones reveladas como dirigiéndose hacia una religión natural o de la razón. Con lo que las diferencias religiosas podrían ser superadas<sup>119</sup>. Así, la ambigüedad consistiría en que, mientras, por un lado, las religiones son elementos constitutivos de los conflictos armados en tanto que realización del desarrollo cultural, por otro lado también pueden cumplir efectivamente una función en el proceso de la instauración de los fines de la razón.

Sin embargo, Kant parece estar más convencido en que será la misma cultura de la destreza la que, en tanto condición subjetiva de la aptitud para promover fines en

---

que se genera y garantiza en una viva competencia”; KANT, I. : “Sobre la paz perpetua”; ed. cit., p.167. Ak VIII, 367.

<sup>118</sup> Así se dice expresamente: “... la voluntad de todo Estado (o de su autoridad suprema) es llegar a la situación de paz duradera dominando a todo el mundo, si es posible. Pero la *Naturaleza quiere* otra cosa...”. Ibid.

<sup>119</sup> Aunque, como señala Félix Duque, es interesante el hecho de que entre los libros sagrados citados por Kant –el Zend Avesta, los Vedas, el Corán- no figure la Biblia. Sospechándose así que la supresión de esas confesiones meramente *historisch*, tendrían como fin implantar una religión –dentro de los límites de la razón obviamente- que sea un cristianismo esclarecido. Cf. DUQUE, Félix: “*Natura daedala rerum*. La inquietante defensa kantiana de la máquina de guerra”; en RODRIGUEZ ARAMAYO, Roberto (*et al.*) (Eds.): *La paz y el ideal cosmopolita de la ilustración. A propósito del bicentenario de Hacia la paz perpetua de Kant*; Madrid, Tecnos, 1996, p. 209. Con ello, al hablarse de una asociación explícita de los individuos para el bien moral concebida como un “Pueblo de Dios según leyes de virtud” se podría entender que Kant esté pensando aquí, en la “secularización de la Iglesia en una *societas ethica*”, en la que podrían converger «los verdaderos cristianos y los demás hombres de buena voluntad”. Cf. GOMEZ CAFFARENA, José: *El teísmo moral de Kant*; Madrid, Ediciones Cristiandad, 1983, p. 218.

general, posibilitará la acción de la razón providente para procurar la paz. Nos referimos a la afirmación kantiana de que el espíritu de competencia, que se manifiesta claramente en el comercio, elimina las guerras. Así leemos expresamente que...

“Se trata del espíritu comercial que no puede coexistir con la guerra y que, antes o después, se apodera de todos los pueblos. Como el poder del dinero es, en realidad, el más fiel de todos los poderes (medios) subordinados al Estado, los Estados se ven obligados a fomentar la paz (por supuesto, no por impulsos de la moralidad) y a evitar la guerra con negociaciones, siempre que haya amenaza en cualquier parte del mundo, igual que si estuviesen en una alianza estable (...). De esta suerte garantiza la naturaleza la paz perpetua mediante el mecanismo de los instintos humanos.<sup>120</sup>

En ese sentido, podemos decir irónicamente junto con Félix Duque: “¡a la paz perpetua por el capitalismo!”<sup>121</sup>. Y es que, para Kant, los instintos básicos del hombre no desaparecen por el ejercicio de la moralidad ni por alguna estratagema jurídico - político. El deseo de posesión siempre permanece. Sin embargo, para que el afán de lucro sea satisfecho de la mejor manera, los hombres se darán cuenta que es mejor trabajar por la paz que hacer la guerra. Si dos Estados tienen relaciones comerciales que los favorecen, ninguno va a querer razonablemente una guerra entre ellos que los perjudique. Sin duda, hay aquí una razón instrumental pensando en el sistema coste - beneficio. Una razón propia de la cultura de la destreza. Este modelo de claro cuño hobbesiano favorece directamente el libre mercado que, para efectos de la paz universal, debería tender a una globalización económica que será elemento fenoménico importante para constituir un tratado de dicha paz. Así, piensa Kant que favorecer el espíritu de competencia resulta bueno para eliminar las barreras entre los pueblos. Incluso aquellas lingüísticas y religiosas. Pero, para que esto funcione, no puede darse la situación de Estados capitalistas sometiendo a otros, pues ello no favorece económicamente a todos. En otras palabras, si no hay igualdad de beneficios económicos para los Estados, las naciones perjudicadas siempre promoverán las guerras en medio de la exaltación de sus diferencias, lingüísticas, religiosas o de otro tipo si las hubiera.

En esa medida, la cultura de la destreza, en tanto que favorece el comercio y permite el desarrollo de las artes y las ciencias, prepara al hombre para el dominio de la razón. Esto no quiere decir que el refinamiento en las costumbres haga mejor al hombre.

---

<sup>120</sup> KANT, I. : *Ibid.*

<sup>121</sup> DUQUE, Félix: “La guerra de la naturaleza y la naturaleza de la guerra”; en: ANDALUZ ROMANILLOS, Ana María (Ed.): *Ibid.* , p. 586.

Como hemos visto, en tanto que naturaleza instintiva el hombre no cambia. Sin embargo, Kant piensa que el desarrollo máximo de esta cultura de la destreza hace al hombre un ser civilizado que, al superar la tiranía de los sentidos, está listo para la aplicación de la ley moral<sup>122</sup>. Lo que debe quedar claro es que no se sigue necesariamente lo uno de lo otro. Kant es consciente de la idea de Rousseau de que las ciencias y las artes en la historia han avanzado hacia su perfección haciendo más daño a las costumbres que bien a la sociedad<sup>123</sup>. Así, la cultura de la destreza es, en general, también ambivalente. Nos deja a las puertas de la moral, pero no podría en ningún sentido obligarnos necesariamente a ella porque, de hecho, la ley moral, como hemos visto, es incondicionada.

Ahora bien, como hemos indicado, esta concepción teleológica de la guerra (donde tal es concebida como un medio y nunca como un fin en sí misma), supone pensar la historia *como si* las intenciones de la Naturaleza dirigieran el hilo conductor hacia la realización de los fines de la razón. Debe quedar claro, entonces, que estas afirmaciones se realizan sólo desde la perspectiva del juicio reflexionante, ya que desde el punto de vista de la razón moral hay una condena expresa a la guerra. Sin embargo, esto no es óbice para que Kant comprenda que, dado el momento histórico en que vive, y en la medida en que juzga hipotéticamente el pasado, que la guerra existente sea inevitable ya que el mismo decurso de la historia de la cultura todavía no ha llegado a completar sus procesos. Así leemos:

“... dado el nivel cultural en el que se halla todavía el género humano, la guerra constituye un medio indispensable para seguir haciendo avanzar la cultura; y sólo después de haberse consumado una cultura –sabe Dios cuando- podría sernos provechosa una paz perpetua, que además sólo sería posible en virtud de aquella”<sup>124</sup>.

Por lo tanto, el juicio moral que Kant dispensa finalmente a la guerra es bien distinto al de su dictamen histórico. Ello podemos verlo claramente en el análisis que hace de la idea de ‘Derecho a la guerra’ y del ‘enemigo injusto’. En este punto, el autor

---

<sup>122</sup> “Las bellas artes y las ciencias que mediante un placer comunicable universalmente, así como gracias al refinamiento y las buenas maneras sociales, aun cuando no hacen mejor al hombre moralmente, sí lo hacen civilizado, superando con mucho a la tiranía de la propensión de los sentidos, preparan con ello al hombre para un dominio en el cual únicamente la razón debe tener poder”. KANT, I. : *Crítica del discernimiento*; ed. cit., § 83, p. 422, Ak. V, 433.

<sup>123</sup> Cf. ROUSSEAU, Jean-Jacques: “Discurso sobre las ciencias y las artes”; en ROUSSEAU, Jean-Jacques: *Del contrato social – Discursos*; Madrid, Alianza, 1985, p.171.

de la *Metafísica de las costumbres* señala que, en principio, en tanto que los Estados se encuentran en una situación parecida (no igual) al estado de naturaleza de los individuos en cierto momento de evolución cultural, puede considerarse lícita una acción de carácter bélico de un Estado frente a otro. Esto significa que puede considerarse que hay un estado intermedio entre el estado de naturaleza clásicamente hobbesiano (de todos contra todos) y el orden civil en el que se daría la paz jurídica tan ansiada. En este estado intermedio no existe un vacío jurídico sino que se puede hablar con propiedad de un ‘Derecho a la guerra’ entendido como...

“... la forma lícita por la que un Estado, por su propia *fuera*, reclama su derecho frente a otro cuando cree que éste le ha lesionado”.<sup>125</sup>

Y esto es así porque no existe en ese momento un proceso jurídico capaz de dirimir en situaciones de este tipo. Además, este derecho se reconoce no sólo cuando ha existido una agresión clara sino también por la creciente amenaza de algún Estado que pretenda, en sus preparativos de guerra y aumento de poder, lesionar a Estados más débiles. De hecho, para Kant todos los Estados pueden hacer la guerra para mantener el equilibrio de fuerzas que evitaría una guerra a gran escala capaz de neutralizar cualquier intento de progresar hacia la paz. En otras palabras, la guerra es considerada lícita únicamente en el sentido en que es preparatoria para una sociedad que permita una aplicación efectiva de la ley moral que veta las guerras. De ahí que pueda haber un pacto entre las naciones que incluya la posibilidad de defenderse de las agresiones de enemigos exteriores<sup>126</sup>. Una vez más, la guerra cumple una función en el nivel en el que se encuentre el desarrollo de la cultura.

Se trata así de un reconocimiento del nivel cultural que, aún siendo ya un nivel jurídico, no ha alcanzado todavía el grado en el que se realicen las metas de la razón práctica, aunque debe apuntar hacia ella. Por esto último, el Derecho a la guerra no puede ser considerada una manera de hacerse de más poder para amenazar y poner en peligro a los Estados. En tanto que debe encaminarse a una paz futura, la licitud de esta guerra defensiva debe cumplir un conjunto de normas conducentes a no mellar la

---

<sup>124</sup> KANT, I. : “Probable inicio de la historia humana”; en *Ensayos sobre la paz, el progreso y el ideal cosmopolita*; ed. cit., p. 91. Ak. VIII, 121.

<sup>125</sup> KANT, I. : *Metafísica de las costumbres*; § 56, ed. cit., p. 185, Ak. VI, 346.

<sup>126</sup> “Aquí se funda el derecho al equilibrio de todos los Estados colindantes que mantienen entre sí una relación activa”. *Ibid.*

dignidad ciudadana que debe servir posteriormente a la realización de la ley moral. Esto significa que el Estado no puede utilizar mecanismos de claro contenido inmoral en su conflicto bélico porque, si lo hace, esta sería considerada ilícita<sup>127</sup>. Lo mismo se dice cuando se afirma que los Estados al enfrentar a un ‘enemigo injusto’, no pueden unirse y combatirlo para desaparecerlo o diezmar a su población, porque ello también sería considerado una injusticia.

Estamos entonces en un intermedio jurídico que nos permite, desde la perspectiva de una razón ilustrada, transportarnos del hecho concreto de la guerra hacia la realización de los fines morales entendiendo este proceso como un desarrollo gradual. Por lo tanto el juicio hipotético de la historia que realiza Kant le permite llegar hasta su propia época, en la que todavía no se han dado los desarrollos necesarios de las condiciones de posibilidad de una paz universal o perpetua, pero en la que hay un sistema jurídico en el que las guerras encuentran un sentido. Se entiende así que este no es un estado jurídico permanente y, por lo tanto, puede ser pensado dentro de una filosofía de la historia más que dentro de una filosofía del derecho. En todo caso, nos parece que es plausible decir que incluso este tipo de derecho puede ser pensado a partir del Juicio reflexionante con arreglo a fines de la razón providente. No sólo para comprender lo que está pasando, sino también y más aún, para hacer los esfuerzos necesarios en la realidad práctica para que la cultura y el derecho pasen a un nivel superior.

Concordando con esto último, desde la perspectiva histórica, habrá que ver también cómo, después de una guerra determinada, puede instaurarse un régimen jurídico apropiado a las intenciones de la providencia, incluso dejando de lado cualquier consideración de injusticia en el origen de dicha guerra en particular. Por eso se dice en *Sobre la paz perpetua* que el desenlace de una guerra decidirá dónde está el derecho<sup>128</sup>. No es que la fuerza determinará de qué parte está la justicia sino que el resultado de la contienda hay que pensarlo desde la perspectiva de la paz de cara al futuro. Para

---

<sup>127</sup> Entre los medios que incapacitarían a los hombres para ser ciudadanos, Kant enumera los siguientes: “(...) utilizar a sus propios súbditos como espías; a éstos, y también a los extranjeros, como asesinos pagados, envenenadores (clase en la que pueden contarse también perfectamente los llamados tiradores de precisión, que acechan a los individuos en emboscadas), o simplemente para propagar noticias falsas; en una palabra, usar a aquellos medios perversos que destruirían la confianza indispensable para instaurar en el futuro una paz duradera”. *Ibid.* ; § 57, ed. cit., p. 187, Ak. VI, 347.

<sup>128</sup> KANT, I. : *Sobre la paz perpetua*; ed. cit., p. 145. Ak. VIII, 345.

comprender mejor esto último debemos pasara ahora a preguntarnos cuáles son, en concreto, los pasos específicos en el área del Derecho que deben darse para apuntar a esa paz tan ansiada. Pues sólo a partir de una reflexión en ese sentido podremos decir si es razonable pensar en la existencia de las condiciones de posibilidad de la paz perpetua como resultado de pensar providentemente la guerra.

### **2.3. El Derecho como condición de posibilidad de la paz perpetua**

Como hemos visto, para Kant, el cumplimiento de los fines de la razón humana, pasan necesariamente por el campo del Derecho. Será en este orden donde se considera que se producirá la reconciliación de los mecanismos naturales con las exigencias de la razón práctica. Para explicar esto último debemos recordar que, en el sistema kantiano, la *Metafísica de las Costumbres* es la doctrina que desarrolla el concepto de libertad hallado en el ejercicio crítico de la razón práctica referida a las leyes morales, de la misma manera que una *Metafísica de la Naturaleza* lo hace del concepto de naturaleza a partir del ejercicio crítico de la razón teórica pura referida a las leyes de la naturaleza. Como doctrina, la metafísica que parte del concepto de la libertad se divide a su vez en Derecho (*Rechtslehre*) y Doctrina de la Virtud (*Tugendlehre*). La primera referida a la conformidad externa de las acciones con las leyes morales (lo que las hace leyes jurídicas) y la segunda referida a la conformidad interna “de modo que la ley misma constituye el móvil de la acción”.<sup>129</sup> Esto significa que, en un sentido, el Derecho es una de las dos partes de la moral, pero, en otro sentido, es una especie de antesala para la ética en tanto que puede facilitar la buena formación moral de un pueblo<sup>130</sup>. Como hemos desarrollado líneas arriba, tal antesala supone una evolución en el desarrollo de la cultura, de manera tal que, asumiendo los mecanismos de la Naturaleza, se pueda encaminar hacia la realización práctica de los fines de la moral.

Se trata, entonces, de entender lo jurídico como un proceso (aquí está la idea del progreso jurídico) que entiende el carácter antropológico de la ley positiva. De ahí que se pueda hablar de una *Historia del Derecho* que suponga un perfeccionamiento gradual en vistas a la moralidad. En ese sentido, la razón moral, en tanto que establece

---

<sup>129</sup> CORTINA, Adela: “Estudio preliminar”; en *Metafísica de las costumbres*; ed. cit., p. XXXIV.

<sup>130</sup> Cf. RODRIGUEZ ARAMAYO, Roberto: *Immanuel Kant. La utopía moral como emancipación del azar*; ed. cit., p. 102.

imperativos categóricos universales a partir de la autonomía de la voluntad libre, no sólo no se reduce al Derecho sino que tampoco puede incorporar sin corrupción alguna la realidad fáctica de las leyes positivas que ha habido, hay y habrá en el marco de la historia. Sólo así se entiende la aparente contradicción entre el veto de la razón moral: “No debe haber guerra”; y el Derecho lícito de guerra expresamente señalado en la *Metafísica de las Costumbres*.

Sin embargo, no debemos perder de vista que estamos hablando de la naturaleza humana en la que, en tanto que es parte de la naturaleza de las cosas, “siempre continúa vivo el respeto por el derecho y el deber”<sup>131</sup>. Así, no se trata ya de la naturaleza física, sino de la naturaleza moral en la que la voluntad, al guiarse por el Juicio reflexionante e hipotético de la historia pasada, podrá promover las condiciones objetivas de posibilidad de una paz perpetua que se entiende como una paz futura. La que será desarrollada a través de generaciones que, lógicamente, no se conocerán en esta vida dadas nuestras limitaciones físicas. Hay aquí una especie de fe en la razón porque se cree en algo sin evidencia objetiva<sup>132</sup>, que es como funciona la certeza en el Juicio reflexionante. Pero, claramente, no puede ser una fe irracional, porque parte de un análisis *a priori* de las condiciones reales de posibilidad, aunque la realización sea *a posteriori*. De ahí que la esperanza de tal paz no se encuentre en la experiencia sensible del hombre, que podría deprimarnos ante la contemplación del estado continuo de guerra, sino en el descubrimiento del ámbito de la moralidad que encontramos en nuestro interior y que nos motiva para construir las estructuras jurídicas necesarias que den cumplimiento a esa esperanza. Tales condiciones objetivas a las que hacemos alusión en el marco del Derecho son básicamente tres: republicanismo de los Estados, federalismo entre los Estados y Derecho cosmopolita para todos. Vamos a analizar brevemente cada una de éstas para ver si hay realmente lugar para la esperanza en el ámbito jurídico, y además porque son aquellas en las que Habermas fundamentará la continuación del proyecto kantiano en clave de teoría del discurso.

---

<sup>131</sup> KANT, I. : “En torno al tópico «Tal vez eso sea correcto en teoría, pero no sirve para la práctica»”; ed. cit., p. 139. Ak. VIII, 314.

<sup>132</sup> Cf. KANT, I. : *Crítica del discernimiento*; ed. cit., § 91, p. Ak V, 472.

En primer lugar, Kant afirma que “la constitución civil de todo Estado debe ser republicana”<sup>133</sup>. Esto significa, en principio, una forma de organización en la que el Todo político se concibe como una fuerza que estructura las partes. Lo que significa, en concreto, que cada ciudadano de una república, siendo un fin en sí mismo (como debe ser además por razones morales<sup>134</sup>), encuentra también su función y su lugar con arreglo a la idea del todo. Esto claramente no significa que el Estado sea el fin del hombre, sino que, al contrario, manteniéndose la República como una organización que tiene, entre otros, el fin de mantener la paz, debe también reconocer el lugar que a cada miembro de la sociedad le corresponde bajo la condición de sus propios fines en sí. Para ello debe haber una constitución estable con una división de poderes que evite, entre otras cosas, el despotismo en el que cualquier jefe del gobierno actúa conforme a su capricho aún cuando lo haga de manera benevolente. La idea es que, para Kant, la verdadera constitución republicana debe suponer ‘Poder con libertad y ley’. Así leemos:

“En toda comunidad tiene que haber una *obediencia* sujeta al mecanismo de la constitución estatal, con arreglo a leyes coactivas (que conciernen a todos), pero a la vez tiene que haber un *espíritu de libertad*, pues en lo que atañe al deber universal de los hombres todos exigen ser persuadidos racionalmente de que tal coacción es legítima, a fin de no incurrir en contradicción consigo mismos”<sup>135</sup>.

Para tener más clara la idea, debemos recordar que la Naturaleza ha dejado al hombre de tal forma que sea capaz de proponerse fines. El régimen republicano sólo será tal si reconoce esta condición y este derecho tanto en su principio moral como en su desarrollo práctico. Es en este marco en donde se habla de la idea de *felicidad* como la idea de un estado que cada uno elige como fin arbitrario de manera que no hay ley universal estable que pueda coincidir con este concepto<sup>136</sup>. Como en la doctrina del Derecho, en que se encuentra la idea de *República*, el arbitrio de uno puede conciliarse con el arbitrio del otro según la ley universal de la libertad<sup>137</sup>, al Estado no le compete proporcionar la fórmula de la felicidad individual sino que debe posibilitar la realización de los planes de vida que cada cual elige. Así, la constitución republicana

---

<sup>133</sup> KANT, I. : “Sobre la paz perpetua”; *Primer artículo definitivo*; ed. cit., p.148. Ak. VIII, 348

<sup>134</sup> “Que, en el orden de los fines, el ser humano (y con él todo ente racional) sea un *fin en sí mismo*, es decir, que nunca pueda ser utilizado como un simple medio por nadie (ni aún por el mismo Dios) sin verse tratado al mismo tiempo como el fin que es”. KANT, I. : *Crítica de la razón práctica*, ed. cit., p. 250. Ak. V, 131.

<sup>135</sup> KANT, I. : “En torno al tópico «Tal vez eso sea correcto en teoría, pero no sirve para la práctica»”; ed. cit., p. 129. Ak VIII, 304.

<sup>136</sup> KANT, I. : *Crítica del discernimiento*; ed. cit., § 83, ps. 417 – 418. Ak V, 430.

<sup>137</sup> KANT, I. : *Metafísica de las costumbres*; § B, ed. cit., p. 39, Ak. VI, 230.

debe plasmar este respeto a la libertad individual y no intentar preocuparse ante todo por el bienestar de los ciudadanos como si fuese un padre. De hecho, un gobierno paternalista ve a los ciudadanos como “niños menores de edad incapaces de distinguir lo que les es verdaderamente beneficioso”<sup>138</sup>. Y, en ese sentido, un gobierno benevolente es el mayor despotismo imaginable y tal despotismo puede ser definido como el ‘cementerio de la libertad’<sup>139</sup>.

Se trata, por un lado, que el Estado simplemente garantice ciertas reglas de juego jurídicas para no ver entorpecida la incesante búsqueda de cada cual de su felicidad. Pero también, por otro lado, que el Estado no pretenda, bajo la idea de querer beneficiar paternalmente, privar de la libertad que corresponde a cada ciudadano que debe poder pensar por sí mismo y actuar conforme a su voluntad. De esa manera, encontramos aquí el antecedente más claro del liberalismo político de Habermas. Pero, además, con arreglo a ser condición de posibilidad de la paz perpetua, esta idea de República reconoce así el lugar del ciudadano, en tanto que, por ejemplo, la decisión de ir o no a una guerra no sólo tendría siempre un cauce legal de representación popular en la distinción de poderes sino que, aún más, les reconoce el derecho de elegir si quieren ir o no a cualquier guerra en ciernes. Ahora la pregunta es: ¿por qué, según Kant, este respeto por la libertad del ciudadano, característica fundamental del régimen republicano, favorece directamente la paz internacional? El argumento de Kant en este caso es que se cree que la mayoría de los ciudadanos, conocedores de que tendrían que padecer los males que la guerra trae, no estarían tan dispuestos a aceptarla como sí lo haría un rey, un dictador o, en general, cualquier Jefe de Estado que ve a su pueblo como propiedad o como incapaces de decidir por sí solos.

Kant escribe en *Sobre la paz perpetua* que nunca ha conocido un sistema de este tipo pero, en una parte del *Conflicto de las Facultades*, afirma ver en la revolución francesa signos históricos de este republicanismismo que estaría por venir<sup>140</sup>. Aunque Kant

---

<sup>138</sup> KANT, I. : “En torno al tópico «Tal vez eso sea correcto en teoría, pero no sirve para la práctica»”; ed. cit., p. 113, Ak. VIII, 290.

<sup>139</sup> RODRIGUEZ ARAMAYO, Roberto: *Immanuel Kant. La utopía moral como emancipación del azar*; ed. cit., p. 114.

<sup>140</sup> KANT, I. : “Sobre la paz perpetua”; Ibid. , p. 152-153; Ak. VIII, 352 – 353. “...esa revolución, -a mi modo de ver- encuentra en el ánimo de todos los espectadores (que no están comprometidos en el juego) una simpatía rayana en el entusiasmo, cuya manifestación lleva aparejado un riesgo, que no puede tener otra causa sino la de una disposición moral en el género humano”. “Replanteamiento de la cuestión sobre si el género humano se halla en continuo progreso hacia lo mejor”; ed. cit., p. 202. Ak VII, 86.

no dice exactamente qué eventos o fenómenos de la revolución francesa son estos signos que pueden mostrar la tendencia de la humanidad y su historia, cifra su esperanza en este suceso que no ve propiamente como una revolución pues hay que considerar que la asamblea de los Estados Generales, que dio lugar a la república francesa, fue convocada por el mismo rey. Los textos de nuestro filósofo crítico pueden resultar ambiguos en este punto porque, por un lado, se llama ‘revolución’ a un suceso histórico al que siente simpatía, quizás por su declaración de derechos y sus principios de igualdad y libertad. Pero, por otro lado, también se ha condenado toda revolución por ser un acto de guerra que la razón práctico - moral no justificaría.

¿Cómo podemos entender esta paradoja? Para comenzar, como bien explica Spaemann, Kant hace una distinción entre el Estado Jurídico y el Estado conforme a Derecho. Dos conceptos que corresponderían con la distinción más contemporánea de legalidad y legitimidad<sup>141</sup>. Esto significa que, en el primer caso estamos hablando sólo de la existencia de un Estado capaz de hacer cumplir sus leyes; mientras que, en el segundo caso, hablamos de que estas leyes han de ser necesariamente justas. El hecho es que el Estado Jurídico es el que propiamente ha salido del estado hobbesiano de naturaleza detentando el monopolio de la violencia. En esa medida, el paso hacia una constitución republicana ha de venir por medio de un proceso de reformas, pues un acto revolucionario significaría el retorno a tal estado de naturaleza y eliminaría la posibilidad de realizar efectivamente esas reformas.

Desde la perspectiva de una *Metafísica de las costumbres*, no hay ninguna circunstancia que justifique derrocar a los gobiernos existentes o que nos den derecho a una revolución fuera del cauce de las constituciones vigentes para cada Estado<sup>142</sup>. Aunque las revoluciones puedan mejorar las cosas en algunos casos, nunca están justificadas ni en sentido legal ni en sentido moral pues entraría en contradicción con el principio jurídico que sustenta el Estado mismo<sup>143</sup>. Sin embargo, la cosa es diferente ante el triunfo histórico de una revolución, ya sea que lleven o no a una constitución republicana. En este caso los ciudadanos están obligados a someterse a la nueva

---

<sup>141</sup> SPAEMANN, Robert: “Moral y violencia”; en SPAEMANN, Robert: *Ensayos filosóficos*; Madrid, Cristiandad, 2004, p. 176 y ss.

<sup>142</sup> KANT, I. : *Metafísica de las costumbres*; ed. cit., p. 154. Ak. VI, 321, 322.

<sup>143</sup> KANT, I. : “En torno al tópico «Tal vez eso sea correcto en teoría, pero no sirve para la práctica»”; ed. cit., p. 123. Ak. VIII, 299.

organización estructurada de la cosa política (*res publica*). Y ello debido a que la revolución triunfante nos ha vuelto a sacar del estado de naturaleza. En otras palabras, el sometimiento a sus leyes viene del hecho de que sea un Estado jurídico en el sentido pleno de la palabra. Es decir, capaz de hacer cumplir esas mismas leyes. De hecho, que el viejo orden haya caído es una muestra de que aquél no tenía esa capacidad y, en ese sentido, cabe preguntarse si era realmente un Estado jurídico<sup>144</sup>. En este marco, debemos hacer notar aquí que la justificación de una revolución sólo tendría lugar si ésta triunfa. Lo que la hace una justificación a posteriori. Pero, debe quedar claro que, aunque se consiguiera una Constitución que se encamine a la prosecución de la moralidad por medio de una revolución violenta, ésta siempre tendría la condena de la razón moral. Kant afirma esto último considerando las experiencias europeas de su tiempo. Así leemos:

“... apenas cabe dudar que, si hubieran fracasado aquellas revoluciones por las cuales Suiza, los Países Bajos o también Gran Bretaña han conseguido sus constituciones, ahora tan alabadas por su acierto, el lector de la historia de las mismas no vería en el ajusticiamiento de sus promotores –tan ensalzados actualmente- sino el merecido castigo de los grandes criminales del Estado”.<sup>145</sup>

Pero esta condena moral no elimina el respeto que se ha de tener al nuevo orden jurídico pues, como ya hemos dicho, para Kant, el desenlace de una guerra decidirá dónde está el Derecho<sup>146</sup>.

Ahora bien, en el caso particular de la Revolución Francesa ya hemos indicado que, para nuestro autor, no fue propiamente una revolución pues el mismo rey ya había renunciado a sus competencias legislativas<sup>147</sup>. Pero, además, la obligación de respetar el nuevo orden jurídico que se desarrollaba en Francia condena cualquier intento de rebelión contra un sistema de tendencias republicanas que eran del agrado de la simpatía del filósofo de Königsberg. El entusiasmo de Kant se explica entonces por la posibilidad de llegar a que exista el ejercicio de la libertad externa manifestada en el derecho político. Así se dice que “el verdadero entusiasmo se ciñe siempre a lo *ideal* y

---

<sup>144</sup> “... porque quien no tiene poder bastante para defender a cada miembro de su pueblo de los otros, tampoco tiene derecho de mandarle”. KANT, I. : “Sobre la paz perpetua”; ed. cit., p. 182. Ak. VIII, p. 382.

<sup>145</sup> KANT, I. : “En torno al tópico «Tal vez eso sea correcto en teoría, pero no sirve para la práctica»”; ed. cit., p. 125, Ak VIII, 301.

<sup>146</sup> Cf. *Infra.* , Nota 54.

<sup>147</sup> Cf. KANT, I. : *Metafísica de las costumbres*; Ak. VI, 341.

en verdad a lo puramente moral, como es el caso del concepto del derecho, no pudiendo verse jamás henchido por el egoísmo”<sup>148</sup>. Por lo tanto, con relación a la meta obtenida y no en el medio, la constitución republicana se acepta como una condición de tal magnitud para la paz que marca una clara división en la historia entre un antes y un después. Y, por ello, a Kant le hubiera gustado importar a Prusia esa transición del absolutismo hacia el republicanismo que se dio en la revolución francesa siempre que hubiese sido posible acometerla sin los traumas acarreados por una revolución violenta. De ahí que, el paso siguiente y necesario sea el camino de la internacionalización de esta organización republicana. Esto último está claramente justificado en principio porque, como hablamos de la posibilidad de acabar con las guerras entre Estados, todos los que están involucrados deberían ser repúblicas constitucionales. No basta que uno lo sea y el otro no. Y, por supuesto, si el deseo de paz por una parte no es correspondida por la otra, dicho deseo no tendría ninguna consecuencia objetiva inmediata.

De ahí que la segunda condición sea que “el derecho de gentes debe fundarse en una federación de Estados libres”<sup>149</sup>. Esto significa en líneas generales que, así como todo ciudadano encuentra seguridad y derecho dentro de una República, de la misma manera, todo Estado encontraría su seguridad y su derecho en un poder unificado más allá de su propio poderío guerrero o legislación jurídica interna<sup>150</sup>. Esta condición es también necesaria porque, de no existir dicho poder, los Estados no encuentran otra forma de hacer valer su derecho sino sólo mediante la guerra. Los típicos tratados de paz acaban sólo con guerras particulares pero no con el ‘estado de guerra’ permanente que existe entre las naciones por falta de una instancia jurídica total que solucione los problemas de las relaciones interestatales. Así, no sólo condenada por la razón moral, la guerra también estaría condenada en este segundo nivel como vía jurídica del derecho de gentes, precisamente porque significa la ausencia de tal Derecho Internacional. Desde esta perspectiva una guerra externa no es concebible como un acto jurídico en sí.

Y no se trata de que los pueblos necesiten cierta virtud de ‘honorabilidad’ entre sí para respetar sus tratados sino que, sólo una vez que el republicanismo haya sido internalizado en las constituciones de los diversos Estados, éstos pueden, vía la

---

<sup>148</sup> KANT, I. : “Replanteamiento de la cuestión sobre si el género humano se halla en continuo progreso hacia lo mejor”; ed. cit., p. 203. Ak VII, 86.

<sup>149</sup> KANT, I. : “Sobre la paz perpetua”; *Segundo artículo definitivo*; ed. cit., p.153. Ak VIII, 353.

necesidad de asegurar su propia existencia como pueblo, formar parte de una federación de este tipo. Lo que debe quedar claro es, como hemos visto líneas arriba, que este debe ser un proceso histórico en el que a partir de una primera república existente (Kant, sin duda, está pensando en la francesa), sería posible avanzar paulatinamente hacia esa federación global. Primero unos países y luego otros, según se vayan convirtiendo hacia el republicanismo. Proceso en el cual se consideraría más lícita la guerra de una federación de algunos países frente a aquellas monarquías que las amenacen. Desde esta perspectiva podemos entender que, cuando Kant afirma en *Sobre la paz perpetua* que no debe haber intervención<sup>151</sup>, lo más probable es que se refiera a la guerra mantenida por Austria y Prusia contra la Francia revolucionaria, porque estaría pensando en que, a partir de ella se puede comenzar a ir construyendo posteriormente una federación de este tipo.

Además, la esperanza en que se pueda ir avanzando hacia la paz, se cifra también en que los Estados sabrán reconocer que deben intervenir para impedir las guerras. Ya que, en un proceso de globalización creciente, en la medida en que los contactos entre los países sean más cercanos (de allí que haya sido crucial la expansión natural de los hombres por toda la tierra, ¡sabia naturaleza!) el conflicto bélico de unos puede arrastrar a otros y, por lo tanto, las actividades diplomáticas serán más insistentes en actuar con el fin de evitar guerras que impacten nocivamente a todos. Así nos recuerda Kant aquella fábula donde...

“una rana le cuenta a otra que los toros están peleando con los novillos y, al espetar su interlocutora que nada le va en ello, es informada de que los supervivientes se han visto obligados a retroceder hasta el pantano y podrían pisotearlas en cualquier momento”<sup>152</sup>

Por lo tanto, tampoco el Derecho por sí sólo va a impedir las guerras. La expresión jurídica de las leyes morales en sentido pleno requiere del papel mediador de los hombres que actúen con astucia política. La astucia de la serpiente que compatibiliza con la mansedumbre de las palomas. Esta astucia deberá ser más acuciosa cuando se avance hacia formas superiores de organización de las relaciones internacionales pues, es de esperar, que se llegue a un punto en el que todas las naciones serán parte de esta

---

<sup>150</sup> KANT, I. : “Ideas para una historia universal en clave cosmopolita”; ed. cit., p. 42. Ak VIII, 24.

<sup>151</sup> “Ningún Estado debe inmiscuirse por la fuerza en la constitución y gobierno de otro”. KANT, I. : *Sobre la paz perpetua*; Quinto artículo preliminar, ed. cit., p. 144. Ak VIII, 344.

<sup>152</sup> KANT, I. : *Antropología práctica*; Madrid, Tecnos, 1990, ps. 84 – 85. Ak. XXVI, 129.

federación. Esto plantea un nuevo problema. Desde la perspectiva aquí presentada, no podemos hablar de una especie de ‘Estado de pueblos’, sino de una federación que respete las diferencias entre ellos. Sin embargo, pensando en el futuro, al someterse a un poder unificado, va a necesitarse una cierta cesión de ‘soberanía’ de los mismos Estados en la medida en que no podrían, de manera autónoma, hacer un uso legítimo de la fuerza. De darse esta restricción, sí se podría hablar de un Estado de pueblos (*civitas gentium*), o de una república mundial. Términos que el propio Kant utiliza en un mismo texto<sup>153</sup>. ¿Cómo salir de este impase?

Según Pogge, por ejemplo, el máximo ideal para Kant sería el de una república mundial, porque sólo mediante un Estado de este tipo, con un único soberano global, podría conseguirse un Estado completamente jurídico<sup>154</sup>. Sin embargo, se dice inmediatamente en *Sobre la paz perpetua* que es posible que los Estados prefieran una federación que poco a poco vaya creciendo y deteniendo las guerras al no querer ceder soberanía alguna que los comprometa<sup>155</sup>. En la *Metafísica de las Costumbres*, escrita dos años después, Kant se decanta por este federalismo al que llama “Congreso Permanente de los Estados”<sup>156</sup> y ya no habla de ‘república mundial’. Parece ser entonces que Kant desechó la idea quizá porque le pareció demasiado utópico y nada realista en un futuro predecible, si consideramos, como nos recuerda Adela Cortina, que la Asamblea de los Estados Generales en La Haya había fracasado<sup>157</sup>. Pero, si esto es así, nos muestra, una vez más, que nuestro autor se obliga a considerar la experiencia inmediata para elaborar su teoría del Derecho como un proceso gradual e histórico. No es una concepción idealista en el sentido platónico, pues se proponen prácticas políticas que se consideran realizables. De esta forma, no se trata sólo de que nos sirvan para regular las leyes internacionales sino que tengan visos de ser realmente existentes aunque sea en un futuro que no se pueda contemplar. Así, se impone escuchar a la

---

<sup>153</sup> Dice Kant primero “Esto sería una federación de pueblos que, sin embargo no debería ser un Estado de pueblos”; pero en el mismo texto más adelante dice también: “Los Estados con relaciones recíprocas entre sí no tienen otro medio, según la razón, para salir de la situación sin leyes, que conduce a la guerra, que la de consentir leyes públicas coactivas, de la misma manera que los individuos entregan su libertad salvaje (sin leyes), y formar un *Estado de pueblos*”. KANT, I. : “Sobre la paz perpetua”; ed. cit., ps. 153, 156. Ak VIII, 353, 356.

<sup>154</sup> POGGE, Thomas. W.: “Europa y una federación global: La visión de Kant”, en MARTINEZ GUZMÁN, Vicent (ed.): *Kant: la paz perpetua, doscientos años después*; Valencia, NAU, 1997, ps. 163.

<sup>155</sup> KANT, I. : Ibid. , p. 156 – 157. Ak VIII, 356 – 357.

<sup>156</sup> KANT, I. : *Metafísica de las Costumbres*; ed. cit., § 61, ps. 190 – 191. Ak. VI, 350 – 351.

<sup>157</sup> Cf. CORTINA, Adela: “La filosofía kantiana de la paz”; ed. cit., p. 598.

experiencia para que la teoría tenga el alcance de ser una verdadera guía transformadora de la realidad, es decir, para que sea realmente *Trascendental*.

Finalmente, la tercera condición es que “el derecho cosmopolita debe limitarse a las condiciones de hospitalidad universal”<sup>158</sup>. Esto significa que nadie debe ser tratado hostilmente por ser extranjero. Es un derecho de visita para intentar relaciones comerciales pacíficas (lo que podríamos llamar el pacifismo económico). Dice Kant literalmente que “conduce a la posible unión de todos los pueblos con el propósito de establecer ciertas leyes universales para su posible comercio”<sup>159</sup>. Esta condición es, en realidad, una consecuencia de las dos anteriores y que se entronca directamente con el desarrollo de la cultura de la destreza. Así, para Kant, sólo incorporando la evolución del capitalismo en un marco del derecho, y en particular del derecho cosmopolita, habrían podido evitarse las guerras de conquista europea en el resto del mundo. Por otro lado, la puesta en práctica del derecho cosmopolita también podría verse ahora en un proceso opuesto, si pensamos en los inmigrantes que llegan a la vieja Europa. En un proceso paulatino de movilización migratoria y relaciones comerciales globalizadas por todo el mundo, cada vez más los conflictos en un punto determinado de la tierra repercuten en todos los demás. Así, las posibilidades de conflicto aumentan sin el derecho cosmopolita, convirtiéndose éste en un “complemento ineludible para la paz perpetua, en tanto que condición para una aproximación a la misma”<sup>160</sup>.

Sin embargo, como podemos darnos cuenta, estamos muy lejos de haber llegado a ese nivel de desarrollo de la cultura en el que finalmente se cumpla en la praxis la realización de los fines de la razón moral. De hecho, Kant hace una descripción bastante clara del bajo nivel en el que todavía se encuentra la sociedad considerando precisamente el paso de las disposiciones de la naturaleza hacia la moralidad<sup>161</sup>.

---

<sup>158</sup> KANT, I. : “Sobre la paz perpetua”; *Tercer artículo definitivo*; ed. cit., p.157. Ak VIII, 357.

<sup>159</sup> KANT, I. : *Metafísica de las Costumbres*; ed. cit., § 62, ps. 192 – 194. Ak. VI, 352 – 353.

<sup>160</sup> ANDALUZ ROMANILLOS, Ana María: “Kant: la armonía de la política con la moral”; en BONETE PERALES, Enrique (Coord.): *La política desde la ética. I. Historia de un dilema*; Barcelona, Proyecto A Ediciones, 1998, p. 91.

<sup>161</sup> “Las disposiciones naturales se encaminan hacia el desarrollo de nuestros talentos a través de 1) la cultura, 2) la civilización, y 3) la moralización. Hasta el momento seguimos instalados en la cultura sin plan alguno y sólo es alentado por el lujo. La mayor parte de la humanidad se haya todavía sin cultivar, y el despliegue más elemental de nuestros talentos sigue brillando por su ausencia. Incluso las ciencias se limitan a satisfacer los gustos de la época sin incidir en el provecho general. Por lo que concierne a la civilización, no es entre nosotros sino un producto del gusto y de la moda, cuando en realidad debiera verse cimentada en máximas con aspiraciones de universalidad. Hasta la fecha sólo nos hemos refinado

Esto último nos permite concluir esta parte diciendo que ya han cambiado mucho las experiencias en las que se apoyaba Kant para hablar de la guerra y la paz. A más de dos siglos de distancia, ¿todavía se puede hablar de una razón providente en la historia? ¿Es todavía apropiado apelar a las condiciones de posibilidad aquí señaladas o deberían ser reformuladas a la vez que incorporar otras? ¿Cuál es el peso real que tiene el derecho en la búsqueda de la paz? Y, finalmente, ¿nos hemos acercado más a esa moralidad después de esas generaciones de las que Kant sólo podía plantear su principio de esperanza? Estas son algunas de las preguntas a las que Habermas tratará de responder para poder, no sólo continuar con el proyecto moderno kantiano, sino también superarlo desde la teoría del Discurso. Retomemos entonces ahora a la exposición de nuestro autor contemporáneo y veamos qué de lo que aquí hemos dicho puede ser relevante en su concepción.

---

un poco, pero no hemos introyectado aquello que caracteriza a un buen ciudadano. Por lo que atañe a la moralidad, sólo podemos decir que no hemos avanzado demasiado en esa dirección. Cuando encomiamos la virtud, ello sólo se debe a que no podemos negar su valor y porque nos gustaría pasar por quienes la ostentan. Costumbres sin virtud, vida social sin probidad ni amistad, altivez sin auténtico pundonor son

### CAPÍTULO 3

#### LA CRÍTICA HABERMASIANA

La distancia que separa a Habermas de Kant puede ser larga en el tiempo pero corta en espíritu y conceptos. Sin duda, los cambios en la historia influyen *mutatis mutandis* en la filosofía porque, como ya señalaba Hegel, toda filosofía es hija de su tiempo. Pero, también, es imposible que cualquier programa de investigación filosófica parta desde un punto cero. El autor de la teoría de la acción comunicativa no tiene ningún problema en reconocer las fuentes de la tradición de la que se nutre, no sólo ya de la Escuela de Fráncfort, sino, sobre todo, de la fuerte herencia kantiana que está presente a lo largo de su ética discursiva. Sin embargo, para el tema que compete a nuestra investigación, la teoría del discurso, en clave de análisis de la historia, comporta elementos impredecibles para el espacio - tiempo kantiano imbuido en la Ilustración dieciochesca. Después de dos siglos de evolución de las guerras y de nuevas corrientes filosóficas, ¿es posible mantener la idea de la paz perpetua?, ¿puede seguirse juzgando la historia desde un principio teleológico?, y, más aún, ¿cómo queda articulado el Derecho internacional desde una filosofía liberal contemporánea que insiste en continuar el proyecto de la modernidad?

Para responder a estas preguntas vamos a comenzar esta parte de la investigación planteando las diferencias entre Habermas y Kant a partir de sus marcos de reflexión conceptual (lo que Thomas Kuhn popularizó con el término de ‘paradigmas’). Estos marcos pueden entenderse, en líneas generales, como una filosofía que ha realizado el ‘giro lingüístico’, dejando atrás aquella otra que se centraba en una reflexión de la conciencia. En segundo lugar, veremos propiamente las críticas que se hacen al proyecto kantiano de la paz perpetua en la medida en que, dadas sus limitaciones históricas, le era imposible acceder al desarrollo de la idea misma de tal proyecto. Esto nos llevará finalmente al punto de partida en el que la teoría del discurso puede apropiarse de la idea del derecho cosmopolita pero reencaminándola a la luz de los acontecimientos contemporáneos.

---

muestras suficientes de que la moralidad no goza aún del oportuno respeto”; KANT, I. : *Antropología práctica*; ed. cit., p. 89, Ak. XXVI, 131.

### 3.1. El paradigma del lenguaje frente al paradigma del sujeto

Como se ha desarrollado en el primer capítulo, la teoría del discurso supone una razón comunicativa enmarcada dentro del entendimiento intersubjetivo y que, por lo tanto, tiene como fundamental la acción de los participantes del diálogo entendiéndose entre sí sobre algo en el mundo. En esa medida, tal como está presentado este planteamiento filosófico, las diferencias de principio con Kant son claramente remarcables. Como hemos señalado líneas arriba, el criticismo kantiano se encuentra inserto en una reflexión típica de la modernidad que pone su centro en la idea de la conciencia. Motivo por el cual, dicha filosofía es ubicada dentro de lo que se llama el “paradigma del sujeto” o también “concepción mentalista”. Esta forma de pensamiento tiene como dificultad las limitaciones de la razón para llegar a una intersubjetividad justificadamente fundada. Un paradigma que va desde Descartes hasta Husserl, pasando lógicamente por el filósofo de Königsberg, y que se considera superado tanto en la tradición anglosajona como en la continental a partir de la obra de Wittgenstein y de Heidegger.

En lo que corresponde al presente trabajo sería un exceso de erudición mostrar toda la historia de este ‘giro lingüístico’ del último siglo<sup>162</sup>. Bastará con mostrar cómo las diferencias en este punto entre Kant y Habermas suponen una ruptura significativa, pero también una continuación y superación del tema político que nos ocupa. Para ello comenzaremos por revisar la cuestión del Yo kantiano, frente al cual Habermas nos plantea la *detranscendentalización* del sujeto. Estos conceptos pasan por el lado del análisis del lenguaje. Lenguaje al que Kant no le asignaba ningún papel a diferencia de la teoría discursiva. A continuación explicaremos cómo, a pesar de esta diferencia, se puede mantener el espíritu idealista estableciendo las distinciones apropiadas con respecto al viejo iusnaturalismo bajo el criterio de independencia entre el Derecho y la moral. Esto nos permitirá hacer algunas nuevas observaciones críticas al modelo del Estado de Derecho en clave discursiva en el sentido de las limitaciones que se arrastran de continuar el idealismo procedimentalista. Con lo cual, finalmente, engarzaremos con el problema de las limitaciones históricas tanto para uno como para otro autor. Tema que veremos con más profundidad en la segunda sección de este capítulo.

---

<sup>162</sup> Para una revisión de los autores pertinentes en este tema, además de una crítica, cf. LAFONT, Cristina: *La razón como lenguaje*; Madrid, Visor, 1993.

En principio hay que decir que ya, en una obra temprana, el heredero de la Escuela de Fráncfort aceptaba la transformación de la filosofía por la vía del lenguaje, dejando de lado la idea de un sujeto trascendental<sup>163</sup>, aunque, como hemos visto, será recién en *Teoría de la acción comunicativa* donde se desarrolle más ampliamente la concepción de la teoría del discurso. Precisamente, en uno de los estudios previos a esta última obra nuestro autor deja en claro el problema del sujeto kantiano. Así leemos:

“Para Kant, (...), que (al menos en la filosofía teórica) establece una rigurosa distinción entre el plural de los distintos *yoes* empíricos y el singular de la conciencia trascendental, el problema de la posible comunalización trascendental de sujetos que empiezan generando monódicamente su mundo, ni siquiera puede plantearse”<sup>164</sup>.

Estas frases hacen referencia a la concepción del ‘Yo puro’ en tanto que sujeto formal, trascendental y anterior a cualquier representación sensible o del entendimiento. Lo que le supone, al mismo tiempo, ser condición *a priori* de la unidad originaria de tales representaciones. Por su parte, el yo empírico, en tanto contenido material del yo puro, es siempre cambiante y mudable, motivo por el cual se puede hablar de varios y distintos. El yo trascendental, en cambio, permanece inalterado, de manera que es imposible hablar de una relación intersubjetiva entre varios *yoes puros* pues el mundo que poseen ya está constituido también *a priori*. Planteadas así las cosas ¿qué clase de fundamento tendría una República o, peor aún, una situación de derecho internacional que parte de *yoes* autosuficientes por principio? Sin duda, debemos recordar que esta comprensión del Yo en el criticismo kantiano se encuentra en el ámbito de la razón teórica que se entiende como la base de la arquitectura del conocimiento. Pero las cosas no quedan mucho mejor en el ámbito de la razón práctica, porque también ésta es una razón pura que, instalada en el reino de los fines, establece un criterio autoreferencial de acción que no precisa de los otros para fundamentarse sino sólo para realizarse. Así también, como en el caso del yo puro, la razón moral no se transforma por los otros sujetos, ni con ellos ni al encuentro de ellos.

---

<sup>163</sup> “Es el paradigma del lenguaje el que ha conducido a tal transformación de la forma del pensamiento trascendental (...), que al sistema de condiciones, categorías o reglas establecido por la teoría lingüística no hay que adjuntar ya un sujeto trascendental”; HABERMAS, Jürgen: *Conocimiento e interés*; Taurus, Madrid, 1982, p. 333.

<sup>164</sup> HABERMAS, Jürgen: “Lecciones sobre una fundamentación de la sociología en términos de teoría del lenguaje”; en HABERMAS, Jürgen: *La Teoría de la acción comunicativa: Complementos y estudios previos*; ed. cit, p. 41.

Frente a esta razón práctica se erige entonces la razón comunicativa que lleva a cabo un proceso de detranscendentalización del sujeto, trasladándolo “desde el reino de los seres inteligibles al mundo de la vida lingüísticamente articulado de los sujetos socializados”<sup>165</sup>. Esta detranscendentalización es manifiesta por medio del lenguaje, entre otras cosas, por los dos siguientes aspectos: En primer lugar, porque la razón comunicativa, como hemos visto, aparece de manera necesaria como impura por un mundo de la vida que no acaba de capturar en sus procesos de intersubjetividad. Así, hablante y oyente se mueven dentro del horizonte de un mundo de la vida común, que es el contexto que proporciona los recursos necesarios para la argumentación, aunque sólo estén presentes al principio como un trasfondo holístico de forma pre – reflexiva. Pero, es en el ámbito lingüístico donde tanto tirtios como troyanos transforman sus formas de comprender la vida social y política. De allí que, en segundo lugar, Habermas insista en que cualquier acuerdo alcanzado de manera comunicativa debe estar ligado al contexto local por un reconocimiento intersubjetivo y fáctico aquí y ahora. Se habla así de “un entrelazamiento de la comunidad real con la comunidad ideal de comunicación”<sup>166</sup>. Entrelazamiento en el cual el sujeto termina su proceso de detranscendentalización realizándose en el mundo social configurado institucionalmente por el Derecho.

En ese sentido, se considera que la manera que tiene la razón práctica kantiana de mirar a los otros como una proyección de la autocomprensión sólo puede derivar en un “desnivel trascendental” que hace imposible una relación interpersonal<sup>167</sup>. El hecho de que Kant no le atribuyera ningún papel constitutivo al lenguaje para la teoría o la práctica puede verse claramente también en las limitaciones de la razón práctica en el marco de la *Crítica del Juicio*. Como hemos visto en el análisis del anterior capítulo, la voluntad, en tanto causa natural del mundo, puede operar bajo conceptos de la naturaleza o bajo el concepto de la libertad. En el primer caso hablábamos de razones técnico - prácticas, como corolarios de la filosofía teórica; y, en el segundo caso,

---

<sup>165</sup> HABERMAS, Jürgen: *Acción comunicativa y razón sin trascendencia*; ed. cit., p. 39.

<sup>166</sup> HABERMAS, Jürgen: *El discurso filosófico de la modernidad*; ed. cit., p. 382.

<sup>167</sup> “Dentro del marco conceptual del mentalismo, Kant concibe la autocomprensión racional de los actores como el saber que la persona tiene de sí misma, y contrapone abstractamente este saber de primera persona al saber de tercera persona que tiene un observador. Entre ambos existe un desnivel trascendental, de forma que la autocomprensión del sujeto inteligible no puede ser corregida, por principio, a través del saber sobre el mundo. Por el contrario, los sujetos que actúan comunicativamente, (...) contraen una relación interpersonal”. HABERMAS, Jürgen: *Acción comunicativa y razón sin trascendencia*; ed. cit., ps. 39 – 40.

podemos hablar de razones práctica - morales. Como el sujeto trascendental no permite ningún otro tipo de afectación, el enlace de la metafísica de las costumbres con la metafísica de la naturaleza, en clave de Juicio reflexionante teleológico, se considera insuficiente para acceder a transformaciones productivas de reflexión que sí se encuentran en la razón comunicativa. Habermas pone como ejemplo a múltiples y variadas influencias como producto del lenguaje y sus estructuras tales como: “razones epistémicas para la verdad de los enunciados, puntos de vista éticos para la autenticidad de una decisión vital, indicadores para la sinceridad de las confesiones, experiencias estéticas, explicaciones narrativas, estándares culturales de valor, pretensiones jurídicas, convenciones, etc.”<sup>168</sup>. Este espectro general de razones puestas en juego por la acción mediada lingüísticamente supone, entonces, una idea más amplia de medir las pretensiones de validez en cualquier ámbito. Por lo que es de suponer que en el paradigma del lenguaje se puedan superar las limitaciones del proyecto kantiano, siempre y cuando se diferencie bien cada uno de los ámbitos de validación respectivos.

Sin embargo, debemos siempre hacer presente que el concepto de razón comunicativa, en tanto heredero de la razón práctica, conserva el espíritu idealista del criticismo ilustrado. No en el sentido de un mundo ideal a la manera del platonismo ni en el remanente de la ilusión nostálgica como en el romanticismo<sup>169</sup>, sino en la fuerza utópica que todavía desde el lado de la razón podemos pensar en el proyecto de derecho cosmopolita. Pero, para que esto sea así, se debe todavía eliminar los residuos de la concepción mentalista en los ámbitos a los que hacemos alusión. En particular nos referimos a los principios del Derecho y la moral, así como al principio democrático<sup>170</sup>. Todos ellos expresan, cada uno a su manera, la misma idea de autolegislación que parte del sujeto trascendental. Un sujeto que los limita como si fuesen necesariamente dependientes en su justificación o caras de la misma moneda. Por lo que, lo primero que hace Habermas, es liberarlos de esa carga metafísica para así obtener una mejor fundamentación del proyecto de la paz perpetua desde nuestra nueva situación epistémica.

---

<sup>168</sup> HABERMAS, Jürgen: *Acción comunicativa y razón sin trascendencia*; ed. cit., p. 36.

<sup>169</sup> Cf. McCARTHY, Thomas: *Ideales e ilusiones*; Madrid, Tecnos, 1992.

<sup>170</sup> “... si es que se me permite llamar principio democrático a aquello por lo que Kant ve caracterizada la forma republicana de gobierno”; HABERMAS, Jürgen: *Facticidad y validez*; ed. cit., p. 155.

Partamos, entonces, de algunos elementos básicos de la estructura del pensamiento kantiano. Como bien señala nuestro idealista contemporáneo, la arquitectónica de la filosofía del derecho de Kant, expresada en la *Metafísica de las costumbres*, procede de la moral de la misma manera que el principio democrático, con lo que parece presentar el Derecho como “el reverso del principio democrático mismo”<sup>171</sup>. Así, la teoría republicana de Kant, que es una forma de contractualismo, depende de un iusnaturalismo que se fundamenta en última instancia en la autonomía moral que busca asegurar su independencia y libertad privadas en el ámbito de la voluntad política. En otras palabras, que el fin del progreso jurídico y del derecho en sí, puesto de manifiesto en el régimen republicano, sería proteger el espacio de la conciencia moral para su autonomía y su realización. Desde esta perspectiva es imposible, sin duda, fundamentar una idea propia de autonomía a partir del “*medio mismo del derecho*”<sup>172</sup>. Una ausencia de la concepción mentalista que maniató la labor de los juristas y legisladores para actuar con originalidad frente a las nuevas condiciones socio - políticas a las que nos lleva el desarrollo del capitalismo tardío. En general, el contractualismo del Derecho racional clásico es incapaz de responder a las nuevas situaciones por vacíos en su reflexión. Vacíos o déficits que hace notar Habermas al analizar las condiciones económico - políticas a las que hacemos alusión. En ese sentido se afirma que las teorías del contrato social como la de Kant pecaban de abstracción al no haber reflexionado sobre los supuestos sociales de su “individualismo posesivo”<sup>173</sup>.

En concreto, estas teorías no consideraron que las instituciones básicas del derecho privado tales como la propiedad y el contrato, además de los derechos de carácter público de protección frente al Estado burocrático, “sólo podían prometer la realización de la justicia en el contexto de una economía de pequeños propietarios”<sup>174</sup>. Dichas teorías tampoco sometieron a examen ni la movilidad de la vida social ni la presión adaptativa que el capitalismo y la modernización ejercen sobre la sociedad en su conjunto. Esto último revela que el derecho natural racional clásico no sólo se abandonó por razones filosóficas, sino también porque los mismos hechos concretos lo sobrepasaron en su función predictiva. Con esta reflexión, Habermas asume la

---

<sup>171</sup> Ibid. , p. 159.

<sup>172</sup> Ibid. , p. 186. En cursiva en el original.

<sup>173</sup> Cf. McPHERSON, C. B.: *La teoría política del individualismo posesivo. De Hobbes a Locke*; Madrid, Trotta, 2005.

descripción sociológica de Weber de la transformación de la moral que, a partir del análisis de las condiciones económicas, describe el abandono de la ética tradicional. Abandono que lleva a los principios práctico - morales a hacerse incapaces de enfrentar las correcciones éticas de condiciones epistémicas posteriores<sup>175</sup>. Incapacidad que se vislumbra con más claridad al revisar las consecuencias de su carácter preeminente en la práctica del Derecho. Por contrapartida, tal y como se concibe la moral en la sociedad contemporánea, su independencia sistémica respecto de la religión, la ciencia, la economía y el Derecho mismo la han llevado por el camino de la convención y la costumbre. Una dimensión del *ethos* social que peyorativamente podemos denominar como “la moralidad victoriana”. El reconocimiento de este desmoronamiento de la conciencia moral autónoma obliga, entonces, a buscar una nueva forma de constitución jurídica para superar los vacíos que quedarían al perderse la carga fuerte de una metafísica de las costumbres propiamente dicha.

Pero no se trata, en la obra de Habermas, de desligar absolutamente la moral del Derecho, sino de desarrollar una fundamentación de ambas que las vea como complementarias y no en situación jerárquica de ninguna forma<sup>176</sup>. Lo más importante es que, desde la razón comunicativa, se pueden apelar a nuevos recursos para llegar a formas democráticas en las que se dé valor al papel formador de la capacidad ilocucionaria para la opinión y la voluntad políticas. Hay que recordar que uno de los rasgos del principio democrático o de la forma republicana es el acuerdo sin coerciones que debe existir entre los ciudadanos. En ese sentido, podemos decir que la imposición totalitaria de una mayoría bajo la figura de la voluntad general corresponde más al carácter eufemista del término ‘pueblo’ que a un sistema respetuoso de la libertad individual. Una idea de voluntad que obedece a la concepción mentalista del contractualismo clásico que se requiere abandonar. A ello hay que unir el carácter

---

<sup>174</sup> HABERMAS, Jürgen: “Derecho y moral”; en HABERMAS, Jürgen: *Facticidad y validez*; ed. cit., p. 580.

<sup>175</sup> Cf. WEBER, Max: *Economía y sociedad*; México, 1993. Cf. también la crítica de Rorty quien señala que uno de los problemas de Habermas es que sus reflexiones se centran “en figuras que estaban preocupadas por el mundo que perdimos cuando perdimos la religión de nuestros antepasados”. RORTY, Richard: “Habermas y Lyotard acerca de la modernidad”; en RORTY, Richard: *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos. Escritos filosóficos 2*; Barcelona, Paidós, 1993, p. 239.

<sup>176</sup> “El derecho positivo, a través de la componente de legitimidad que representa la validez del derecho, conserva una referencia a la moral. Pero esta referencia a la moral no debe llevarnos a poner la moral por encima del derecho en el sentido de una jerarquía entre dos órdenes normativos. (...) La moral autónoma y el derecho positivo, remitido estructuralmente este último a la necesidad de justificarse, guardan más

‘débil’ del concepto de verdad en Habermas, que muestra cómo la intersubjetividad generada lingüísticamente tendría como fin el consenso y no el conocimiento, a diferencia de la antigua filosofía del sujeto sometida al paradigma que representa el conocimiento de objetos. Si la ‘verdad’ se concibe como fruto del acuerdo y no se piensa en el sentido objetivo de la metafísica crítica, entonces el camino, hacia las Repúblicas primero y a la Federación de todas ellas después, surge del rol central de las estructuras discursivas. En esas condiciones se evitaría también el peligro, señalado por Hegel, del terrorismo moral o del ‘totalitarismo del ser’, que es el motivo de crítica recurrente de los filósofos posmodernos<sup>177</sup>.

Por lo tanto, el cambio de paradigma obliga también a un abandono de la teoría contractualista por el modelo de la deliberación discursiva que hemos presentado en el primer capítulo. En este giro lingüístico, la comunidad jurídica se constituye independientemente de la moral y “sobre la base de un acuerdo discursivamente alcanzado”<sup>178</sup>. Con ello, también el principio republicano o democrático adquiere fundamentación independiente de la razón moral en sentido kantiano. Pero, como la moral y el Derecho deben desarrollarse de manera complementaria (porque, de lo contrario, el Derecho positivo podría justificar cualquier cosa, incluso la inmoralidad del genocidio nazi), entonces la racionalidad procedimental del derecho debe institucionalizar también las argumentaciones morales. Esto le otorga un núcleo moral al Estado de derecho de manera que no sólo se trata de una legalidad positiva, sino también de una legitimidad que es producto del mismo procedimentalismo deliberativo.

Ahora bien, los claros puntos de ruptura entre Habermas y Kant a partir del giro lingüístico no significan una diferencia absoluta, como ha podido verse a propósito del elemento idealista en la razón comunicativa. De hecho, incluso se puede decir que el Estado de derecho en términos de teoría del discurso encontraría en la teoría del Derecho kantiano el germen de su raíz procedimental. La idea de que, en el contrato social, las partes contratantes están dispuestas a organizarse respetando sus principios de igualdad y libertad, supone ya un procedimiento que por sí solo justificaría la legitimidad de las constituciones y sistemas legislativos que de ella se deriven. En ese

---

bien entre sí una relación de complementariedad”; HABERMAS, Jürgen: *Facticidad y validez*; ed. cit.; p. 171.

<sup>177</sup> Cf. LYOTARD, Jean-François.: *Ibid.*

sentido, Habermas piensa que la carga metafísica puesta en los conceptos tanto de “razón pura” como de “naturaleza” pueden eliminarse si se consideran sólo como parte de una argumentación discursiva que favorece la explicación de los presupuestos del Estado de derecho<sup>179</sup>. En esa medida la formación de la opinión y la voluntad se pueden alimentar de estos presupuestos sin participar del paradigma mentalista. Al no requerirse tal carga, los ciudadanos pueden estar dispuestos a compartir la idea kantiana de exigir a todos los miembros del sistema jurídico “el respeto a su libertad en la medida en que esa libertad sea compatible con la igual libertad de todos conforme a leyes generales”<sup>180</sup>. Lo que no significa ni que el Derecho amenace con disolverse en la moral ni que quede rebajado a un modo deficiente de ella.

Además, junto con el principio del respeto a la libertad (que se asume también en la expresión: “la libertad de uno termina donde comienza la de los demás”), también está el principio de imparcialidad jurídica, que, como ya sabemos, es una consecuencia lógica de las condiciones de simetría que se exigen en una práctica discursiva. Efectivamente, Kant establece el criterio de la juridicidad de cada ley pública en el hecho de haber surgido de la “voluntad unida de todo el pueblo”. Lo que debe entenderse, en clave de la teoría de la acción comunicativa, no como el deseo de la voluntad de una mayoría aplastante de las minorías (que es el peligro del contractualismo que surge del paradigma del sujeto tal como ya hemos visto), sino como el resultado de un acto procedimental que incorpora de manera original las aportaciones de los diversos miembros de la comunidad jurídica en condiciones de igualdad.

Sin embargo, la postura de Habermas no está exenta de problemas. La incorporación de las minorías en condiciones de igualdad sólo puede encontrar un sentido procedimental en el patriotismo de la Constitución, como ya hemos visto. Pero ello puede resultar insatisfactorio tanto para mayorías y minorías que esperan que el Estado reconozca sus diferencias con protecciones jurídicas especiales. Así, el

---

<sup>178</sup> HABERMAS, Jürgen: *Facticidad y validez*; ed. cit. Epílogo a la cuarta edición. p. 647.

<sup>179</sup> “Hay que admitir que las teorías del derecho natural desde Hobbes hasta Rousseau y Kant mantienen todavía ciertas connotaciones metafísicas. Pero Rousseau y Kant, con sus modelos de un contrato social, a través del cual los miembros de una comunidad jurídica regulan democráticamente su convivencia como iguales y libres, dan ya plena satisfacción a la exigencia metodológica de una fundamentación procedimental del derecho”. HABERMAS, Jürgen: “Derecho y moral”; ed. cit. p. 543.

<sup>180</sup> *Ibid.*, p. 579.

idealismo de la razón comunicativa consistiría en creer que unas y otras dejen atrás sus diferencias en pro de un principio procedimentalista supuestamente fundador de la igualdad anterior a cualquier diferencia. Aquí hay dos cuestiones que debemos remarcar. En primer lugar, al igual que Kant, debemos distinguir en la teoría del *Diskurs* la cuestión de la fundamentación y la de la aplicación. En principio, la primera no tendría por qué depender de la segunda. Pero si hablamos de una superación del modelo mentalista vía la intersubjetividad, la teoría discursiva carece de sentido si no se revela fecunda en la práctica. Y en este caso no hablamos de discusiones en el ámbito privado sino de un sistema político que funcione discursivamente con imparcialidad jurídica como regla general y no en casos aislados. Así que todavía debemos evaluar más esta propuesta en el panorama contemporáneo internacional. Recuérdese que la idea es pasar de lo que ocurre en el interior de un Estado al ámbito en el que varios regímenes pueden presentarse como sujetos de deliberación.

En segundo lugar, y añadido a lo anterior, debemos remarcar también que hay un nuevo giro en las demandas sociales de las que Habermas debe hacerse cargo. En el imperio de la guerra fría, los grupos sociales de todo tipo reclamaban igualdad. Hoy en día, más bien, el reclamo mayoritario es el del reconocimiento de la diferencia. Así ocurre, por ejemplo, con el feminismo en Occidente y con los movimientos afroamericanos en los Estados Unidos de América. En esa medida debemos retornar a nuestro análisis de coyuntura histórica para poder tener una evaluación completa de la propuesta habermasiana.

Así, concluyendo esta parte de la exposición, podemos afirmar que, desde la perspectiva de una filosofía del derecho, el planteamiento kantiano del republicanismo contractualista, una vez liberado de la carga de la metafísica implicada en el paradigma del sujeto, continua el camino trazado por el entusiasmo de una reflexión histórica (aunque ahora en clave de teoría discursiva). Con ello, una vez entendido el carácter complementario y no dependiente entre el Derecho y la moral, las condiciones de posibilidad de una paz perpetua se deben articular por el intermedio lingüístico de la deliberación y la acción comunicativa que permite superar los límites de la concepción de la razón pura. Hablaremos así de un Derecho internacional en el que sigan estando presentes los principios de libertad e imparcialidad jurídica; pero también una idea de progreso jurídico como resultado de las transformaciones de la autocomprensión a

través de una intersubjetividad lingüísticamente mediada. Sin embargo, como hemos apuntado, todavía debemos profundizar más en aquellas condiciones que Kant señalaba para ver qué tanto más podemos recuperar para una apropiación del proyecto cosmopolita sin caer en los problemas que surgen de una visión política que se nutre de las experiencias prácticas de su entorno socio - temporal. Limitaciones históricas que, al reconocerse, coadyuvan a un abandono mayor del determinismo progresista. En ese sentido, son precisamente las críticas de Habermas a dichas limitaciones para el proyecto cosmopolita lo que permite una mejor consideración del principio “no debe haber guerras” a partir de una política internacional discursiva.

### **3.2. Las limitaciones históricas de Kant**

Que las experiencias son necesarias para la deducción trascendental de la Facultad de Juzgar reflexionante en el campo de la historia nos lo muestran algunas de las limitaciones que tuvo el filósofo de Königsberg en su planteamiento político, al faltarle, por lógicos motivos, la distancia de los dos siglos que nos separan de él en el tiempo. Como Habermas puede observar claramente, estas limitaciones se encuentran, para comenzar, en: 1) la actitud de las repúblicas ante la guerra; 2) en la caracterización de la guerra misma; y 3) en el desarrollo del capitalismo que, como ya hemos visto, contribuye al deterioro del papel de la razón práctico - moral en el ámbito del Derecho. A estas limitaciones, el autor de la teoría del discurso opondrá algunas características que él considera típicas de Europa como consecuencia de un desarrollo histórico imposible de prever a principios del siglo XIX. Estas características son concretamente las siguientes: 1) una orientación pacifista basada en experiencias históricas de pérdida; 2) una mirada escéptica hacia la técnica; 3) la conciencia de las paradojas del progreso; 4) La prioridad del Estado frente al mercado; 5) la solidaridad frente a la productividad; y 6) el secularismo. Desarrollaremos, entonces, paso a paso las limitaciones de Kant y las características que opone Habermas aquí señaladas y, sobre la marcha, añadiremos algunas observaciones críticas más sobre la aplicación política de la teoría del discurso. Finalmente, a partir de tales observaciones, reevaluaremos el Juicio reflexionante en la historia de Kant con una nueva perspectiva.

En lo que se refiere a la actitud de las repúblicas ante la guerra, Habermas hace notar que Kant no podía saber que, en la mayoría de las repúblicas del siglo XX, morir

por la patria sería considerado un deber que se cumpliría mayoritariamente sin mayor coacción que el sentimiento nacionalista<sup>181</sup>. Por lo cual, tales repúblicas no actuaron como él esperaba que lo hicieran, pensando en los males que les sobrevendrían, sino que, aún más, el orgullo de dar la vida en la guerra difícilmente fue aplacado por un modelo republicano de gobierno<sup>182</sup>. Además de ello, debemos añadir que, en el caso de colonias lejanas como las guerras de tipo imperialista, las repúblicas pueden prepararse para ese tipo de guerra ofensiva sin temer penalidad alguna dentro del propio país. Este es un punto a partir de cual Habermas distinguirá por qué unos pueblos son más proclives a la paz que otros. Así, en su obra: *El occidente escindido*, el autor de la teoría del discurso deja claramente expreso que Europa, en particular, posee como contrapartida la primera característica que consiste en una orientación pacifista basada en experiencias históricas de pérdida<sup>183</sup>. Ello, a diferencia de los Estados Unidos de América, en cuyo territorio no se libró ni la primera ni la segunda guerra mundial (con la única excepción del ataque de *Pearl Harbor* que ni siquiera se encuentra propiamente en el continente). No por nada el título de este libro quiere remarcar precisamente la idea de un occidente “escindido”. Pero aquí podemos preguntarnos: ¿De qué Europa habla Habermas? ¿Acaso se puede decir que la OTAN de la que forma parte tiene una orientación pacifista? ¿Y qué decir de los países europeos que decidieron apoyar a los Estados Unidos en su invasión a Irak como es el caso de Inglaterra? ¿Será realmente pacifismo lo que une a los europeos o lo que Habermas esperaría que debiera unirlos? Volveremos sobre este tópico más adelante.

En segundo lugar, Habermas también nos hace caer en la cuenta de que la imagen que Kant tenía sobre las guerras son las que él conocía entre ejércitos regulares de los Estados y alianzas entre ellos. Nunca pensó en las guerras de liberación en forma de guerrillas ni en el terrorismo y su respuesta en el que no se diferencian las tropas

---

<sup>181</sup> HABERMAS, Jürgen: “La idea kantiana de la paz perpetua. Desde la distancia histórica de 200 años” en: HABERMAS, Jürgen: *La inclusión del otro. Estudios de teoría política*; ed. cit., p. 154.

<sup>182</sup> “... incluso los pueblos más «civilizados» son homicidas potenciales, si se les convence de lo «correcto» o «necesario» de sus acciones”. COLLINS, John & GLOVER, Ross (Eds.): *Lenguaje colateral. Claves para justificar la guerra*; Madrid, Páginas de Espuma, 2003, ps. 13 – 14.

<sup>183</sup> Cada una de las grandes naciones europeas ha conocido una época de florecimiento y despliegue de un poder imperial y, (...) ha debido elaborar la experiencia de la pérdida de un imperio. (...) *experiencia de decadencia* (...) las potencias europeas han tenido también la oportunidad de adoptar *una distancia reflexiva hacia sí mismas*. Así, pudieron aprender a percibirse a sí mismas, desde la perspectiva de los vencidos. HABERMAS, Jürgen: “El 15 de Febrero o lo que une a los europeos”; en: HABERMAS, Jürgen: *El occidente escindido*; Madrid, Trotta, 2006, p. 53.

combatientes de la población civil<sup>184</sup>. La bomba atómica y la guerra bacteriológica eran inimaginables a fines del siglo XVIII y cualquier pensador de aquella época jamás hubiese pensado que la *Kultur der Geschicklichkeit* fuese capaz de poner en peligro la existencia de toda la raza humana sin que la *Kultur der Zucht* hubiese hecho algo para impedirlo. Precisamente, lo que hoy en día está en cuestión es, sin duda, la idea ilustrada del progreso tecnológico como una ayuda a la realización de los fines morales. Nada más lejos de la condición del hombre contemporáneo. Por eso Habermas añade lo que él considera una segunda y tercera características más del occidente europeo, a saber: una mirada escéptica hacia la técnica y la conciencia de las paradojas del progreso<sup>185</sup>.

El paso de los siglos ha mostrado cómo la independencia institucional del dominio científico no ha significado una independencia de los juicios morales o de los sucesos políticos. El triunfo de una guerra, la destrucción de ambientes naturales para determinados lugares, las sociedades con menos niños y más ancianos, son algunos de los ejemplos en los cuales puede verse la presencia casi decisiva que han tenido las diversas revoluciones científicas en el interior de la humanidad. Podemos darnos cuenta, entonces, cómo este desarrollo tecnológico afecta las relaciones existentes entre los Estados y/o culturas en el orbe mundial. Dichas relaciones consisten en gran medida en actitudes de recelo o dominio, rivalidad o rebeldía, según sea el caso. Actitudes cuyo cambio o mantenimiento supone como brazo una ciencia y una tecnología constituidas<sup>186</sup>.

Estas actitudes se reafirman más en la situación a la que nos ha llevado el comercio globalizado. El principal escollo para llegar a la paz ha venido del lado de esta cultura de la destreza en la que profundizaron primero Hegel y luego Marx. Ambos aprendieron, de sus estudios sobre la Economía y antes que Weber, cómo una acelerada industrialización capitalista daría paso a una lucha de clases que terminó encaminando las políticas internacionales en una carrera armamentista profundamente ideologizada

---

<sup>184</sup> HABERMAS, Jürgen: “La idea kantiana de la paz perpetua. Desde la distancia histórica de 200 años”; ed. cit., p. 149.

<sup>185</sup> HABERMAS, Jürgen: “¿El núcleo europeo como contrapoder? Aclaraciones”; en: HABERMAS, Jürgen: *El occidente escindido*; ed. cit., p. 56.

<sup>186</sup> Cf. TONSMANN, Dick: “Paternalismo y desarrollo tecnológico”; en *Reflexión y crítica*; Revista de filosofía, Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Noviembre 1997, ps. 271 – 281.

por las cuestiones económicas<sup>187</sup>. Aunque, en realidad, Kant en algún momento llegó a sospechar respecto del papel del comercio para la prosecución de la paz, pues, en un párrafo de la misma *Crítica del juicio* afirmaba (casi veladamente) que...

“una larga paz acostumbra a hacer dominante el mero espíritu comercial y con él la abyecta avaricia, cobardía y blandura, y acostumbra a degradar el modo de pensar del pueblo”.<sup>188</sup>

Con lo cual, si el comercio termina siendo nocivo para el pensar, no es difícil suponer que las causas que motivan las guerras vuelvan a hacer su aparición, siendo más fuertes que cualquier influjo del Derecho establecido o que la capacidad de razón de la opinión pública. Sin embargo, frente a ello, Habermas pretende indicar como cuarto y quinto rasgos característicos de Europa, la prioridad del Estado frente al mercado y de la solidaridad frente a la productividad. Lo cual parece una afirmación algo sorprendente si entendemos que la economía europea depende de los lineamientos de una banca internacional que no parece muy solidaria. A este respecto, no podemos pecar de ingenuos y debemos cuestionarnos sobre la realidad concreta de tal prioridad y tal solidaridad. ¿De quién parte? y ¿hasta dónde llega? En el caso concreto de la paz, el mismo Habermas llega a reconocer que en esta misma Europa “las consignas del movimiento pacifista encuentran una mayor resonancia en la opinión pública que en los gobiernos”<sup>189</sup>.

En ese sentido, podemos decir que lo que Habermas hace, al mostrar las limitaciones históricas de Kant, es presentarnos características de un desarrollo cultural que no se ha terminado de plasmar institucionalmente, pero que, de superarse tales limitaciones, podría continuar el espíritu kantiano de esperanza en un proceso que es, al mismo tiempo, jurídico y moral. Una esperanza que pretende ser sin ingenuidades ni certezas absolutas, pero con el empeño de quien tiene en mira los ideales de la razón moderna. No en vano, afirma nuestro autor que debemos disculparle a Kant “la confianza puesta en la fuerza de convicción de la filosofía y en la probidad de los

---

<sup>187</sup> HABERMAS, Jürgen: “La idea kantiana de la paz perpetua. Desde la distancia histórica de 200 años”; ed. cit., ps. 155 - 156.

<sup>188</sup> KANT, I. : *Crítica del discernimiento*; ed. cit., § 28, p. 222. Ak. V, 263.

<sup>189</sup> HABERMAS, Jürgen: ¿Tiene todavía alguna posibilidad la constitucionalización del derecho internacional? en: HABERMAS, Jürgen: *El occidente escindido*; ed. cit., p. 151.

filósofos”<sup>190</sup>, porque también Habermas parece intentar mantener esa confianza aunque no de manera absoluta, sino bajo el concepto de la esperanza a partir de esa misma fuerza de convicción de la filosofía que se une a otros esfuerzos por conseguir el progreso. En otras palabras, se trata de responder en nuestra perspectiva contemporánea a la pregunta ¿qué nos cabe esperar? con la conciencia clara de que toda catástrofe en la historia de los pueblos es posible, pero con el alivio de que nuevas experiencias pueden balancear los hechos históricos a favor de la paz<sup>191</sup>.

Precisamente, en el análisis de ese balance, aparecen un par de críticas más que Habermas añade a las ya expuestas sobre el proyecto kantiano. Limitaciones históricas que también, se afirma que deben ser dejadas de lado para mantener la relevancia duradera de tal proyecto. La primera de ellas es la que tiene que ver con el papel ambiguo de la religión al que nos hemos referido cuando tratamos este tema en el anterior capítulo. La existencia de una única religión se contrapone así a la idea primaria de que las religiones junto con el idioma son causas de conflictos armados. En realidad, este decantamiento de Kant hacia una religión en el marco de la razón va unido a una típica postura de eurocentrismo ilustrado. Y este es el segundo punto a señalar aquí por Habermas, pues el orgullo cultural de creerse superiores se piensa fuera de lugar en nuestro tiempo, a pesar de ser considerado parte de cierta convicción “humanista”<sup>192</sup>. No se trata sólo entonces de que la Iglesia (de cualquier religión) deba estar separada del Estado (lo que implica el secularismo como sexto rasgo característico de Europa), sino que la religión termina formando parte de un sistema de creencias (*Glaubensart*) que, agrupadas en relaciones de etnicidad, eliminaría la posibilidad de una acción simétricamente comunicativa conducente hacia la paz.

Sobre esta última cuestión cabe añadir dos puntualizaciones. En primer lugar, hay que reconocer que, en el caso de Kant, tal eurocentrismo ilustrado nunca debe verse

---

<sup>190</sup> HABERMAS, Jürgen: “La idea kantiana de la paz perpetua. Desde la distancia histórica de 200 años”; ed. cit., p. 158.

<sup>191</sup> “... si la experiencia histórica enseña que a los progresos finitamente conseguidos les va pisando los talones una amenaza de catástrofe capaz de corroerlos, entonces cabe sospechar que el balance de lo soportable sólo cabe mantenerlo si, por mor de progresos posibles, ponemos en juego todas nuestras fuerzas. Quizás sean esas sospechas las que a una praxis privada de sus certezas no pueden proporcionarle una completa confianza, pero sí una esperanza”. HABERMAS, Jürgen: “Excurso: trascendencia desde dentro, trascendencia hacia el más acá”; ed. cit., p. 107.

<sup>192</sup> HABERMAS, Jürgen: “¿Tiene todavía alguna posibilidad la constitucionalización del derecho internacional? ; ed. cit, p. 141 - 142.

en el sentido de racismo<sup>193</sup>, aunque sí puede ser enmarcado en el concepto señalado de “etnicidad”. Como bien indica Félix Duque, dicho concepto debe ser entendido como grupo unido por relaciones simbólicas, no necesariamente –ni menos exclusivamente– de consanguinidad<sup>194</sup>. El que cierto grupo de raza blanca se haya considerado superior, moral y jurídicamente hablando, no obedece entonces al color de la piel sino al hecho de compartir los ideales de la ilustración europea. Ideales que, desde la revolución francesa y la independencia americana, se cree que terminarán por implantar sus criterios morales en el resto del mundo. La consecuencia de ello es pensar que los demás pueblos deberán ver a los países occidentales como a sus maestros del progreso de la libertad y, por lo tanto, estarán obligados a seguirles. Por ello, y como segunda puntualización, hay que decir que este etnocentrismo ilustrado del que participaba Kant, a pesar de su espíritu humanista, termina siendo un obstáculo para la paz porque es visto como una imposición de los pueblos “punteros” de la historia. Supone una idea antropológica de evolución moral como si la historia sólo tuviese un recorrido posible. Se deja así de lado la posibilidad de encontrar vertientes de desarrollo jurídico y moral razonablemente aceptables y recomendables en pueblos no occidentales y se termina prácticamente afirmando que el resto de países deben caminar *al son que marca Europa*.

Habermas también es consciente de este punto y por ello señala incluso el error de Kant de pensar que el mismo progreso jurídico debe seguir necesariamente en línea recta<sup>195</sup>. Sin embargo, ello no anula la posibilidad de encontrar en la tradición occidental y desde la perspectiva de la razón moderna, precisamente los valores necesarios para contrarrestar cualquier clase de etnocentrismo incluyendo el europeo. De hecho, los rasgos característicos a los que se ha hecho alusión tienden hacia esa idea, sin negar el contexto de la tradición occidental de la que parten. En esa medida, Habermas se pregunta: “¿quién otro sino Europa podría sacar de sus propias tradiciones la penetración, la energía, la voluntad de visión y fantasía”<sup>196</sup> necesaria para vencer a este sistema? Con lo que se termina apelando a las mismas tradiciones seculares de Europa para fundamentar una esperanza contraria al mismo eurocentrismo. Por otra parte, este

---

<sup>193</sup> Cf. KANT, I. : “Definición de la raza humana” en KANT, I. : *Filosofía de la historia*; Buenos Aires, Nova, 1958. Ak. VIII, 89-106.

<sup>194</sup> DUQUE, Félix: “*Natura daedala rerum*. La inquietante defensa kantiana de la máquina de guerra”, ed. cit., p. 215.

<sup>195</sup> HABERMAS, Jürgen: *Ibid.* , p. 129.

proceso viene fundamentado a su vez, también, por el cambio del paradigma del sujeto por el paradigma del lenguaje. Como no hay una conciencia portadora de la verdad en correspondencia absoluta con los hechos, sino que ahora la verdad se entiende como producto del consenso en el marco de una pragmática lingüística, entonces el descentramiento reflexivo de la tradición europea favorece la simetría entre los pueblos que es condición necesaria para construir, jurídica e institucionalmente, una paz más duradera.

Esto nos lleva a un último punto que debemos ver en esta parte que es el referido a si es válido o no mantener la concepción del Juicio reflexionante en la historia a partir de la idea de la Intención de la Naturaleza. Habermas, expresamente afirma que tal concepción no hace falta sino que es suficiente considerar cómo “en la cultura política liberal hay una conexión entre tradición y crítica que impulsa un proceso político de aprendizaje en la esfera pública”<sup>197</sup>. Pero, vayamos por partes. En primer lugar, el autor de la acción comunicativa entiende que la visión teleológica de la historia en Kant es una consecuencia de la necesidad de conectar los principios de la moral y el derecho con la esperanza en la realización de la paz. Por lo tanto, la descripción de los hechos de la historia “como si” hubiese un decurso trazado por la Naturaleza sería una reflexión prospectiva a posteriori del principio de la realización moral en el mundo fáctico. Pero, entonces, como indica Adela Cortina (saliendo en defensa del pensador de Königsberg), estaríamos siendo injustos con Kant al pensar que él nos quiere presentar una ‘hoja de ruta’ determinada<sup>198</sup>. Como hemos señalado anteriormente, el Juicio reflexionante en la historia no es determinante ni constitutivo de ninguna manera. Nos ilustra para saber cómo pensar los sucesos por venir. Por ello es que, ante nuevos fenómenos, podemos maniobrar regulativamente en lo que se refiere a hipótesis plausibles manteniendo moralmente el sentido de la paz como meta final o *telos*.

---

<sup>196</sup> HABERMAS, Jürgen: *El discurso filosófico de la modernidad*; ed. cit., p. 432.

<sup>197</sup> HABERMAS, Jürgen: “La idea kantiana de la paz perpetua. Desde la distancia histórica de 200 años”; *Ibid.*

<sup>198</sup> “... la aportación de Kant consiste precisamente en no ofrecer un solo camino, que es lo que suele entusiasmar a quienes quieren pensar el universal concreto, sino en ofrecer una brújula, en vez de un mapa de carreteras”. ADELA CORTINA: “La filosofía kantiana de la paz”; ed. cit., p. 599.

En segundo lugar, Habermas da cuenta de cómo Kant trata de presentar un contexto denso de *tendencias favorables*<sup>199</sup> para el progreso del derecho en el marco de su descripción de la historia. Tales tendencias se refieren a indicaciones realistas para que la idea de la paz no sea una promesa vacía y engañosa. La idea del “signo histórico” como la revolución francesa está presentada en este sentido. De la misma forma, como veremos más adelante *explayándonos* más, el liberalismo habermasiano también buscará esos indicadores que muestren las tendencias favorables hacia la implantación del Derecho cosmopolita. Sin embargo, esto ya no estaría fundamentado por la Intencionalidad de la Naturaleza. Habiéndose establecido la idea del Estado de derecho en términos de teoría del discurso como vimos en el primer capítulo, la actitud reflexiva de la propia tradición puede hacer desarrollar la cultura de manera tal que una apelación a la teleología de la naturaleza se vuelva innecesaria. Lo que, sin duda, no elimina la teleología moral. En todo caso parece ser que para Habermas el recurso a la naturaleza y a la ciencia natural sólo tendría sentido como una propedéutica de analogía que, en cada caso, debería insistir en las limitaciones de su uso conceptual como en toda metáfora.

Pero aquí también, saliendo a favor de Kant, podríamos decir que él siempre tuvo presente el carácter analógico de su concepción teleológica en el marco de su famosa expresión *als ob*. Mientras que, por otra parte, también pretendía que su discurso por el progreso jurídico de la libertad hacia la paz sea recogido por aquellos que tenían la capacidad para echar a andar dicho proceso. Como el mismo Habermas describe varias veces<sup>200</sup>, sería equivocado no reconocer que las ideas de Kant motivaron en gran parte los esfuerzos realizados por políticos y diplomáticos, al configurar en el siglo XX, tanto la Liga de las Naciones como la Organización de las Naciones Unidas. Y, por lo menos en la primera de estas organizaciones, dada la comprensión enciclopedista y decimonónica que se tenía como *Zeitgeist* intelectual, una idea como la de la Intención de la Naturaleza, terminó siendo efectiva en sus frutos. Lo que demuestra el valor del esfuerzo pedagógico de Kant en este punto. En ese sentido, no debemos olvidar que, como hemos visto, se ha de pasar de la Intención de la Naturaleza en sí hacia la providencia secular de la razón del hombre ilustrado. Y como la ciencia de hoy ya no es vista a la manera de la época de Kant, entonces el juicio reflexionante

---

<sup>199</sup> HABERMAS, Jürgen: “¿Tiene todavía alguna posibilidad la constitucionalización del derecho internacional? ; ed. cit, p. 123 y 141. En cursiva en el original.

<sup>200</sup> Ibid. , p. 113.

puede construir otros caminos prospectivos, pues el centro de la reflexión kantiana en este punto es la naturaleza moral de hombre y no su naturaleza biológica. De ahí que, más que Kant, lo que se rechaza sin lugar a dudas van a ser las interpretaciones de tipo zoológicas del hombre, a la manera de Hobbes, para referirse a la guerra y a la paz. Interpretaciones como las que hablarían de un necesario “coto privado de caza” para referirse a la guerra.

En otras palabras, la *Crítica del Juicio*, como fundamentación de la teleología de la naturaleza, termina siendo, en el marco de la teoría del discurso, una estructura de sentido reflexionante no constitutivo, cuya validez que ostentaba en su momento histórico se presentaría innecesaria en nuestro tiempo. Pero, la filosofía de la historia presente en esa obra, en tanto que participa de la cimentación de una metafísica de las costumbres enmarcando el Derecho en el ámbito de los juicios teleológicos (o, lo que es lo mismo, propiciando una idea de progreso jurídico), sigue siendo una fuente válida para pensar el papel nuclear de la moral en el quehacer jurídico. El cambio de perspectiva con Habermas, en este sentido, es que él considera que Kant confiaba demasiado en una ‘autovinculación’ de la conciencia moral de los gobiernos y sus ciudadanos para mantener el impulso hacia la paz<sup>201</sup>. Y más bien, nuestro autor contemporáneo quiere remarcar más el rol que debe jugar el Derecho mismo.

Así, las leyes no serían solamente sancionadoras de la moral sino también parte misma de la educación de la cultura para el progreso moral. Esta nueva capacidad del Derecho viene dado también del hecho de poseer una fundamentación independiente de la moral misma, como ya se ha profundizado. Lo que significaría también mayores recursos para la paz en el ámbito de la política internacional. En este último sentido, y por otro lado, queda claro que, tanto en Habermas como en Kant, la investigación crítica de las condiciones de posibilidad de la paz perpetua, articulando el Derecho y la moral, no afirma un determinismo en la historia, sino que se deja en claro que mostrar que dicha paz sea posible no la hace necesaria. Con lo cual se trata de motivar en cada época la indagación de cualquier camino de reflexión ética o derrotero político que tenga el

---

<sup>201</sup> HABERMAS, Jürgen: “La idea kantiana de la paz perpetua. Desde la distancia histórica de 200 años”; Ibid.

*telos* de la paz<sup>202</sup>. No cerrarse a una sola posibilidad es lo que hace que el espíritu kantiano se mantenga también en una “política del discurso”.

Finalmente, las limitaciones históricas de Kant también pueden verse como el preludio del desarrollo posterior de la cultura política y de las relaciones internacionales. Así, podemos rescatar las predicciones positivas de Kant a largo plazo, tales como el libre mercado, el republicanismo, la globalización y el federalismo. En la época de Kant, aparte de la experiencia de la República Francesa, sólo los cantones suizos y los Estados Unidos de América pueden ser consideradas como repúblicas en sentido kantiano. Pero, después de doscientos años, los Estados republicanos son muchos más aunque están lejos de alcanzar a la totalidad de los Estados existentes. El problema en este punto es que las viejas repúblicas no han “esperado” a que todas las demás las alcancen en su desarrollo cultural para lograr la federación mundial. Mientras algunos países no terminan de constituirse en Estados-nación, en muchos otros lugares dicho modelo de Estado, que era la inspiración de Kant, parece estar en crisis permanente de una forma tal que imposibilita considerar como una realidad inmediata una federación mundial en sentido kantiano puro. Estas crisis dan lugar a nuevos modelos de organización en los que se reflejan las distinciones étnicas a las que ya hemos hecho alusión y que Raymond Aron, a fines de la década de los 60 había anticipado como una amenaza mayor que la distinción de clases sociales a la manera de la concepción marxista imperante<sup>203</sup>.

Esta última cuestión nos permite afrontar dos temas fundamentales que veremos en la siguiente sección y en el capítulo posterior. En primer lugar, Habermas va a discutir el dilema kantiano de la *República mundial* frente al *Congreso permanente de los Estados*. Una crítica a esta otra limitación histórica que permitirá plantear en el marco del liberalismo del discurso una respuesta al problema de la disparidad entre repúblicas que no se terminan de constituir y algunas otras que se transforman bajo el concepto de lo posnacional. Observaciones a Kant que hemos considerado pertinente

---

<sup>202</sup> Por eso se dice que la búsqueda de la paz, más que una paz perpetua, debe considerarse una ‘búsqueda perpetua de la paz’. Cf. PEREDA, Carlos: “Sobre la consigna «hacia la paz, perpetuamente»”; en RODRIGUEZ ARAMAYO, Roberto (*et al.*) (Eds.): *La paz y el ideal cosmopolita de la ilustración. A propósito del bicentenario de Hacia la paz perpetua de Kant*; ed. cit, ps. 77 – 100.

<sup>203</sup> “... dentro de las naciones mismas, como también en el escenario internacional, las disputas étnicas, (...), están destinadas ciertamente a convertirse cada vez más en una amenaza durante los próximos años”

desarrollar en otro apartado porque es la antesala de una presentación más amplia del proyecto kantiano en la versión de Habermas del progreso del Derecho. Nos referimos así al paso del Derecho de Gentes al Derecho Cosmopolita. Un intermedio en el que nos encontraríamos y que supone nuevos problemas que Kant tampoco habría podido prever y en el que el problema del multiculturalismo se manifiesta en toda su dimensión.

¿Fue el fracaso de la Liga de Naciones en favor de la paz algo que podría explicarse, en parte, por el hecho de no estar constituidas en su totalidad por repúblicas como pensaba Kant? ¿Habría un fracaso de la ONU en este mismo sentido que obliga a un necesario replanteamiento de esta institución? ¿Qué papel juegan las nuevas identidades posnacionales para el *telos* de la paz? Son algunas de las preguntas hacia las que se encaminan las próximas páginas.

### **3.3. República mundial o Federación de Estados**

Como vimos en el anterior capítulo, una de las cuestiones principales de Kant, al explicitar el mecanismo jurídico internacional como condición de posibilidad de la paz perpetua, era el problema de elegir entre un ‘Estado de pueblos’ o un ‘Congreso permanente de los Estados’. La dificultad estribaba fundamentalmente en el tema de la cesión de la soberanía. En el primer caso, los pueblos deberían proceder a dicha cesión para someterse a un poder unificado que monopolice el uso de la fuerza. En el segundo caso, en cambio, los Estados mantienen su soberanía intacta en el marco de una federación que no les comprometa. Desde la perspectiva de Habermas, este último modelo parece contradictorio. ¿Cómo podría realmente una Federación, concebida de esta manera, mantener la paz, si los Estados no ceden en el derecho del uso de la fuerza institucionalmente constituida?<sup>204</sup> Por otro lado, tampoco la República mundial sería una opción válida porque ésta, en el plano procedimental institucional, no consideraría las características políticas y culturales, así como los deseos de los antiguos Estados-nación, que son requerimientos obligados de cualquier Estado para decidirse a participar

---

ARON, Raymond: *Progreso y Desilusión, La dialéctica de la sociedad moderna*; Caracas, Monte Ávila Editores, 1969, ps. 114-115.

<sup>204</sup> “... no resulta consistente el concepto kantiano de una asociación de naciones a largo plazo y, sin embargo, respetuosa con la soberanía de los Estados”. HABERMAS: Jürgen: *La inclusión del otro*; ed. cit. p. 162.

en un orden mundial<sup>205</sup>. Por ello, en el marco de la situación contemporánea descrita por el filósofo del discurso, nos preguntamos nuevamente: ¿cómo salir de este impase?

Para responder a esta pregunta, en esta parte final del presente capítulo vamos a comenzar por revisar la interpretación que Habermas hace del pensamiento kantiano en este punto y la contraponemos a nuestra propia interpretación desarrollada en el capítulo dos. Esto nos permitirá desarrollar nuestras primeras observaciones respecto del modelo con el que se pretende superar la oposición entre Federación y República Mundial. En este sentido, el punto de quiebre parece ser la transformación de la idea del Derecho a la guerra que pretende plantearse sólo como preocupación supranacional dejando el nivel transnacional a los *global players*. Postura que traerá no pocos problemas que intentaremos hacer notar. A la larga, las críticas que desarrollaremos nos encaminarán a que la idea del autor de la teoría del Discurso, de que se puede constituir un orden mundial sin gobierno o Estado mundial, sólo puede entenderse si pasamos a replantear los Derechos humanos a escala universal y, *mutatis mutandis*, replantear también las estructuras políticas internacionales. Algo que veremos más a profundidad en el siguiente capítulo y en el que el rango de aplicación de esta teoría, que termina resultando el problema de fondo, tendrá una mayor determinación.

En principio, Habermas nos hace caer en la cuenta que la asociación de naciones, en tanto una federación en continua expansión, no anula la idea de una República mundial sino que la pospone para el momento en que los Estados estén suficientemente maduros<sup>206</sup>. Eso significaría que el llamado ‘Congreso’ no sería tan permanente, sino que tendría sólo carácter provisorio hasta el momento en que los pueblos estén dispuestos a renunciar a su soberanía. En ese sentido, Habermas insiste en que la idea de una sola república puede ser atractiva ya que, haría imposible la existencia de conflictos “externos” y, por lo tanto, la existencia de guerras en un sentido

---

<sup>205</sup> “La institucionalización de procedimientos para conciliar y generalizar intereses a escala planetaria, (...) no se llevará a cabo bajo la forma (tampoco muy deseable) de un estado mundial, ya que deberá tener en cuenta la independencia, la voluntad y las particularidades de los antiguos Estados-nación”. HABERMAS, Jürgen: *La constelación posnacional. Ensayos políticos*; Barcelona, Paidós, 2000, p. 79.

<sup>206</sup> “... pero los pueblos (...), aún necesitan educación. Todavía hoy existen evidencias suficientes que apoyan la tesis *empírica* de que los Estados nacionales se aferran a su soberanía (...) Pero esto no sería una razón suficiente para renunciar a la *idea* misma”. HABERMAS, Jürgen: “¿Tiene todavía alguna posibilidad la constitucionalización del derecho internacional?”; ed. cit., ps. 123 – 124.

específico. En ese sentido se afirma que Kant se habría aferrado siempre a esta idea<sup>207</sup>. Sin embargo, por el desarrollo del capítulo precedente, debemos poner entre paréntesis esta última afirmación pues, como ya hemos visto, Kant, en sus textos, parece desechar paulatinamente la idea del Estado único<sup>208</sup>. Además, como también ya se ha hecho notar, el largo proceso de camino a una República global debería superar el hecho de que las comunidades políticas nacionales perderían, al ceder soberanía, la autonomía de sus formas colectivas de vida que incluyen la lengua y la religión. Lo que, según Habermas, imposibilitaría ese traspaso de legitimidad. Sin embargo, para nuestro autor contemporáneo este problema estaría superado, en primer lugar, porque, dada la fundamentación del Estado de derecho en términos de teoría del discurso, los Estados ya no son vistos como “nacionalidades”, como lo hacía Kant, sino a la manera de sociedades posnacionales de ciudadanos libres e iguales. Con lo que estamos hablando de una ampliación de la concepción liberal en el ámbito internacional que podría evitar los problemas de las diferencias políticas de tipo ideológico.

Pero debemos hacer notar que, tal como está aquí presentado se trataría de una propuesta de fundamentación que todavía no llega a ser totalmente plausible debido a que parece adolecer del contenido realista que está obligada a tener, como ya hemos explicado. ¿Qué significa realmente que los Estados sean vistos como posnacionales? ¿Quién es el que los ve así? ¿El filósofo moral empeñado en justificar su paradigma o el sistema internacional de Derecho? Y no se trata de que todavía falten ejecutarse los procesos sociales necesarios para este cambio de visión paradigmático. Sino que se trata de que este nuevo paradigma político obedezca realmente a la evolución de las cosas y no a un entrampado terminológico.

Por otro lado, parece ser que el pensador de Königsberg pensó en el modelo de la República mundial a partir de aquella surgida en el marco de la revolución francesa. Un modelo que, mientras por un lado, podía haber asustado por su desarrollo violento, por otra parte (y aún más en el marco de un gobierno mundial), podría anular cualquier tipo de especificidad o diferencia cultural. En otras palabras, un modelo de república mundial que impusiera la “igualdad para todos”, incluso en el sentido cultural,

---

<sup>207</sup> “Una república mundial (...) hace imposible la guerra *en tanto que* guerra, pues en el marco de una comunidad de carácter inclusivo y que abarca el mundo entero no puede haber conflictos “externos”. Ibid., p. 121- 122.

terminaría por quitar la “libertad para todos” incluyendo las libertades políticas. Respecto de esta cuestión Habermas marca dos apuntes. En primer lugar, se sugiere que Kant hubiese concebido de mejor manera la idea del orden mundial si se hubiese basado más en el modelo de los Estados Unidos de América que en el modelo francés, pues en el primero de éstos podemos ver varios Estados federados que han restringido su soberanía en pro de un gobierno federal y que no han perdido identidades particulares<sup>209</sup>. Sin embargo, para ser honestos, en dicho modelo tanto la religión como el idioma fueron elementos compartidos en el origen de los Estados federados, por lo que las fuentes culturales de la guerra no estaban presentes y, debido a ello, era más fácil estructurar una “soberanía popular compartida”. En otras palabras, aunque se definían en términos de una federación, los Estados Unidos de América eran originalmente una sociedad nacional y no una asociación de naciones. En cualquier caso, la ampliación de cualquiera de los dos modelos nacionales a un orbe mundial, siempre hubiese necesitado de un replanteamiento que establezca los límites de la universalización.

En segundo lugar, Habermas sospecha que también existe en Kant un recelo a la posibilidad de que un gobierno mundial tienda hacia una “monarquía universal”<sup>210</sup>. Lo que terminaría significando el abandono de la concepción republicana en una nueva forma de paternalismo político. En el caso propiamente de los ciudadanos, el término clave aquí es el concepto de “normalización” que Habermas asocia incluso a la crítica de Foucault al panoptismo de las sociedades modernas, concebida en términos de control totalitario<sup>211</sup>. En un orden internacional de este tipo, los individuos se habrían abandonado a una estructura administrativa política de nivel mundial que volvería homogéneo no sólo el comportamiento social sino también toda opinión política con la consiguiente degradación del pensamiento. Degradación que, como ya hemos visto a propósito del papel del comercio según Kant, no aseguraría ningún tipo de paz real. Guiado por esta reflexión, Habermas llega a sentenciar que “el Estado federal

---

<sup>208</sup> Cf. *Infra.*, Capítulo 2, Nota 84.

<sup>209</sup> “Kant hubiera podido extraer del modelo de los Estados Unidos esta concepción de una soberanía popular “compartida”. *Ibid.*, p. 126.

<sup>210</sup> “... se oculta la objeción de principio según la cual un Estado internacional global entraña, por razones funcionales, una tendencia irresistible a una “monarquía universal”. *Ibid.*

<sup>211</sup> Cf. FOUCAULT, Michel: *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*; Madrid, Siglo XXI, 1994. También podríamos asociar esta idea la distinción que hace Arendt entre ‘comportamiento’ y ‘conducta’ a propósito de los regímenes totalitarios. Cf. ARENDT, Hannah: *Los orígenes del totalitarismo*; Madrid, Alianza Editorial, 2002 – 2003, 3t.

democrático de gran formato (...) es un modelo equivocado”.<sup>212</sup> Sugiriendo entonces, no sólo que el recelo de Kant está bien fundado, sino que, aún más, el modelo de la federación de Estados debe conducir al Derecho cosmopolita por un camino diferente que el de la República mundial. Como ya hemos indicado, la historia no sigue necesariamente un camino recto y, por lo tanto, es posible pensar y producir nuevas estructuras de organización internacional. En ese sentido, debemos responder a la siguiente pregunta: ¿Es posible un orden mundial conducente a la paz sin gobierno mundial?

Habermas insiste en que la clave para que esto último sea posible es la restricción voluntaria de la soberanía en lo que se refiere al derecho de guerra. Una restricción que estaría implícita al condenarse públicamente las guerras de agresión, aún cuando no exista todavía un sistema fuerte de coerción internacional.<sup>213</sup> Sin embargo, sobre este punto debemos hacer un par de atenciones. En primer lugar, la actitud del autor de la teoría del discurso, al condenar el derecho a la guerra pareciera indicar que, en cierta forma, el orden jurídico de paz ya se hubiese establecido. Si uno sigue a Kant en este punto, la idea es que este derecho persiste como parte de un proceso que todavía no ha terminado. En ese sentido, debemos señalar que en el ámbito del Derecho Internacional actual, las declaraciones no conllevan obligaciones para los Estados firmantes, solamente los tratados. Y en el marco de las mismas Naciones Unidas, la condena de las guerras de agresión, más que implicar una restricción, ha supuesto el derecho de los agredidos a hacer uso de la fuerza militar. Derecho que ha sido ejercido en la mayoría de los casos prácticos sin apelación previa al sistema internacional. En todo caso, a favor de Habermas, hay que decir que, dada la eliminación del mundo bipolar ideológico de la guerra fría, la agresión de un Estado es cada vez más proclive a la intervención militar de una comunidad internacional organizada. Por supuesto que todavía faltan los procesos que deben institucionalizar de una manera más clara y efectiva la cesión de soberanía en este sentido. Nuestro autor mismo da cuenta de ello al afirmar que...

---

<sup>212</sup> HABERMAS, Jürgen: “¿Tiene todavía alguna posibilidad la constitucionalización del derecho internacional?”; ed. cit., p. 131.

<sup>213</sup> “... al declarar voluntariamente la proscripción de las guerras de agresión, los miembros de una asociación de naciones asumen ya una obligación que, incluso sin un poder coercitivo supraestatal, posee

... para que de la declaración Universal de los Derechos del Hombre de la ONU se sigan derechos judicialmente accionables, (...) sólo podrán funcionar adecuadamente cuando una Organización de las Naciones Unidas, no solamente capaz de tomar resoluciones sino capaz de actuar y de imponer, haya puesto fin a la soberanía de los Estados nacionales particulares”<sup>214</sup>.

Para que estos procesos se encaminen sin llegar a una República mundial, nuestro autor contemporáneo señala que debemos distinguir dos niveles en una descentralizada sociedad mundial. El primero de ellos, de carácter *supranacional*, puede dedicarse al aseguramiento de la paz, mientras que, a un nivel intermedio *transnacional*, los *global players* o grandes actores capaces de actuar globalmente se ocuparían de otros temas tales como la economía o la ecología<sup>215</sup>. Ahora bien, esta propuesta de Habermas, que todavía requiere mayor desarrollo, supondría también distintos niveles de cesión de soberanía. La restricción del uso de la fuerza en beneficio de una organización mundial no significa ceder toda la soberanía de un Estado. Pero, en el marco de los *global players*, hay un cierto sometimiento de un Estado a políticas interiores planificadas por Estados o uniones de Estados capaces de influir en áreas determinadas del globo sin alterar diferencias culturales. En este sentido, se vería refrendado el modelo kantiano en el que una república en particular o una asociación de varias de ellas pueden influir en el resto de países aunque conservando cierto espíritu paternalista. Una planificación a gran escala de la economía mundial o por estratos intermedios siempre supone una distinción entre los Gobiernos que tienen mayores recursos y posibilidades de actuar e intervenir en los asuntos de otros Estados y éstos últimos que tratan de mantener la independencia de sus políticas internas. ¿Se puede evitar que un *global player* actúe de manera paternalista?

Además de esta crítica a modo de pregunta retórica, no debemos olvidar que, a propósito de una política mundial de comercio, también en el proceso de progreso jurídico descrito por Kant, las leyes internacionales aparecen en primer lugar para defender las relaciones comerciales. Y sólo después, como una continuación necesaria de afirmación de las condiciones para un respeto del Derecho comercial, se desarrollan los tratados de derechos políticos. En otras palabras, las políticas económicas siguen

---

un efecto vinculante más fuerte que el derecho consuetudinario y los tratados interestatales”. Ibid. , p. 130.

<sup>214</sup> HABERMAS, Jürgen: *Facticidad y validez*; ed. cit., Epílogo a la cuarta edición, p. 655.

<sup>215</sup> HABERMAS, Jürgen: “¿Tiene todavía alguna posibilidad la constitucionalización del derecho internacional?”; ed. cit., ps. 132 – 133.

siendo necesarias para el establecimiento de la paz e influyen en la dinámica global de prevención contra las guerras de agresión. Sin embargo, como Habermas también se da cuenta de este problema, señala que asimismo a los grandes actores globales, como Estados o uniones de Estados preponderantes, se les debe prohibir el recurso a la guerra<sup>216</sup>, lo cual es más difícil de lograr. Es decir, siempre es posible que un actor global de gran envergadura esté tentado a actuar a la manera de un Imperio o monarquía global, que era el temor de Kant.

A pesar de esto último, no está descartado que un gran *global player* (como los Estados Unidos), pueda actuar fomentando el camino hacia el derecho cosmopolita. Según Habermas, esto estaría permitido por la variante kantiana de la época contemporánea porque se trata de las maniobras diplomáticas que astutamente deben ejercer si se quiere estar implicado en el proyecto de la paz de largo alcance. Para ello, dicho actor global debe ser una superpotencia constituida democráticamente de manera que vincule a otras grandes potencias a las reglas de una comunidad de Estados políticamente constituida. El detalle es que dicho Estado debe considerar estar dispuesto a aceptar que tales reglas también le atarán las manos como al resto de los países<sup>217</sup>. Algo que, en la práctica, resulta también más problemático. Nueva pregunta: ¿Cómo parar a una superpotencia si no hay equilibrio estratégico? Sin duda debe haber más de un actor global ejerciendo presiones de uno u otro lado para evitar la monarquía global. Pero, para no caer en una nueva bipolaridad ideológica, parece ser que lo único que evitaría una preponderancia de la estrategia militar siempre peligrosa entre las superpotencias es el que compartan una concepción liberal del Estado de Derecho. En otras palabras, sólo la liberalización de la sociedad mundial podría crear las condiciones para una política de paz mundial sin gobierno mundial<sup>218</sup>.

El punto es que una política de paz desde una perspectiva liberal a la manera de Habermas no debería ir en contra de las peculiaridades particulares (lo que significa cierta “chispa de comunitarismo” como veremos más adelante). Por eso, para no llegar a un Estado mundial, no debe buscarse a fuerza una igualdad para todos los pueblos entre

---

<sup>216</sup> Ibid. , p. 133.

<sup>217</sup> “si (...) actúa con amplitud de miras, (y) no instrumentalice siempre el derecho internacional para sus propios fines, (...) Incluso podría interesarle a largo plazo no intimidar con la amenaza de *pre-emptive strikes*”. Ibid. , p. 146.

<sup>218</sup> Ibid. , ps. 155 – 156.

sí, sino una cierta armonía que respete los diversos *Glaubensart* en tanto en cuanto no sean causa directa de conflictos internos o externos<sup>219</sup>. El papel de los *global player* sería precisamente planificar el desarrollo económico o ecológico a partir de estándares internacionales que podrían eventualmente variar según el desarrollo específico de cada Estado. Por eso hablamos de una sociedad liberal mundial y no de un Estado liberal. Así, Habermas sería partidario de creer que, a partir de la concepción de la deliberación discursiva, los ciudadanos de todo el mundo podemos compartir el credo político de la democracia liberal en el ámbito internacional y mantener las diferencias culturales sin fanatismos ideológicos, religiosos o nacionalistas. Lo que no es sino una nueva utopía de grandes dimensiones<sup>220</sup> que sólo sería posible realizar si las élites políticas y los ciudadanos activos están dispuestas a someterse a las reglas de la política internacional del discurso. De hecho, toda la argumentación de Habermas apunta a que esta es la mejor opción para la paz sin una única república.

Ahora bien, es claro que tal y como está constituida la ONU hoy en día, es imposible llegar a través de su estructura a una constitución cosmopolita mundial como la que hemos descrito. Como hace notar el mismo Habermas, las Naciones Unidas incluyen muchos Estados con regímenes no liberales<sup>221</sup>, lo que además puede suponer una tentación para una superpotencia democrática que pretenda enrumbar a todos los países a la manera de una imposición etnocéntrica. Así que es necesario maniobrar para respetar las diferencias culturales, pero, de todas maneras, como hemos indicado, a partir de las reglas del discurso, hay que promover al mismo tiempo el credo político liberal. El detalle es que debe ser con las mismas reglas de simetría comunicativa con las que, supuestamente, Europa habría encontrado el camino del descentramiento. En todo caso, es plausible presentar la historia reciente del occidente europeo a la manera kantiana de un Juicio Reflexionante que entiende el carácter funcional de los conflictos.

---

<sup>219</sup> “Una política de este tipo tendría que configurarse bajo el punto de vista de buscar armonización en vez de igualación”. HABERMAS, Jürgen: *Tiempo de transiciones*; Madrid, Trotta, 2004, p. 110.

<sup>220</sup> “Ciertamente que el concepto de racionalidad comunicativa contiene también una perspectiva utópica. De las estructuras de la intersubjetividad no menguada pueden inferirse condiciones *necesarias* para un entendimiento no coactivo de los individuos entre sí (...). Pero esa perspectiva *sólo* comprende determinaciones formales de la infraestructura comunicativa de las formas de vida y biografías *posibles* – no se extiende a la forma concreta de lo que sería una forma de vida ejemplar o de lo que sería un modelo paradigmático de biografía. Las formas de vida fácticas y las biografías fácticas están siempre insertas en tradiciones que históricamente tienen un carácter único”. HABERMAS, Jürgen: “Réplica a objeciones”; en HABERMAS, Jürgen: *La Teoría de la acción comunicativa: Complementos y estudios previos*; ed. cit., p. 411.

Fueron las experiencias de la primera y la segunda guerra mundial lo que generó un cambio en la mentalidad de la política internacional que llevó a la constitución de una Unión Europea en la que es casi imposible que tales experiencias bélicas al interior de su territorio puedan volver a producirse. Siguiendo por este camino, todavía se podría añadir que los conflictos producidos por las crisis de los Estados-nación y la globalización, terminen por favorecer el proyecto kantiano de un orden cosmopolita<sup>222</sup>. ¿Qué tantas experiencias debe tener un Estado para ser consciente de la necesidad de un orden jurídico internacional descentrado y liberal? De hecho, el problema está en que los conflictos por sí solos no marcan la pauta de la próxima evolución jurídica.

Sin embargo, también está el hecho, ya señalado por Kant, que la transformación de la sociedad en el camino del progreso jurídico es de tal forma que los paulatinos cambios resultan imperceptibles para los ciudadanos comunes, incluso también para aquellos políticos que sólo piensan en la inmediatez de sus actos. Idea con la que se favorece una visión teleológica de la historia más allá de los individuos particulares en general. Sin duda, la labor de los filósofos que participan de la discusión pública, en el marco de relaciones interestatales cada vez más influenciadas por la globalización de todo tipo, puede generar el avance hacia la sociedad cosmopolita<sup>223</sup>. Algo que Habermas definía como la conexión entre tradición y crítica en la cultura política liberal. Pero, quizá no es ocioso apuntar que, a pesar de haber eliminado el determinismo de la filosofía de la historia, tanto la guerra en su carácter funcional, así como, en general, las acciones irreflexivas de los seres históricos que son las personas, contribuyen sin una voluntad clara a la evolución del Derecho. En todo caso, la crítica de Habermas apunta a que dicha evolución tiene varios caminos y que hay que buscar cómo *encaminarla* en la dirección más acertada. Lo que requiere, indudablemente, una reflexión más amplia de los procesos políticos contemporáneos que debe unir la práctica a una teoría muy pensada sobre el Derecho y su papel en la historia.

---

<sup>221</sup> "... a veces incluso despóticos y criminales. El precio es la contradicción evidente". HABERMAS, Jürgen: *Tiempo de transiciones*; ed. cit., p. 160.

<sup>222</sup> "Los nuevos tipos de violencia, que exigen cada vez más frecuente y forzosamente las capacidades organizativas y constructivas de la comunidad internacional para dominar los conflictos, sólo son los síntomas más llamativos de una disolución de la constelación nacional y del tránsito a una constelación postnacional". Ibid., p. 167.

<sup>223</sup> "Tampoco debemos subestimar la influencia, capaz de transformar las conciencias de los debates internacionales que suscita la construcción de nuevas relaciones jurídicas". Ibid., p. 172.

Pero, ¿qué hay de la diversidad cultural que debe ser respetada? ¿No será acaso que algunas de esas diversidades culturales juegan en contra de una construcción internacional del tipo que aquí hablamos? ¿No hay sociedades que cultivan la guerra como un arte, o culturas de competitividad en las que el altruismo es sólo una apariencia vacía, además de culturas machistas o tecnócratas? Sin duda, varias de estas características no pueden ser tolerables en un sistema internacional liberal. Así que Habermas parece pensar que la dinámica del discurso podrá eliminar aquellos elementos indeseables que se terminen por contradecir con el modelo liberal. Para lo cual la implicación de los naturales de cada Estado en la transformación de la valoración moral es fundamental.

Esto último plantea nuevamente el problema de la interrelación entre los gobiernos y los ciudadanos en el marco del progreso hacia el Derecho cosmopolita. ¿Cómo debe ser la dinámica entre ambos para que la Federación de Estados no llegue a ser una República mundial? Pues no es tan simple ampliar el papel de la ciudadanía activa, que existe al interior de un Estado, al ámbito de una sociedad global sin gobierno mundial. Si, por ejemplo, estamos dispuestos a una reducción de los sueldos de los funcionarios públicos, a un aumento de impuestos para las grandes empresas y a un control de los precios del mercado, con el fin de invertir más y beneficiar a los grupos menos favorecidos dentro de un Estado, ¿se estaría igualmente dispuesto a hacer lo mismo para beneficiar a un Estado que no es el propio? De la misma manera, al igual que las cuestiones económicas, aquellas materias relativas al orden político de otros Estados y a la prevención de guerras en otras latitudes requieren una implicación que no sea sólo la ‘artificialidad de la distancia’. Por otra parte, en beneficio de una implicación más solidaria está el proceso mismo de globalización que convierte a todo el mundo en una “involuntaria comunidad de riesgo”<sup>224</sup>, más aún si consideramos la relevancia del problema de las inmigraciones de nuestro tiempo para la construcción de una sociedad y un Derecho cosmopolita. Sin embargo, la involuntariedad de tal situación supone sólo el caldo de cultivo del problema. Presentadas así las cosas, la solución podría proceder de una razón comunicativa providente que, similarmente al planteamiento de Kant, ponga en la pragmática formal lingüísticamente mediada los conceptos *a priori* de lo que debería ocurrir en la marcha de la historia hacia la paz perpetua.

---

<sup>224</sup> HABERMAS: Jürgen: *La constelación posnacional*; Ibid.

En todo caso, también las élites políticas como la ciudadanía deben haber transformado sus valoraciones morales para pensar en un progreso jurídico real. No se puede tratar sólo de un imperio abstracto de la ley positiva, sino también de una implicación moral que no rehuye a la consideración de los beneficios que obtienen todos los implicados que somos todos los pobladores de la tierra. La utilidad de considerar intereses comunes para constituir un orden mundial evitará sin duda el recurrir a una República mundial y motivará a ser más imaginativos a la hora de plantear una política internacional sin gobierno mundial. ¿Cómo sería, en suma, una democracia liberal cosmopolita? Como adelanto podemos decir que debe haber un ordenamiento jurídico establecido institucionalmente que, por ejemplo, establezca sanciones penales para las guerras de agresión y no sólo condenas morales. Lo que lleva al planteamiento ya desarrollado (pero todavía no realizado en la práctica por negativas precisamente de algunas superpotencias) de un Tribunal Penal Internacional con jurisprudencia vinculante. Este modelo refrendado por Habermas<sup>225</sup>, que lleva algunos años de práctica pero que no cuenta con el apoyo de todos los Estados, supone un poder judicial supranacional. Lo que implica también una cesión de soberanía jurídica. Aún así, en casos de crímenes de guerra interna es de esperar que los sistemas jurídicos estatales actúen según sus propias leyes antes de acudir a un tribunal internacional. Este punto es fundamental porque muestra precisamente cómo los ciudadanos activos de un Estado en particular están implicados en el proceso de desarrollo jurídico. Veremos este punto con mayor profundidad más adelante.

Finalmente, el tema central al que nos llevan estas reflexiones es la valoración jurídica y cultural que existe respecto de los ‘derechos humanos’ en un mundo cosmopolita. Como hemos adelantado, el proceso de juridificación internacional supone un sistema liberal de prevención de las guerras conducente a la paz. En este esquema, partiendo de un núcleo moral de ascendencia kantiana, aunque en el marco de una filosofía del lenguaje y no del sujeto, Habermas sostiene que el concepto de los ‘derechos humanos’ debe ser la piedra de toque para un Estado de derecho a gran escala. Sólo a partir de una fundamentación positiva de tales derechos podremos enrumbar a la utopía de grandes dimensiones de la paz kantiana. Lo que podría dejar sin efecto las desavenencias sobre las diferencias culturales que se muestren reticentes al

---

<sup>225</sup> HABERMAS, Jürgen: *Tiempo de transiciones*; ed. cit., p. 37.

modelo presentado. En todo caso, debe quedar claro que el proyecto moderno de Habermas supone una superación tanto del planteamiento del Congreso permanente de los Estados como de la República mundial de Kant aunque se mantenga el espíritu kantiano de la esperanza en la paz perpetua. Queda por ver qué tan efectiva es esa superación en lo que se refiere a una fundamentación política contemporánea y también el plano de la discusión con otros autores como lo veremos en las páginas siguientes.

## CAPÍTULO 4

### APROPIACIÓN DE HABERMAS DEL PROYECTO MODERNO KANTIANO

En el año 1990, Habermas escribía:

“Puede afirmarse que se ha iniciado ya la obsolencia del “Estado de naturaleza” que aún perdura entre Estados belicistas, de cuya supuesta soberanía no queda ya en realidad demasiado. El Estado cosmopolita ya ha dejado de ser un puro fantasma, aún cuando nos encontremos todavía bien lejos de él. El ser ciudadano de un Estado y el ser ciudadano del mundo constituyen un *continuum* cuyos perfiles empiezan ya al menos a dibujarse”<sup>226</sup>.

Estas líneas, a tenor del fin de la guerra fría, expresaban el entusiasmo kantiano del autor de la teoría del discurso, quien pretendía vislumbrar los procesos socio - políticos del futuro próximo casi como una línea clara de progreso jurídico hacia el derecho cosmopolita<sup>227</sup>. Pero, desde una perspectiva realista que rechaza el determinismo, el progreso no puede ser concebido en línea recta. Los sucesos acaecidos en los inicios del siglo XXI obligaron a Habermas a una profundización y replanteamiento del proyecto de la paz perpetua en nuestra actual coyuntura histórica, sin abandonar la idea de que es en el ámbito del Derecho, en su evolución y realización histórica contemporánea, en donde se pueden encontrar las condiciones concretas de posibilidad de establecer dicha paz. Desde esta perspectiva, vamos a desarrollar el último capítulo de esta primera parte de la siguiente manera: En primer lugar, analizaremos el paso del Derecho internacional clásico a una situación de Derecho cosmopolita desde la perspectiva de los derechos humanos porque, como hemos indicado líneas arriba, sólo una proyección internacional de tales derechos permite entender el rumbo de la historia jurídica trazada. Esto incluye, no sólo considerar la validez universalista de los derechos del hombre, sino que, además y en segundo lugar, nos lleva a profundizar en el elemento moral que subyace a la juridificación en el ámbito internacional y sus consecuencias políticas. Ello nos permitirá, finalmente, echar una mirada a las experiencias actuales de la política contemporánea y revisar las propuestas que se puedan tener para continuar el camino de tal juridificación conducente hacia la paz.

---

<sup>226</sup> HABERMAS, Jürgen: “Ciudadanía e identidad nacional”; en HABERMAS, Jürgen: *Facticidad y validez*; ed. cit., p. 643.

<sup>227</sup> Entusiasmo compartido, aunque en otro sentido, por algunos autores como Fukuyama quien declaraba que ya estaba aquí el fin de la historia. Cf.: FUKUYAMA, Francis: *El fin de la historia y el último hombre*; Barcelona, Planeta, 1992.

#### **4.1. Los derechos humanos como elemento de descentramiento (validez universalista)**

En esta primera parte vamos a proceder a una ampliación de la idea de los derechos fundamentales en el Estado de Derecho que vimos en el primer capítulo bajo la perspectiva de una internacionalización universalista. Para ello debemos replantear la independencia complementaria entre Derecho y Moral en el marco de la oposición entre derechos humanos positivos y las convicciones que parten de experiencias elementales. Esta oposición planteará serios problemas, más aún cuando se pretenda elevar el principio de descentramiento a la internacionalización desde una interpretación particular del contenido de los derechos humanos. Finalmente, en esta problemática, veremos cómo la simetría entre las culturas, que se considera una parte necesaria para la juridificación internacional, nos llevará hacia los problemas añadidos del secularismo y del individualismo. Estos últimos se considerarán un obstáculo para unificar criterios y ello supondrá el impedimento principal para la aplicación de tal juridificación como se verá en la segunda sección del presente capítulo.

En principio, debemos reconocer que la idea de los *derechos humanos* parte de la historia conceptual, filosófica y jurídica del mundo occidental. Idea que, como el mismo Habermas señala, procede en última instancia de los valores pre-reflexivos de la tradición judeocristiana que nutre a Europa<sup>228</sup>. Una tradición históricamente secularizada cuya transformación está marcada por los procesos de la Ilustración en general, ya sea de Alemania, de Francia o de Inglaterra. Desde esta perspectiva, la pregunta lógica que surge al paso es: ¿Puede un concepto, tan históricamente ubicado, tener valor para todas las culturas y pueblos? Para nuestro autor, no sólo es posible sino que, aún más, por su propia dinámica reflexiva y crítica, la condición jurídica y política de los derechos humanos puede legítimamente tener pretensiones de universalidad con

---

<sup>228</sup> “El universalismo igualitario, de donde proceden las ideas de libertad y convivencia solidaria, así como las de forma de vida autónoma y emancipación, moral de la conciencia individual, derechos humanos y democracia, es directamente una herencia de la ética judía de la justicia y de la ética cristiana del amor. Inalterada en su substancia, esta herencia ha sido asimilada una y otra vez de manera crítica e interpretada de nuevo. Cualquier otra cosa sería palabrería postmoderna”. HABERMAS, Jürgen: “Un diálogo sobre lo divino y lo humano”; en HABERMAS, Jürgen: *Israel o Atenas*; ed. cit., p. 185.

mayor razón que cualquier religión como la católica<sup>229</sup>. En ese sentido, la idea de los derechos del hombre se presenta paradójicamente con un semblante *jánico*. Por un lado, forma parte, junto con la democracia y otros elementos más de credo político, de lo que Habermas llama ‘el perfil espiritual de Occidente’. Y, por otro lado, este mismo perfil ha sido exportado más allá de las fronteras europeas hacia Estados y naciones que han hecho suyos tales valores occidentales<sup>230</sup>. Dicha proyección universalista no sugiere necesariamente que tal criterio es una simple yuxtaposición alienante como producto de un ejercicio arbitrario de poder y dominio de unos pueblos sobre otros. Sino que hay ‘algo’ en la idea de los ‘derechos humanos’ que puede ser incorporado estructuralmente en la cultura jurídica de sociedades tan aparentemente diferentes, pero que nunca son ni pueden ser absolutamente inconmensurables.

Para poder entender este punto de manera más clara Habermas distingue “entre derechos del hombre fundados moralmente y derechos del hombre de carácter jurídico que han cobrado validez positiva, es decir, que se han vuelto vigentes a través de las Constituciones”<sup>231</sup>. Los primeros son consecuencia de una reflexión de carácter filosófico moral, mientras que los segundos son sentenciados por las diversas Constituciones y leyes vigentes. Esta distinción parte de la necesidad expresada en el capítulo anterior a propósito de la separación del paradigma del sujeto por la vía del paradigma del lenguaje, de desarrollar una fundamentación autónoma del Derecho que sea independiente de la fundamentación moral. La idea es que, aunque ambas se encuentran unidas por el proceso discursivo, el sentido de las leyes positivas de los derechos humanos es que son construidas históricamente de manera que se convierten en una fuerza política que permite crear y mejorar la mismas Constituciones. De hecho, en el marco del republicanismo, tales derechos son la base fundacional de toda

---

<sup>229</sup> “El cristianismo no puede esperar que sus concepciones (...) imbuidas de contenidos éticos, obtengan reconocimiento universal *en el mismo sentido* que puede hacerlo una teoría procedimental del derecho y de la moral en relación con los derechos humanos y los principios del estado de derecho que pretende fundamentar con la ayuda de un concepto de justicia procedimental”. HABERMAS, Jürgen: “Israel o Atenas: ¿A quién le pertenece la razón anamnética? Johann Baptist Metz y la unidad en la pluralidad cultural” en: HABERMAS, Jürgen. : *Fragmentos Filosófico – teológicos: De la impresión sensible a la expresión simbólica*; Madrid, Trotta, 1999, p. 98.

<sup>230</sup> “Dado que (...) la democracia y los derechos humanos, (...) se han difundido por otros continentes, estos logros ya no constituyen un *proprium*. (...) Como perfil espiritual, “Occidente” no sólo abarca a Europa. HABERMAS, Jürgen: “El 15 de febrero o lo que une a los europeos” en: HABERMAS, Jürgen: *El occidente escindido*; ed. cit., p. 49

<sup>231</sup> HABERMAS, Jürgen: “Una conversación sobre cuestiones de teoría política” en HABERMAS, Jürgen: *Más allá del Estado nacional*; Madrid, Trotta, 1997, p. 161. Cf. también: HABERMAS, Jürgen: “La constelación posnacional”; ed. cit., p. 158.

constitución, como en el caso del *Bill of Rights* en el origen de los Estados Unidos de América y, también, en la *Declaración de los Derechos del hombre y del Ciudadano* en la revolución francesa. Las normas morales, en cambio, que pretenden partir de “hechos morales” de carácter universal y ahistórico, no representan por sí solas obligaciones positivas, asumiéndose así la crítica de Hegel a Kant de que la idea de Bien y la conciencia moral fuera de la eticidad sólo conduce a la declamación vacía<sup>232</sup>. Sin embargo, no debemos olvidar que el Derecho, en general, debe poseer un núcleo moral. ¿Cómo entender, entonces, que los derechos humanos, en particular también posean ese núcleo moral y sean igualmente independientes?

Es claro que una aceptación consciente de la ley positiva por parte de las sociedades concretas no depende simplemente de aceptar la necesidad del rol de un Derecho y una práctica jurídica estable en sus estructuras institucionales, sino que también requiere de una aceptación del carácter moral que no se fundamenta en el Derecho mismo. Planteadas así las cosas en el ámbito internacional, antes de imponer una determinada cosmovisión jurídica para todas las naciones (y para que haya un pleno cumplimiento de ella), parece ser necesaria una toma de conciencia del valor moral de los ‘derechos humanos’ que combine los aspectos formales del discurso con las prácticas particulares de cada mundo de la vida socio - cultural en las que se revele la urgencia de un sistema jurídico que convierta los derechos humanos en leyes internacionales.

Esto último nos lleva a preguntarnos por el origen de las convicciones morales que, según Habermas, proceden de experiencias comunes de “vulneración de la integridad y de negación del reconocimiento, es decir, de experiencias muy elementales en el trato humano, que cabe hacer en cualquier familia medianamente normal”<sup>233</sup>. Pero, si esto es así, entonces los mundos de la vida particulares de los que hablamos en el primer capítulo pueden retrotraernos aún más a una especie de *Lebenswelt* común a todo ser humano en cuyas experiencias se estructuran las convicciones morales que servirán de núcleo moral a la internacionalización de los derechos humanos. Por lo tanto, nuestro autor no puede escapar de una idea universalista del ser humano que subyace a la

---

<sup>232</sup> Cf. HEGEL, G. W. F.: *Principios de la filosofía del derecho o Derecho natural y Ciencia política*; Buenos Aires, Editorial sudamericana, 2004, § 150.

concepción de los ‘derechos del hombre’ y que es anterior a (y, en este sentido, es también fuente de), un discurso orientado hacia un acuerdo jurídico. Por supuesto que la acción comunicativa es la única justificación aceptable en el marco del paradigma del lenguaje; pero hay previamente una intuición de base sobre una especie de universalidad pre-reflexiva que afirma la igualdad entre cualquier miembro de la raza humana. Esto debería obligarnos a buscar explicitar ese mundo de la vida estructuralmente común para todos los pueblos, a partir del cual se originan las experiencias elementales que darán lugar a las diversas ideas morales. Pero Habermas parece eludir el debate sobre el sentido de tales “experiencias elementales” pues, como hemos indicado, siempre hay algo en el mundo de la vida que escapa tanto a una racionalidad sistémica, como a la racionalidad discursiva. Así, se reconoce que el origen de la moral misma, expresado en la pregunta ¿por qué debemos ser morales?, no puede ser explicado plenamente por la razón comunicativa. Y, como se ha considerado haber superado la fundamentación de la razón práctica kantiana, se deja la cuestión sin resolver<sup>234</sup>. No porque no exista un problema en el sentido del *Tractatus* de Wittgenstein<sup>235</sup>, sino porque parece irresoluble desde una teoría del discurso que afirma la verdad como consenso.

En esa medida, y como contrapartida, Habermas insiste en el abandono de las fundamentaciones iusnaturalistas de los derechos humanos. La idea de unos derechos innatos anteriores a la sociedad, tal como está expresado en el modelo original de Locke<sup>236</sup> preserva toda la carga del paradigma del sujeto. Paradigma que, bajo la perspectiva de una razón monológica, como hemos visto, haría imposible plantear un consenso universal en torno a los derechos humanos en el plano jurídico internacional<sup>237</sup>. Esto último es una necesidad imperiosa de la filosofía política sobre

---

<sup>233</sup> HABERMAS, Jürgen: “Las hipotecas de la restauración de Adenauer” en HABERMAS, Jürgen: *Más allá del Estado nacional*; ed. cit., p. 109.

<sup>234</sup> “Ciertamente la filosofía puede seguir explicando todavía hoy el punto de vista moral desde el que imparcialmente juzgamos algo como justo e injusto (...) Pero cosa distinta es encontrar una respuesta motivante a la cuestión de por qué hemos de atenernos a nuestras convicciones morales, de por qué hemos de ser morales. En este aspecto podría quizá decirse que es vano querer salvar un sentido incondicionado sin Dios”. HABERMAS, Jürgen: “Sobre la frase de Horkheimer: «Es inútil pretender salvar un sentido incondicionado sin Dios»”; en HABERMAS, Jürgen: *Israel o Atenas*; ed. cit. p. 138.

<sup>235</sup> WITTGENSTEIN, Ludwig: *Tractatus logico-philosophicus*; Alianza Editorial, 1987.

<sup>236</sup> Cf. LOCKE, John: *Segundo tratado sobre el gobierno civil. Un ensayo acerca del verdadero origen, alcance y fin del gobierno civil*; Madrid, alianza, 1990.

<sup>237</sup> “La comprensión de los derechos humanos debe ser liberada del lastre metafísico que implica el supuesto de unos individuos que, con anterioridad a todo proceso de socialización, vienen al mundo con unos derechos innatos”. HABERMAS, Jürgen: *La constelación posnacional*; ed. cit., p. 162.

tales derechos, ya que si éstos son considerados sólo en sentido moral, formarían parte de aquel mundo ético reducido a la conciencia privada que, en un marco de tolerancia de opiniones, no pueden ser considerados como deber universal. Como, para nuestro autor, sólo puede asentarse una obligación efectiva en términos jurídicos, es, además, inútil fundamentar que los derechos humanos existan previamente pues, incluso en la hipótesis contrafáctica de que tal hecho fuese cierto, sólo pueden legitimarse en la práctica los derechos del hombre en la ligazón de las voluntades a un sistema democrático procedimentalista. Demás está decir que también una fundamentación religiosa se considera así, no sólo superflua para el ámbito jurídico, sino, sobre todo, particularista, pues obedece a un campo de diferenciación cultural más que a una universalidad razonablemente aceptable. Característica que la deslegitima en términos de razón comunicativa<sup>238</sup>.

El problema es que, en cualquier caso, la legitimación jurídica de los derechos del hombre, en el marco de una teoría del discurso, parece que sólo puede resultar efectiva a partir de una pragmática comunitaria previa. Lo que nos lleva a una ambigüedad que, de no ser aclarada, vuelve a esta concepción de los derechos humanos poco consistente. Por un lado se nos dice que sólo vale una fundamentación positiva universalista, y, por otro lado, se afirma que el reconocimiento moral, que surge de una práctica comunitaria concreta, es necesario, no sólo para la aplicación de tales derechos, sino también para legitimarse en términos de simetría entre culturas. Y éste es el *quid* de la cuestión en la filosofía política de Habermas. Al fin y al cabo ¿no se sustentaría la legitimidad de un sistema jurídico internacional sobre la base de una convicción moral prácticamente universal? o, para expresarlo de manera más concreta ¿puede haber una fundamentación del Derecho en términos de teoría del discurso, absolutamente independiente de la reflexión moral, en el caso de los derechos humanos para todas las naciones?

Para considerar mejor este asunto, esquematicemos lo dicho hasta el momento como un proceso psicológico- histórico de los derechos del hombre bajo la forma de un progreso gradual. Tenemos así: 1) *experiencias elementales* en el trato humano; 2), las convicciones morales de un pueblo en particular; 3) la idea de los derechos humanos en

---

<sup>238</sup> De ahí la insistencia de Habermas en un *ateísmo metodológico*. Cf. HABERMAS, Jürgen: “Israel o Atenas: ¿A quién le pertenece la razón anamnética? ; Ibid.

sentido moral; 4) El establecimiento de tales derechos en forma jurídica y constitucional en un Estado particular; y 5) La universalización de tales derechos en la juridificación internacional. Para Habermas, como hemos visto, 1 sería un supuesto del mundo de la vida que no se cuestiona, mientras que 2 y 3 serían el resultado de un proceso histórico y psicológico tal como se ha señalado, en el primer capítulo de esta exposición, con el cognitivismo moral de Kohlberg. Así, 3 es una forma elevada e integradora de 2, como ocurre con la secularización de los mandamientos del decálogo bíblico: *No matar* se transforma en “el derecho a la vida”, *no robar* en “el derecho a la propiedad privada”, etc. De esa manera 4 supone convertir en leyes positivas las condiciones *sine qua non* para la convivencia. Lo que históricamente se revela en el decurso político y jurídico de Occidente. Finalmente, para que 5 tenga sentido, se requeriría, no sólo la aceptación de los criterios de la razón comunicativa, sino también procesos históricos semejantes y asimilables al modelo europeo. Desde esta perspectiva, parece que el principal problema no está en 4 sino en que, para que haya 5, los puntos 1, 2 y 3 deberían poder ser compartidos de alguna forma en sentido universal. Una suposición que la misma teoría de la acción comunicativa no puede fundamentar sino que es parte del espíritu kantiano que cifra su esperanza en analogías y discursos que se han vuelto *políticamente correctos*. Pero, para no ser injustos con Habermas, tratemos de ver qué indicios nos encaminan hacia tal suposición.

La idea que tiene nuestro autor es que la concepción de los derechos humanos en el mundo estrictamente occidental es el resultado de las experiencias históricas de pérdida de las que hablábamos en el subcapítulo anterior. Estas experiencias, que permitieron una distancia reflexiva capaz de verse desde la perspectiva de los vencidos, vuelven a esta concepción un elemento de descentramiento. Así se afirma que “la historia europea de la interpretación y realización de los derechos humanos es la historia de un *descentramiento* en nuestra forma de mirar”<sup>239</sup>. En ese sentido, el proceso gradual, que hemos descrito del 1 al 4, llegaría hasta un punto en el que se podría hablar de una conciencia europea del valor de descentramiento de los derechos humanos que permite una universalización sin etnocentrismo (con lo cual, además, se daría idealmente el proceso moral y el jurídico al mismo tiempo).

---

<sup>239</sup> HABERMAS, Jürgen: *La constelación posnacional*; ed. cit., p. 154.

Pero, ¿no habría algo de ingenuidad en Habermas, al creer que hay una idea de descentramiento compartida? Sin duda, así como la existencia de criminales y delincuentes no deslegitima la moral, tampoco la existencia de algunos europeos, incluso políticos, que sean inconscientes sobre los derechos del hombre, no elimina el carácter plausible de una teoría del Derecho. Pero es dudoso que la conciencia en el hombre de a pie sobre el valor de los derechos humanos implique necesariamente el sentido del descentramiento. ¿O se nos está diciendo que es así como deben entenderse tales derechos? (con lo que puede haberse dado una juridificación con núcleo moral que no dependa de la convicción moral de la mayoría). De allí que el principal escollo para que 5 pueda realizarse es que no hay una interpretación ampliamente aceptada de los derechos humanos. Y, por supuesto, no sólo nos referimos a su formalización jurídica sino también a su propio contenido.

En el contacto entre culturas, la interpretación de los derechos humanos todavía está sujeta a modificaciones plausibles en busca de una mayor aceptabilidad pues todavía aparece la sospecha que tales derechos puedan ser una ficción intelectual de una modernidad europea que aún ve al otro en sentido paternalista. No se trata sólo de que el conflicto entre civilizaciones se parezca a las guerras de religión que asolaron Europa y, por lo tanto, la respuesta de ésta última entronizando los derechos humanos se presente como la mejor de las soluciones en la analogía a escala planetaria. Sino que, aún más, Habermas reconoce que los miembros de las culturas árabes, asiáticas o africanas pueden ilustrar a los europeos y americanos acerca de los puntos ciegos (*blindspots*) “de las lecturas peculiarmente selectivas que los europeos hacen de los derechos del hombre”<sup>240</sup>. Se trata así que, desde la perspectiva de las otras culturas, la interpretación sobre los derechos humanos todavía puede ser transformada en una concepción moral y jurídica superior. Pero, para ello, todavía faltan los procesos de simetría deliberativa que los mismos políticos y juristas occidentales, europeos y norteamericanos, no han terminado por materializar a falta de una conciencia moral de descentramiento ampliamente extendida. Dicho valor de descentramiento que tendría la concepción de Habermas de los derechos humanos debe ser, por lo tanto y en principio, un deber moral que antecede a una realidad jurídica.

---

<sup>240</sup> HABERMAS, Jürgen: “Las hipotecas de la restauración de Adenauer”; Ibid.

Por lo tanto, la propuesta de Habermas nos debe retrotraer a una situación de simetría entre culturas antes de poder articular cualquier juridificación internacional en torno a los derechos fundamentales. Así leemos:

“Tengo la convicción de que el entendimiento intercultural tan sólo se puede lograr bajo condiciones de libertades que hayan sido otorgadas de manera simétrica y mediante la adopción de perspectivas que hayan sido introducidas de modo recíproco. *Sólo después* cabe configurar una cultura política que sea sensible a la necesidad de institucionalizar las condiciones adecuadas de comunicación en términos de derechos humanos y fundamentales”<sup>241</sup>.

Lo que significa que, si no hay simetría entre culturas, no podríamos hablar todavía de derechos humanos en sentido universal a menos que se replantee la idea del *auditorio universal* que, además de las críticas a esta idea ya expresadas en el capítulo primero, tiene más visos de ficción intelectual que de una hipótesis esperanzadora. Por esta razón, estaríamos lejos de un Derecho Cosmopolita compartido a partir de la juridificación de los derechos humanos. Un proceso que requeriría una perspectiva ética compartida. Aún así, nuestro autor insiste en que éste no es un problema de fundamentación sino sólo de aplicación. A la manera de Kant, pero en el marco de una razón comunicativa y no de una razón monológica, la fundamentación parece ser formalmente independiente, tanto para la teoría moral como para la concepción jurídica y política. Pero, en el marco de la aplicación, los conceptos de la pragmática trascendental tales como descentramiento o el mismo concepto de derechos humanos revelan una dependencia que, aún más, todavía requieren desarrollo.

Para entender mejor este último debemos dar otro paso en el sentido de la interpretación de tales derechos y pensar en los contenidos concretos o en las listas que se hacen en las Declaraciones internacionales o en los pactos regionales o en el ámbito de la ONU. Centrémonos, para comenzar, en la primera generación de derechos, llamados también derechos fundamentales y que Habermas entendía como las *iguales libertades subjetivas de acción*. Derechos tales como la vida, la integridad, la libertad y la propiedad privada. Hechos jurídicamente legitimados en algunos sistemas de leyes europeos o de los Estados Unidos de América (que forman parte de Occidente, que duda cabe), tales como el aborto, la eutanasia o la pena de muerte, podrían verse como

---

<sup>241</sup> HABERMAS, Jürgen: “La lucha de los poderes de las creencias. Karl Jaspers y el conflicto de las culturas”; en: HABERMAS, Jürgen: *Fragmentos filosófico-teológicos*; ed. cit., p. 53. El subrayado es nuestro.

violatorios del primer derecho en alguna interpretación, así como la castración para los violadores puede ser vista como atentatoria contra el derecho a la integridad física. Y ello sólo fijándonos en el ámbito occidental. Quizá todavía falten los procesos que terminen por abolir, por ejemplo, la pena de muerte, pero en todos los otros casos el disenso gana terreno. Y esto tiene que ver con el derecho a la libertad, cuyos límites deben plantearse a cada momento, no sólo en los tópicos aquí señalados sino también en lo que se refiere a disciplinas tales como la labor periodística o la investigación tecnológica. En este último caso, en particular, la discusión en torno a experimentar con chimpancés, o con células - madre o permitir la clonación (contra la cual el mismo Habermas arremete<sup>242</sup>), son parte del gran abanico que abre un concepto como el de los derechos humanos que requiere una continua reinterpretación en el interior de la misma cultura occidental.

En todo caso, Habermas no niega la legitimidad de la discusión de temas morales sobre los cuales todavía no se ha llegado a un consenso generalizado. Por supuesto que no estamos hablando de la esclavitud ni de la tortura pública que se consideran superadas por la moralidad contemporánea. Por lo cual, cualquier opinión que intentara fundamentar alguna de estas dos prácticas o ambas no podría ser considerada una opinión respetable. Pero no cabe una juridificación de derechos vagos e imprecisos. La letra de la ley debe intentar, si cabe, ser más clara que su espíritu. Y allí los problemas se multiplican. ¿Es posible un consenso internacional sobre el sentido *concreto* de los derechos del hombre? Recordemos que, en los albores de la guerra fría países del orbe socialista estuvieron de acuerdo con afirmar el derecho a la propiedad privada entendiéndola de diferente manera de como la entendían los países del orbe capitalista. Aunque quizás es en este único punto en el que los derechos humanos han encontrado un consenso después de la caída del muro de Berlín y el abandono del marxismo por parte de los partidos europeos de izquierda (la propiedad privada como fuente para la paz ¡Menuda ironía!).

Como podemos ver, entonces, el problema de una interpretación adecuada de los Derechos Humanos todavía sigue siendo un problema a discutir en el mundo occidental. Sin embargo, a pesar de ello, es un término al uso en el que se apoyan reclamos

---

<sup>242</sup> Cf. HABERMAS, Jürgen: *El futuro de la naturaleza humana ¿Hacia una eugenesia liberal?* ; Barcelona, Paidós, 2002.

jurídicos de contenido moral de todo tipo en muchas partes del globo, y no sólo en Europa y los Estados Unidos de América. Algunas décadas de retórica y publicidad han convertido la expresión de ‘derechos humanos’ en un término de carácter *transcultural* para protestar contra hechos tales como el genocidio, la represión, la persecución o los juicios sumarios<sup>243</sup>. Hechos que, en ninguna interpretación razonable, pueden ser moralmente aceptados. Pero, si nos referimos a los derechos de última generación, tales como los derechos económicos, sociales o culturales, que Habermas consideraba sólo relativamente fundados, el disenso es mayor. Para poder enfrentar esta nueva situación, debemos preguntarnos por los elementos de fondo a partir de los cuales surgen las diversas interpretaciones de los derechos humanos en las diferentes culturas o civilizaciones. En principio, para Habermas, no se trata tanto de los derechos (económicos, por ejemplo), como condiciones para un modo de vida en la sociedad del bienestar o de progreso tecnológico. Ya hemos señalado que un rasgo característico de Europa para nuestro autor era una mirada escéptica hacia la técnica y la conciencia de las paradojas del progreso. Sino que se trata de interpretar los derechos humanos en el plano de la justicia en la cultura occidental y entre ésta y las otras culturas. Por ello, para cualquier controversia, se insistirá en el carácter del descentramiento (muy propio de una simetría del discurso) que permitiría plantear y superar cualquier disputa interpretativa.

Tomemos, por ejemplo, las dos cuestiones que nuestro autor considera como claves para las diversas interpretaciones en las otras culturas. Nos referimos a los elementos de secularismo e individualismo<sup>244</sup>, presentes en el germen de los derechos humanos en la modernidad europea. En primer lugar, la separación entre Iglesia y Estado fue considerada una necesidad para superar las guerras de religión en Europa. Lo que desencadenó la libertad de creencias religiosas y de culto. Los diversos grupos religiosos fueron así impelidos a una práctica de descentramiento que los hizo aparecer a los miembros de otras denominaciones de manera simétrica y respetuosa, renunciando

---

<sup>243</sup> “... los derechos humanos (...) constituyen también en Asia, África y Sudamérica el único lenguaje con el que oponentes y víctimas de regímenes asesinos y de guerras civiles levantan su voz contra la violencia, la represión y la persecución, contra la violación de su dignidad humana”. HABERMAS, Jürgen: “Un diálogo sobre lo divino y lo humano”; ed. cit., ps. 190 – 191.

<sup>244</sup> “...desde la perspectiva de otras culturas (...) la controversia gira, sobre todo, en torno al individualismo y el carácter secular de los derechos humanos, los cuales están centrados en el concepto de autonomía”. HABERMAS, Jürgen: *La constelación posnacional*; ed. cit., ps. 156 – 157.

a la imposición violenta de sus verdades de fe<sup>245</sup>. El descentramiento religioso supone así un abandono del fanatismo religioso sin que ello signifique rechazar la verdad de sus propias creencias<sup>246</sup>. Como sabemos, muchas naciones de cultura islámica mantienen, en cambio, la unidad de la religión con la política de manera institucional. En este marco, los derechos de libertad religiosa son ampliamente restringidos y no cabe lugar para un planteamiento claramente secular. Diferente es el caso de varias iglesias en países occidentales que se consideran iglesias oficiales de los Estados sin que eso signifique un sometimiento de los jefes de gobierno a las jerarquías clericales. Profundizaremos sobre esto último más adelante.

En cualquier caso, debemos señalar aquí dos cosas: En primer lugar, el secularismo jurídico y político no entraña necesariamente un ateísmo social. La religión de una cultura puede estar enraizada profundamente en la mayoría de una nación al mismo tiempo que el Estado garantice la libertad de culto (mientras no sean grupos claramente delictivos, claro está). Ello ocurre tanto en los Estados Unidos de América, con un protestantismo profundamente arraigado en las grandes mayorías, así como en las repúblicas latinoamericanas con mayoría católica y plenamente respetuosas de la libertad de creencias. Hay una primera reticencia, entonces, a aceptar este secularismo por confusión con el ateísmo. Confusión que es fruto de una mirada fanática que simplifica las cuestiones. Y el fanatismo, propiamente, no es un rasgo característico de ninguna cultura en particular, sino una tendencia presente en todas que hay que evitar o, cuando menos contener, si se piensa en una convivencia social. Así es como se puede hablar también de un *secularismo fanático*. El hecho es que la imagen de tal secularismo que vacía todo contenido religioso para llenarlo de materialismo consumista es el perfil que muchas veces Occidente presenta ante el mundo. Una apariencia que contrasta de manera negativa con el carácter moral de los derechos

---

<sup>245</sup> "... -a la imposición mediante instrumentos militares, estatales o terroristas -; tienen que reconocer al otro como interlocutor con iguales derechos con total independencia de la *valoración* que merezcan sus tradiciones y formas de vida; tienen que ser reconocidos también como participantes en un discurso en el que, de modo general, cada parte puede aprender de la otra. (...) la superación de una autocomprensión fundamentalista -«del fanatismo que trunca toda comunicación»-". HABERMAS, Jürgen: "La lucha de los poderes de las creencias. Karl Jaspers y el conflicto de las culturas"; Ibid.

<sup>246</sup> "El principio de tolerancia por sí mismo no se dirige contra la autenticidad y la pretensión de verdad de las confesiones y las formas de vida religiosas; solamente pretende hacer posible una justa coexistencia de esas confesiones en la misma comunidad política". HABERMAS, Jürgen: *La constelación posnacional*; ed. cit., p. 164.

humanos que se pretende exportar. Hecho que el mismo Habermas termina por reconocer<sup>247</sup>.

En segundo lugar, pareciera ser que el problema principal es la imposibilidad de aceptar compartir el mismo espacio geográfico con costumbres ajenas a la moral como, por ejemplo, las que la tradición musulmana encarna: (Vgr. *burkas* vs. *bikinis*). Pero, en este caso, ello tendría que ver en gran medida con la condición de la mujer. Para Habermas, como para cualquier defensor de las libertades individuales, sería deseable que tal condición cambiara dentro de la misma religión musulmana<sup>248</sup>. Lo que nos lleva al tema del individualismo, que es visto como una antítesis de los valores sociales del compartir y la responsabilidad pública que todos los Estados esperan de sus ciudadanos. Sobre esta última cuestión hay que decir dos cosas más antes de terminar con este apartado. Primeramente, para Habermas, el individualismo correctamente entendido está incompleto sin cierta chispa de “comunitarismo”<sup>249</sup>. En el mundo jurídico, las personas sólo pueden preservar su identidad si se protegen las tradiciones culturales en las que llegan a ser individuos mediante la socialización. Por lo tanto, se requeriría de un desarrollo de algo así como derechos culturales en tanto derechos humanos para evitar el egoísmo liberal que es un tópico de las críticas que se le hacen a Occidente desde las otras culturas. Además, como veíamos, Habermas cree que la solidaridad es un rasgo característico de Europa. Pero se trataría más de la solidaridad jurídica que de la solidaridad moral. El egoísmo más desarrollado dentro de una sociedad liberal deja que el Estado y sus formas institucionales se encarguen de las asistencias mientras a ellos no les suponga pérdida sino, incluso, beneficios económicos. En esa medida, empresas y corporaciones que consiguen reducciones fiscales por labores sociales no representan altruismo sino puro interés.

Pero, finalmente, para Habermas no hay otra forma de sentenciar derechos culturales y solidaridad, sino sólo mediante los procesos jurídicos que superen el estado

---

<sup>247</sup> “Admitámoslo: Occidente se presenta realmente en una forma que ha perdido su núcleo normativo mientras apenas tenga presente, al hablar de derechos humanos, algo más que la exportación de las libertades de mercado y en su propio territorio se limite a dar libre curso a la división neoconservadora del trabajo entre el fundamentalismo religioso y la secularización *vaciadora*”. HABERMAS, Jürgen: “Fundamentalismo y terror”; en: HABERMAS, Jürgen: *Occidente escindido*; ed. cit. p. 21.

<sup>248</sup> “Si entonces la posición de la mujer en el Islam cambiase emanciparse, ¿qué habría de malo en ello?”. HABERMAS, Jürgen: “Las hipotecas de la restauración de Adenauer”; *Ibid.*

<sup>249</sup> HABERMAS, Jürgen: *La constelación posnacional*; ed. cit., p. 162.

de naturaleza entre Estados. En el fondo, la simetría entre culturas supone, para él, necesariamente un secularismo y un individualismo entendidos dentro una juridificación de las relaciones internacionales. Y ello implica repúblicas y tendencias republicanas que terminen imponiéndose en y sobre las diversas civilizaciones y pueblos. Con lo cual el cuestionamiento se sostiene: ¿no hay una ambigüedad en la propuesta de la juridificación de los derechos humanos si se quiere ser respetuoso de las culturas?

Por lo tanto, debemos pasar a analizar los problemas que plantea tal juridificación internacional para ver si su posible aplicación no significa una contradicción respecto de la tolerancia entre naciones que poseen diversos credos políticos. Sólo así podremos saber si el valor del descentramiento, como fundamento universalista de la teoría del discurso aplicada a las relaciones internacionales, no es sino pura retórica moral.

#### **4.2. La juridificación institucional universal con núcleo moral (los problemas de aplicación).**

La concepción sobre los derechos humanos nos lleva a preguntarnos si tal concepción sirve realmente a la pacificación o, más bien, es una fuente constante de conflicto. Para tener este último punto en claro, vamos a considerar ahora las consecuencias políticas de la juridificación internacional en las transformaciones históricas de fines del siglo XX y principios del siglo XXI. Para ello analizaremos algunos hechos relevantes tales como el ataque de la OTAN a Kosovo y la Guerra del Golfo. Ambos conflictos pueden verse como parte de la ruta kantiana hacia el Derecho cosmopolita o también como parte de un choque de civilizaciones o simplemente guerras al más puro espíritu imperialista. Para evaluar ello, Habermas nos propondrá la visión de un Occidente escindido. Visión que ya hemos criticado previamente y que aquí pretendemos mostrar más aún sus limitaciones en el marco de una proyección hacia el futuro inmediato. Algo que profundizaremos más en la última parte del presente capítulo.

Ahora bien, como hemos indicado, para Habermas, y en el mismo espíritu de Kant, sólo las tendencias republicanas, o más concretamente, sólo los Estados democráticos de derecho en forma y contenido pueden dar validez ilimitada a los

derechos humanos, sea cuales sean sus condiciones locales de realización. En tales Estados, ahora en su comprensión posnacional que entroniza el ‘patriotismo de la constitución’, el fundamento de su convivencia dentro de una federación internacional no puede depender de una tradición cultural en particular, sino sólo de un principio jurídico y moral basado en la idea kantiana del “reino de los fines”. Es decir, la igualdad de derechos entre todas las personas, al margen de la nación o el territorio en el que habiten<sup>250</sup>. Planteadas así las cosas, el derecho cosmopolita no consiste en otra cosa que los derechos humanos sentenciados a escala mundial. Un objetivo que no sólo parece lejos de alcanzarse sino que, también, podemos tener la sospecha de que es improbable que ocurra porque, para imponerse esta concepción en pueblos que no poseen el credo político liberal, la guerra será siempre una tentación que contradiga el espíritu de los fines de la paz que se persigue.

No se trata sólo de afirmar que la guerra siempre existirá, porque en la hipótesis de un sistema internacional, sancionado de manera jurídica y universal, es posible pensar en los conflictos armados como actos policiales. Se trata de dudar que la juridificación universal sea viable porque una organización internacional de este tipo, aislada de tradiciones éticas culturales, parece tan moralmente neutra que siempre puede dejar paso a otras interpretaciones de los derechos humanos que pretendan imponerse por medio de las armas. Una política armada de derechos humanos es el peligro latente. Y pasar a una juridificación con consenso universal concreto, antes de que estas políticas se activen, parece bastante improbable. No olvidemos que la viabilidad de imponer tal juridificación supone un papel para las fuerzas armadas y las alianzas militares que se han convertido, debido a razones de especialidad sistemática, en instrumentos manejables desde un punto de vista de técnicas gerenciales sin papel formalmente deliberativo en la toma de decisiones internacionales. Lo que ha significado, en la evolución de los Estados modernos, el traspaso del poder de los mandos castrenses al gobierno civil. Ahora bien, si no hay un Estado mundial, sino una federación de Estados con tendencias republicanas de diversa magnitud, el peligro de que las guerras futuras sean el fruto de intereses políticos internacionales de hegemonías

---

<sup>250</sup> “Si (...) los ciudadanos del mundo se pudieran organizar a nivel global e, incluso, se procuraran una representación elegida democráticamente, no podrían basar el fundamento normativo de su convivencia en una autocomprensión ético-política tomada de otras tradiciones y orientaciones valorativas, sino que solamente podrían obtener ese fundamento a partir de una autocomprensión jurídico-moral. El modelo

globales justificadas con cualquier interpretación moral de los derechos humanos es cada vez más inminente. Cualquier ejército estará al servicio de esos intereses.

Es precisamente por esa razón por la que Habermas intenta argumentar en torno a la necesidad de implementar cuanto antes los derechos humanos en un sentido jurídico, dejando de lado las valoraciones morales particulares<sup>251</sup>. La urgencia de esta implementación muestra que nuestro autor ya no se ve tan optimista como parecía a principios de los 90. En otras palabras, se nos propone que el Derecho Internacional sancionado por todos los Estados, puede evitar las manipulaciones oportunistas e interesadas. Pero, para ello, todos los Estados deberían reconocer institucionalmente no sólo el espíritu de la declaración de la ONU, sino también la letra de tratados concretos sobre los derechos políticos, civiles, económicos, sociales y culturales. Pero, contrariamente a ello, los pactos regionales de derechos humanos que se han desarrollado en las últimas décadas, se presentan más bien como una muestra de la fragmentación de interpretaciones y difícilmente favorecen una visión universal. Lo que está en cuestión es, finalmente, si el Derecho es el medio adecuado para realizar los fines del mantenimiento de la paz y la implantación a escala mundial de los derechos humanos<sup>252</sup>. Creemos que, en este punto de nuestra exposición, debemos concluir parcialmente que, el Derecho, por sí sólo, no detendrá la guerra. Hoy por hoy, en lo que se refiere a las relaciones interculturales (que son, quiéralo o no Habermas, la condición necesaria de la juridificación internacional), los espacios jurídicos internacionales sólo sirven de marco para “intentos formales de entendimiento” sobre la interpretación de los derechos humanos. Pero, si no hay evidencias concretas de una voluntad política de descentramiento por parte de los Estados occidentales, ¿de qué juridificación podemos hablar?”<sup>253</sup>.

---

normativo para una comunidad que no tiene la posibilidad de exclusión es el universo de las personas morales, el “reino de los fines” de Kant”. Ibid. , p. 140.

<sup>251</sup> “¿... qué diríamos si en un futuro una alianza militar surgida en otra región, pongamos por caso en Asia, se dedicara a practicar una política armada de derechos humanos, pero basada en una interpretación diferente, *la suya*, de lo que son y deben ser el Derecho internacional y la Carta de las Naciones Unidas? (...) Las cosas son diferentes si los derechos humanos entran en juego no sólo como orientación moral de la propia actuación política, sino como derechos que tienen que implementarse en un sentido jurídico”. HABERMAS, Jürgen: “De la política de poder a la sociedad civil mundial” en: HABERMAS, Jürgen: *Tiempo de transiciones*; ed. cit., p. 39.

<sup>252</sup> HABERMAS, Jürgen: “¿Tiene todavía alguna posibilidad la constitucionalización del derecho internacional?” ed. cit. p. 114.

<sup>253</sup> “...la Conferencia sobre Derechos Humanos que la ONU convocó en Viena. (...) tales encuentros formales no son capaces por sí solos de romper la espiral de la formación de estereotipos. La apertura de una mentalidad discurre más bien a través de la liberalización de las relaciones, a través de una descarga

En este sentido, nuestro autor es consciente de que una juridificación institucional universal debe mantener el núcleo moral que la legitime a partir de la idea de descentramiento. Lo que permitiría, además, distinguir la validez universalista de la democracia y los derechos humanos de las pretensiones imperialistas. Para explicar mejor esta idea, debemos profundizar más en el papel jurídico que cumplen actualmente las Naciones Unidas. Se trata, en el plano teórico, de distinguir entre, por un lado, guerras hegemónicas justificadas por la retórica de derechos humanos y que poseen el aval ideológico de una organización internacional, y, por otro lado, guerras lícitas que no suponen fundamentalismo (ni siquiera un fundamentalismo de los derechos humanos mismos<sup>254</sup>), ni imperialismo. Esta distinción fundamentaría, en el plano práctico, los esfuerzos para evitar el primer tipo de guerras aquí señaladas de manera que no se detenga, se retroceda o se cambie el curso que debe llevarnos del Derecho Internacional de Gentes al Derecho Cosmopolita.

Para considerar mejor este asunto veamos algunos sucesos de la política internacional reciente en el marco de la ONU. En primer lugar, tenemos el bombardeo que la OTAN hizo sobre Kosovo a mediados de los 90. Este acto de naturaleza bélica, fue publicitado como una defensa de los derechos humanos de los kosovares que estaban siendo sometidos a una limpieza étnica genocida por parte de los serbios. Sin embargo, el bombardeo no se hizo con el aval de las naciones Unidas sino por una alianza regional que se consideraba vencedora de la guerra fría. Pero, aún en estas condiciones, Habermas define tal bombardeo como una “misión de paz” que significaba, junto con la *Guerra del Golfo*, parte del camino que lleva a un Derecho cosmopolita de una sociedad civil mundial<sup>255</sup>. ¿Cómo puede ser esto posible? Para nuestro autor, el bombardeo estaba justificado porque la OTAN es una alianza de Estados liberales que dan cuenta de los principios de la Declaración de los Derechos Humanos de la ONU como parte de su estructura interna afianzada en sus

---

objetiva de la presión y el temor”. HABERMAS, Jürgen: “Fundamentalismo y terror”; ed. cit., ps. 24 – 25.

<sup>254</sup> “La política de derechos humanos de una organización mundial se convierte en un fundamentalismo de los derechos humanos tan sólo si proporciona a una intervención, que de hecho no es más que una lucha de una parte contra otra, legitimación moral mediante la cobertura de una aparente legitimación jurídica. En tales casos, la organización mundial (o la alianza que actúa en su nombre) comete un “engaño” porque lo que en verdad constituye un enfrentamiento militar entre diferentes partes bélicas se hace pasar por medidas de tipo policial justificadas por leyes y sentencias”. HABERMAS, Jürgen: “La idea kantiana de la paz perpetua. Desde la distancia histórica de 200 años” ed. cit., p. 187

<sup>255</sup> HABERMAS, Jürgen: “De la política de poder a la sociedad civil mundial”; ed. cit., p. 31.

constituciones<sup>256</sup>. Con lo cual, parecería sostenerse la idea de que es el avance de los Estados, en una federación o alianza de tendencias republicanas, lo que impulsa el camino hacia la paz perpetua. Pero esto último aparenta ser más la acción de un bloque etnocentrista que la defensa de un valor de descentramiento. Sin embargo, Habermas añade, como otra razón para inscribir el bombardeo en el proceso hacia el cosmopolitismo, el afirmar que se cumplía el mandato de socorro *erga omnes* (dirigido a todos los Estados), como un elemento constitutivo del derecho internacional consuetudinario en caso de genocidio<sup>257</sup>. Pero esto último justificaría el ataque de la OTAN desde un sistema de Derecho Internacional de Gentes y no como parte de un proceso de juridificación cosmopolita. Además, si esto es así, algunos otros Estados liberales (o los mismos), asociados militarmente, también podrían estar justificados, bajo la presunción de genocidio, de atacar en otros puntos del globo.

En contraposición a la postura de Habermas, el politólogo Huntington ha señalado cómo los musulmanes (que eran el grupo kosovar sometidos a la limpieza étnica) han entendido, más bien, que el bombardeo fue un ataque selectivo que buscaba mantener la supremacía de la civilización occidental sobre la de origen eslavo sin importarles realmente las vidas de la población en general<sup>258</sup>. No fue el mismo caso que la *Guerra del Golfo*, a la que casi todas las naciones, incluidas las islámicas, apoyaron desde el mandato de las Naciones Unidas. Sino que, y a la luz de la invasión posterior a Irak, parece ser más plausible inscribir el bombardeo de Kosovo como parte de un ensayo para el ejercicio de lo que serían nuevas guerras al viejo estilo. ¿Por qué no se intervino también cumpliendo el mandato de socorro *erga omnes* en Ruanda, por ejemplo? No fue precisamente porque era imposible actuar. Ningún recurso retórico puede eliminar la explicación de que fue el desinterés, marcado por un cierto tinte etno - racista, lo que hace ser selectivo en los ataques presentados como “misión de paz”.

---

<sup>256</sup> HABERMAS, Jürgen: “Una entrevista sobre la guerra y la paz” en: HABERMAS, Jürgen: *Occidente escindido*; ed. cit., p. 88.

<sup>257</sup> Ibid.

<sup>258</sup> La percepción musulmana mayoritaria del conflicto incluye: “la incapacidad de Occidente para proporcionar apoyo significativo a los musulmanes bosnios o para condenar las atrocidades croatas del mismo modo que se condenaban las atrocidades serbias”; y el hecho de que “la agresión contra los kuwaitíes que poseen petróleo es enérgicamente repudiada, pero no la agresión contra los bosnios, que no poseen petróleo”. Cf. HUNTINGTON, Samuel P.: *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*; Barcelona, Paidós, 1997, ps. 41 y 218.

Sin duda, lo que más ha ido en contra del proceso que auguraba Habermas es el ataque de Estados Unidos a Irak sin mandato de la ONU y siguiendo parámetros de acción que son claramente deslegitimados, no sólo por una crítica a la ideología imperialista sino también desde la perspectiva de la misma democracia y los derechos humanos que se pretenden salvaguardar o imponer. En este sentido, y con toda firmeza, trataba de mantener Habermas el siguiente principio:

“Ya no hay guerras justas e injustas sino únicamente guerras legales e ilegales, es decir, justificadas o no justificadas por el derecho internacional”.<sup>259</sup>

Un derecho que se ampara en la condena de las Naciones Unidas a toda guerra de agresión. Condena que se entendería como una abolición del clásico derecho a la guerra (*ius ad bellum*), y que marcaba el inicio de la marcha del derecho de gentes al derecho cosmopolita. En la visión de Habermas, como hemos visto a propósito de su interpretación de Kant, este hecho jurídico ya significaba la restricción de la soberanía de los Estados particulares<sup>260</sup>. Por lo tanto, cualquier acción bélica sustentada en una valoración de los derechos de un Estado fuera del ámbito de las instituciones del derecho internacional, como las Naciones Unidas, carece de legalidad. Y aquí es donde, con más claridad, se ve el empeño del autor de la teoría del discurso en separar lo moral de lo jurídico. El núcleo moral de la juridificación internacional de los Derechos humanos no debe ser preeminente respecto de la legislación de tales derechos sancionada por todos los Estados, incluyendo los Estados Unidos de América. Por ello no encontramos en nuestro autor una discusión sobre si la guerra contra Irak es justa o no, porque ésta ya ha quedado sentenciada como ilegal.

Sobre este último punto hay que señalar varias cuestiones. En primer lugar, parece que Habermas se adelanta a los acontecimientos. Para que una norma legal sea al mismo tiempo legítima (posibilidad de mantener el orden y dar leyes justas decía Kant), requiere de aquella conciencia moral mayoritaria de la que hablábamos líneas arriba, además de la capacidad de sanción que, el mismo filósofo alemán reconoce, todavía es limitada cuando no inexistente<sup>261</sup>. Si la juridificación está por hacerse, entonces el valor

---

<sup>259</sup> HABERMAS, Jürgen: “Una entrevista sobre la guerra y la paz”; ed. cit., p. 102.

<sup>260</sup> HABERMAS, Jürgen: “¿Qué significa el derribo del monumento?” en: HABERMAS, Jürgen: *Occidente escindido*; ed. cit., p. 35.

<sup>261</sup> “Ciertamente la ONU no está en condiciones de obligar a los Estados miembros que se desvíen de sus principios a que garanticen a sus ciudadanos un orden democrático y un Estado de derecho. Y la política

de tal legalidad todavía está en entredicho y, por lo tanto, al decir que ya sólo hay guerras legales o ilegales de una manera tan tajante pareciera más un deseo alimentado por una idea ética de proyecciones universalistas. Una vez más, Habermas habla de lo que ‘debe ser’, no de ‘lo que es’. Lo que no significa necesariamente que no ‘pueda ser’ ya que, bajo la lógica kantiana: “si debes, puedes”. En segundo lugar, tampoco está en entredicho el hecho de que algunas guerras sean justas o no, sino que la idea es que ya no *debería* seguirse juzgando las guerras bajo esos parámetros. Finalmente, todavía está presente la sospecha de si los Estados Unidos de América, realmente, se guían por un principio ético o es pura retórica imperialista, con lo que una crítica de las ideologías sería suficiente.

En contra de esto último<sup>262</sup>, Habermas insiste en ver el problema desde la óptica del proceso cosmopolita. Dos son las valoraciones que desde esta perspectiva se hacen. Por un lado se afirma que el gobierno de Bush hijo (con nombre propio), “ha dado carpetazo al proyecto kantiano de una *juridificación* de las relaciones internacionales”<sup>263</sup>. Por lo tanto, son ellos quienes considerarían que el Derecho internacional, tal como está concebido, no sirve para resolver los conflictos entre los Estados. No es que no sirviera, sino que ellos creen que no sirve (lo que se continúa sosteniendo prácticamente en la cárcel de Guantánamo). Por otro lado, y como consecuencia de lo anterior, ellos pretenderían apelar a normas ético - políticas rechazando las normas jurídicas establecidas. Pero parece que hay aquí una contradicción porque fueron los principios ético - políticos de democracia y derechos humanos los que generaron la necesidad de un sistema jurídico. Y, si este sistema es rechazado, en el fondo cabría pensar mas bien que las cuestiones éticas no les interesan lo más mínimo<sup>264</sup>. Por lo tanto, la retórica sobre derechos humanos sería sólo un discurso antifaz que intentaría justificar el ejercicio de poder de una potencia mundial confundiendo las intervenciones humanitarias con imperialismo.

---

de derechos humanos, cuyo seguimiento es sumamente selectivo, está condicionada por las posibilidades reales de actuación”. Ibid.

<sup>262</sup> Pareciera que Habermas se ciega ideológicamente cuando, al comparar la situación en Ruanda y en Kosovo, declara: “tampoco hay lugar para sospechas en plan de crítica ideológica”, cuando lo mínimo que se debería plantear es algún tipo de sospecha. Cf. HABERMAS, Jürgen: “De la política de poder a la sociedad civil mundial”; ed. cit., p. 36.

<sup>263</sup> HABERMAS, Jürgen: “Una entrevista sobre la guerra y la paz”; Ibid.

<sup>264</sup> “...lo uno no puede sustituir a lo otro. La renuncia a los argumentos jurídicos siempre significa ignorar normas generales previamente reconocidas”. Ibid.

En ese sentido, cabe resaltar que Habermas reconoce que, por bien fundamentada que esté normativamente, la idea de una situación jurídica cosmopolita, no es más que “una promesa vacua, e incluso engañosa, si no va acompañada de indicaciones realistas acerca de un contexto de tendencias favorables en el que pueda inscribirse”<sup>265</sup>. Afirmación que, a las luces de la política contemporánea, podría resultar una crítica contundente contra el mismo Habermas si el reordenamiento posterior a la guerra fría termina encaminándose hacia políticas de poder de tipo imperialista o hegemónico, convirtiendo el amplio abanico de declaraciones y tratados internacionales sobre los derechos humanos en una versión *gramatológica* del *flatus vocis* nominalista. Sin embargo, en contra de esta posibilidad, nuestro autor se ampara en una concepción que interpreta la visión europea de los derechos humanos en un sentido predominantemente descentrado, a diferencia de lo que sería la visión del actual gobierno norteamericano<sup>266</sup>.

Esta visión de un *occidente escindido* en el que Europa actuaría como una especie de contrapoder termina por plantear, no solo que todavía hay un debate ideológico que no se ha terminado de zanjar al interior de la misma cultura occidental, sino que, además, aún no se ha determinado qué tendencias marcarán la evolución de los procesos socio - políticos y jurídicos de las próximas décadas. Pero también, como ya hemos indicado al analizar en el capítulo anterior lo que nuestro autor considera las características típicas de Europa, pensar en ella como un Todo parece sesgado si no pensamos en países europeos como Inglaterra o España que apoyaron la invasión a Irak (también al margen de la Naciones Unidas). En cualquier caso, en el marco de un debate de filosofía política, lo que se trata es de plantear si forzar la juridificación internacional de derechos humanos sería un elemento que permitiera propugnar la paz o no será más bien una nueva fuente de conflicto internacional. ¿Se puede conseguir que, lo que parece una fundamentación discursiva jurídicamente formal, se convierta en una obligación real universal, aunque no se cuente todas las partes de Occidente?

---

<sup>265</sup> HABERMAS, Jürgen: ¿Tiene todavía alguna posibilidad la constitucionalización del derecho internacional? ; ed. cit. p. 141.

<sup>266</sup> “... la mayoría de los gobiernos de la Unión Europea ven en la política de derechos humanos más bien un proyecto de sometimiento generalizado de las relaciones internacionales al derecho”; HABERMAS, Jürgen: “De la política de poder a la sociedad civil mundial”; ed. cit., p. 38.

En el marco de esta pregunta retórica, es necesario considerar en particular el elemento de la democracia y los derechos políticos que se consideran típicos valores occidentales. La experiencia de los últimos años también ha mostrado que no siempre el ejercicio electoral ha devenido en una ampliación de los derechos en torno a la libertad de prensa, la libertad de expresión, de reunión o de religión. De esta manera, la promoción de la democracia que ha generado el triunfo de, por ejemplo, islamistas radicales, ha terminado siendo contradictoria respecto de los fines que se buscaba y, por ello mismo, se ha preferido una guía paternalista autoritaria para promover la concepción de derechos humanos como el que se ha propugnado, en general, por los Estados Unidos de América. Y no sólo por el actual gobierno de George W. Bush. En ese sentido, el hecho de que la autodeterminación democrática suponga un conflicto con el vocabulario de los derechos humanos, también incentiva el espíritu imperialista que pretende imponer sus valores políticos a sangre y fuego. Así que tendríamos dos posiciones: una, que ensalza el valor del descentramiento de la perspectiva propia promoviendo un sometimiento al Derecho internacional (y con ello, siendo un poco ingenuo sobre las posibilidades reales de tal actuación), y, por otro lado, la posición norteamericana que defiende que su forma de vida política y cultural es ejemplar para todas las sociedades y promueve un universalismo igualitario desde una particular perspectiva ético - política (con lo cual sus acciones bélicas y diplomáticas resultan más contundentes a la hora de concretar políticas internacionales).

Para Habermas estas últimas acciones de las que hablamos son nefastas y, aunque parezcan más realistas, están más condenadas al fracaso en relación con promover los valores de libertad e igualdad y, por ende, la paz. Desde la perspectiva de la pragmática en la que debe asentarse la simetría discursiva que haría posible la juridificación internacional, sólo la incorporación de tales valores en las diversas culturas “desde sus propios recursos y en una interpretación que conecte convincentemente con las experiencias e intereses locales”<sup>267</sup>, puede promover una convivencia internacional que goce de validez jurídica universal. Pero, entonces, podemos volver a caer en la ambigüedad. Si los valores jurídicos de los derechos humanos no son abstractos ni neutros moralmente hablando, ¿cómo podemos sentenciar

---

<sup>267</sup> HABERMAS, Jürgen: “¿Qué significa el derribo del monumento?”; ed. cit., p. 42.

el Derecho internacional existente si todavía no se ha concretizado tales valores?<sup>268</sup> Quizá debamos decir también de Habermas lo mismo que Adela Cortina nos decía de Kant: no es una hoja de ruta lo que se nos presenta sino una brújula.

Sin embargo, parece que nuestro autor sí plantea acciones concretas para desarrollar la juridificación internacional con núcleo moral. Otro problema es qué tan lejos o tan cerca estemos de implementarla. Por ello, vamos a ver en la última parte de este capítulo las propuestas que se hacen en la actual situación política para ver, finalmente, si encontramos con Habermas las respuestas al deseo de la mayoría de hombres de buena voluntad. A saber: que haya paz en la tierra.

#### **4.3. Propuestas para la praxis política contemporánea (el sistema socio - político global)**

Que la filosofía no es sólo el Búho de Minerva en el ocaso es algo que el mismo Hegel ya reconocía implícitamente al afirmar que la autodeterminación de sí todavía debía desarrollar nuevamente el deber que armonice con su voluntad<sup>269</sup>. Esto significa que desde la filosofía todavía podemos proponer formulas prácticas para contrarrestar las posibilidades de guerra, máxime si pensamos que la teoría discursiva sólo se realiza plenamente si procedemos, como en Kant, a activar conceptos *a - priori* en la historia (la realización del Concepto). En este sentido, la obra de Habermas no puede eludir hacer propuestas para la praxis contemporánea. Propuestas que desarrollaremos en esta parte final del presente capítulo de la siguiente manera: Primero retomaremos la división ya planteada entre la función supranacional de las Naciones unidas y la labor transnacional de los *global players* bajo la distinción de un sistema de protección de los derechos humanos y una política interior mundial. Esto nos llevará a hablar, enseguida, de los pactos regionales para la interrelación de las culturas, del sistema militar internacional y, por supuesto, del régimen jurídico en el sentido de la Convención bélica y los tribunales internacionales. Ello nos mostrará, ya definitivamente, el optimismo

---

<sup>268</sup> Consideremos en ese sentido las expresiones del Primer ministro japonés Kiichi Miyazawa después de los sucesos de la Plaza Tiananmen: “no dejaremos que nociones abstractas de derechos humanos afecten a nuestras relaciones con China”. Cit. por: HUNTINGTON, Samuel: *Ibid.* ; p. 231.

<sup>269</sup> HEGEL, G. W. F.: *Ibid.* §138. La misma idea queda clara cuando, en la publicación de las Cartas de *Jean-Jacques Cart*, Hegel suscribe la amenaza revolucionaria con la frase: “los que permanezcan sordos sufrirán los duros golpes del destino”; o, como parafrasea D’Hondt: “esto es lo que os espera si no

jurídico de Habermas que encontraría su culmen en el planteamiento original de un Parlamento Mundial. En este marco, los problemas se multiplicarán, máxime si se añade el papel que deben cumplir las ONGs internacionales y los espacios de opinión pública que no parecen satisfacer, en la práctica, las expectativas puestas en ellas.

Ahora bien, como hemos visto, desde la perspectiva de un occidente escindido, la política europea estaría encaminada, en la interpretación de Habermas, a poner en práctica un modelo que se asemeje a la propuesta del autor de la teoría del discurso. Sin embargo, es posible también que nuevos jefes de gobierno de la misma Europa transformen sus objetivos internacionales, no desde la óptica de la hegemonía global (como parece ser el modelo norteamericano), sino en el marco de desarrollar políticas identitarias que los posicionen en el ámbito mundial con voz propia diferenciadas y, por ende, no necesariamente proclives a un descentramiento universal<sup>270</sup>. El temor de que ello ocurra es reconocido por nuestro mismo autor debido a las diversas posturas neo-conservadoras desarrolladas en Alemania a raíz de la unificación. Pero, antes de ver estas otras posturas (lo que haremos en los siguientes capítulos), vamos a echar una hojeada a las políticas que podrían evitar esa “desviación” del espíritu “europeo” (como lo entiende nuestro autor), todavía en el marco de una acción decidida a partir de las instituciones de derecho internacional actualmente existentes.

En primer lugar, como hemos visto, el punto de vista de Habermas no se quedaba en un simple planteamiento de algún modelo de federación de Estados. Para poner en práctica una verdadera juridificación de los derechos humanos se requiere más que una reforma de la actual ONU (aunque también). Como se ha señalado, a propósito de hablar de los *global players*, se requiere de una estructura de organización internacional que deje claramente establecida la distinción entre la labor de un sistema de protección de la seguridad mundial y los derechos humanos y las labores de lo que se llama *una política interior mundial*: a saber, los problemas ecológicos y económicos. Pero no es lo único. La idea es que haya un entramado complejo, pero sólido, que

---

proceden rápidamente a las reformas necesarias”. Cf. D’HONDT, Jacques: *Hegel*; Barcelona, Tusquets, 2002, p. 142.

<sup>270</sup> “Si el proyecto federalista se limitase a perseguir el objetivo de poner en acción un nuevo *global player*, de magnitud comparable a la de los Estados Unidos, no dejaría de ser un proyecto particularista, y se limitaría a añadir a la “fortaleza europea”, que sólo deja entrar a los asilados políticos, una dimensión ulterior de carácter económico”. HABERMAS, Jürgen: “Euroescepticismo, Europa de los mercados o

dificulte cualquier acción de una superpotencia a erigirse en decididor unipolar de los conflictos internacionales. La ONU, como tal, depende de gobiernos que persiguen intereses nacionales y, para que tengamos un orden internacional estable, se requiere superar dicha dependencia. Para ello, y para evitar recurrir a la idea de una República mundial, se propone que miremos al modelo de la Unión Europea como ejemplo para las diversas regiones del globo<sup>271</sup>. En ese sentido, no hay que olvidar que el acuerdo cultural expreso de dicha Unión, que incluye el credo político liberal, nos induce a la certeza de que las experiencias de las dos grandes guerras del siglo XX nunca volverán a repetirse en el sentido de un enfrentamiento bélico entre los países que conforman la Unión. Por supuesto que no se trata de hablar de una gran “nación europea”<sup>272</sup>. Y no sólo porque se trate de Estados posnacionales con patriotas de la constitución, pues es posible pensar en Estados que no sean multiculturales (aunque la mayoría de los países europeos lo sean), asociándose. Sino porque sería artificial querer fundir diversas identidades culturales en una sola.

Por lo tanto, a partir de este modelo, se puede pensar que un elemento que limitaría igualmente los conflictos en el resto del mundo es que la misma Unión Europea promueva *diplomáticamente* pactos regionales en todo el globo. Lo que también permitiría desarrollar la política interior mundial sin un dominio prepotente de algún *global player*<sup>273</sup>. Pero esto también puede ser una espada de doble filo: Por un lado, las diferentes asociaciones regionales no europeas tales como la Unión Africana o la Organización de la Conferencia Islámica, pueden desarrollarse hasta el punto en el que, alimentados por un mismo espíritu cultural de hermandad o de credo político, puedan controlar los conflictos bélicos al interior de sus propias regiones. Pero es

---

Europa de los ciudadanos (del mundo)”; en HABERMAS, Jürgen: *Tiempo de transiciones*; ed. cit., p. 109.

<sup>271</sup> “La ONU se ve perjudicada sobre todo por su dependencia de gobiernos que, por su parte, no sólo persiguen intereses nacionales, sino que dependen de la aprobación de la esfera pública de cada nación (...) Por afortunada que fuese una reforma de la ONU, no serviría de nada si los Estados nacionales de las diversas partes del mundo no se unen formando regímenes continentales, según el modelo de la Unión Europea. Hoy este proceso apenas se encuentra en un modesto estado incipiente. Aquí, y no en la reforma de la ONU, reside el elemento propiamente utópico de una situación cosmopolita”. HABERMAS, Jürgen: “Una entrevista sobre la guerra y la paz”; ed. cit. ps. 107 – 108.

<sup>272</sup> “No es posible ni deseable nivelar las identidades nacionales de los estados miembros para llegar a la fusión de una “Nación Europea”; HABERMAS, Jürgen: *La constelación posnacional*; ed. cit., p. 130.

<sup>273</sup> Y también evitando la factura de un Estado Mundial. Así leemos: “Los *cosmopolitas* (...) contemplan un Estado federal de Europa como punto de partida para el desarrollo de una red transnacional de regímenes que, hasta cierto punto, podrían ser capaces de hacer política interior mundial incluso sin un gobierno mundial”. Cf. “Euroescepticismo, Europa de los mercados o Europa de los ciudadanos (del mundo)”; ed. cit., p. 106.

posible pensar además, por otro lado, que la unidad de estos grupos se forje en la oposición a enemigos comunes planteando una dinámica internacional de enfrentamiento entre grandes bloques. Sin embargo, es necesario también notar aquí que, si la unidad se basa sólo en este último criterio, su solidez dejará mucho que desear. No es el modelo del que hablamos.

Para una verdadera unión regional se requieren objetivos económicos comunes de desarrollo (lo que incluye, probablemente, una unión comercial y hasta una moneda regional), que permitan, a partir del abandono de los intereses de los Estados-nación, pensar de manera descentrada en un orden global de entrelazamiento jurídico mundial. En otras palabras, se requeriría la comprensión de los derechos humanos en el interior de las propias estructuras regionales antes de pasar éstas a relacionarse con otras culturas. Un proceso para el cual las políticas proteccionistas en materia económica de los países occidentales industrializados no favorecen. Habermas no debería olvidar que la Unión Europea está forjada también en el yunque de la sociedad del bienestar. Y si algo así como una liga pan-asiática puede conseguir eso sin ayuda, entonces el orgullo de aquella cultura también puede motivar sentimientos revanchistas.

Por otra parte, para que una institución como las Naciones Unidas pueda ser efectiva en la labor de protección de la seguridad nacional y los derechos humanos es necesario que tengan su propio ejército con capacidad de disuasión –y no sólo a la manera actual de los cascos azules–. Acciones como las del bombardeo en Kosovo por parte de la OTAN, al que hacíamos mención líneas arriba, no pueden considerarse más que parte de un proceso y, por lo tanto, no deben constituirse en la norma<sup>274</sup> ya que, además, como también hemos indicado, se corre el peligro manifiesto de ser visto como una imposición etnocentrista. La idea es que, al delegar intervenciones armadas a potencias o alianzas coyunturales, es más factible pensar que éstas tomen “en préstamo la legitimación de la ONU para lo que en realidad son sus *propias* guerras”<sup>275</sup>. Esto último sólo se puede evitar con una milicia propia capaz de intimidar a los Estados que violasen sistemáticamente los derechos humanos y que tengan que intervenir como fuerza policial independiente. Sin embargo, hay aquí un problema al que hemos aludido sólo de manera tangencial líneas arriba. Si hemos dicho que no debe haber una

---

<sup>274</sup> HABERMAS, Jürgen: “De la política de poder a la sociedad civil mundial”; ed. cit., p. 41.

<sup>275</sup> HABERMAS, Jürgen: “Una conversación sobre cuestiones de teoría política”; ed. cit., ps. 161 – 162

república mundial sino una federación de Estados, ¿cómo conseguir un ejército al servicio de tal organización que sea independiente de estos mismos Estados? Sin duda, como creemos haber dejado en claro, el proceso de sistematización gerencial de las milicias puede hacer que sirvan a cualquier causa. Pero el mandato de actuar bélicamente requiere un poder unificado. Una policía mundial sin Estado mundial podría terminar en manos de cualquiera. Por ello, cada vez nos parece más evidente que sólo un equilibrio de potencias puede ser más efectivo para evitar la aventura irracional de un señor global de la guerra o de un genocida.

Sin embargo, contra esto último Habermas piensa que se puede evitar la manipulación del ejército mundial si se llega a estabilizar un régimen jurídico militar que supere el actual modelo de las convenciones de Ginebra sobre la guerra. Esta transformación de la actual convención bélica es necesaria debido al carácter policial que tendrían las ofensivas militares bajo la forma de intervenciones humanitarias. Si, precisamente, la idea es actuar en beneficio de los inocentes cuyos derechos fundamentales han sido violados, entonces se requiere una reglamentación más minuciosa que los proteja<sup>276</sup>. En ese sentido, el sueño del desarrollo de armas tecnológicamente sofisticadas que sean más precisas y que, por ello mismo, eviten los llamados “daños colaterales”, forma parte de esta transformación de las nuevas reglas del combate<sup>277</sup>. Se mantiene así la premisa de que se debe ser lo más humanitario posible en una guerra que se establezca jurídicamente lícita (aunque todavía siga siendo paradójica la concepción de una guerra con humanidad).

Como vemos, entonces, Habermas todavía sigue pensando en que el progreso jurídico es la clave para la paz. Pero el desarrollo de las convenciones de la guerra carece de sentido si, además no hay la capacidad de sancionar a quienes las violen. Pero ello también se pretende controlar, en el marco de un sistema jurídico internacional, con un sistema de tribunales que tengan presencia en todo el globo. Dicho en otras palabras,

---

<sup>276</sup> “También necesitamos la transformación del *ius in bello* en un derecho de intervención que debería parecerse mucho más a los ordenamientos policiales intraestatales que a la Convención de la Haya sobre la guerra terrestre, cuyo diseño sigue aún el modelo de las *acciones bélicas*, y no el de las formas civiles de criminalidad y ejecución de las penas”. HABERMAS, Jürgen: “Una entrevista sobre la guerra y la paz”; ed. cit., p. 100.

<sup>277</sup> “El desarrollo de la tecnología militar podría favorecer excepcionalmente la transformación de las guerras en medidas policiales, mediante el desarrollo de las llamadas armas de precisión”; HABERMAS, Jürgen: ¿Tiene todavía alguna posibilidad la constitucionalización del derecho internacional? ; ed. cit. ps. 168 – 169.

se trata de seguir la analogía respecto de un Estado constituyendo un poder Judicial independiente. Algo que, supuestamente, ya está puesto en marcha con el Tribunal Penal Internacional. Sin embargo, en este sentido, también el hecho de que los Estados Unidos de América encabecen la lista de los países que no se han suscrito a este régimen jurídico, dice mucho, no de lo lejos que se está en alcanzar la universalidad del sistema jurídico que se ansía, sino de la inaplicabilidad de un modelo de tal factura para cualquier potencia que se considere intocable por ser la responsable unipolar de la policía mundial. Lo que, a la larga, redundará en la percepción de que las leyes internacionales sólo son retóricas jurídicas que, a los únicos a los que convencen son a los abogados y a los pacifistas ingenuos

Pero, al margen de esto último, la analogía del sistema mundial con un Estado moderno en particular tiende más hacia un modelo de Estado de gran formato, que es lo que Habermas trataría de evitar. Por consiguiente, es preferible pensar que, en el interior de cualquier nación sea posible juzgar a criminales de guerra o violadores de derechos humanos de otros países como intento hacerse en el caso de Pinochet en España. En concreto, de lo que se trata es de satisfacer la necesidad de cualquier ciudadano de defenderse de su propio gobierno si en su país no están dadas todavía las condiciones jurídicas para una sanción efectiva contra los que cometen tales violaciones. En esto consiste el derecho de aquellos que deben ser considerados *ciudadanos del mundo*. En todo caso, un Tribunal Penal Internacional debería servir exclusivamente para sancionar crímenes de guerra de conflictos bélicos internacionales. A menos que se trate de países culturalmente partidos con dos o más civilizaciones en lucha (como fue en el caso de la escisión de la antigua Yugoslavia), las guerras civiles requieren procesos de superación de sus conflictos bélicos que sólo pueden llevarse a cabo con el esfuerzo de las prácticas institucionalizadas de sus propios ciudadanos. La imposición de tribunales extranjeros, si no cuenta con el aval de todos los lados en conflicto, puede suscitar mayor belicosidad y resentimiento. Por lo tanto, creemos que se requiere mucha más prudencia política que aferrarse ciegamente a un sistema positivista de códigos internacionales.

Finalmente, un último elemento que ayudaría también a evitar, según Habermas, tanto la posibilidad de una guerra de agresión como la manipulación de un ejército mundial, sería la institucionalización de un parlamento universal, no de Estados, sino de

ciudadanos<sup>278</sup>. Aquí, sin duda, la utopía de Habermas se volvió más y más idealista. La idea era que, así como el poder legislativo sirve para una fiscalización del poder ejecutivo en los Estados modernos, de la misma forma un sistema parlamentario mundial podría contener las acciones de los líderes que tienen capacidad de decisión bélica dentro de la ONU. Una analogía que resulta no del todo adecuada porque es dudoso que tal fiscalización pueda darse debido a la poca factibilidad de que haya ciudadanos de una patria universal independientes de sus propias perspectivas culturales o de sus compromisos con los Estados particulares de los que provienen, como puede verse en los parlamentos regionales. Pero este sería el culmen de la teoría de Habermas. La puesta en práctica de la deliberación discursiva a gran escala o, lo que es lo mismo, la sala de seminarios de una facultad de filosofía alemana convertida en la decididora de los sucesos del mundo. Se mantiene así, no sólo el espíritu kantiano de unidad universal tendiente a la paz, sino, incluso, el inconfesado sueño de todos los que hemos participado de tertulias de café en las que solucionábamos todos los problemas del mundo.

Por lo tanto, en último término, parece ser que la baza del propugnador de la razón comunicativa es la apelación a una sociedad liberal global institucionalizada que desarrolle una solidaridad a escala mundial, aunque ello tenga todavía sus aristas poco claras pues, como hemos visto, la solidaridad en la sociedad liberal es más jurídica que moral. El problema es que, por un lado, se nos dice que la estructura de la juridificación cosmopolita favorece el impulso de la solidaridad, que es la base moral, no sólo para la intervención policial humanitaria sino, incluso, para evitar la guerra en beneficio de la paz universal. Pero, por otro lado, el origen de tal solidaridad no se encuentra en dicha juridificación sino en cierta indignación moral unánime ante las violaciones de los derechos humanos. Esto significa dos cosas: en primer lugar se confirma que la simple prohibición de las guerras de agresión, aún cuando haya capacidad de disuasión, es incompleta si no se tiene el aval moral de una ciudadanía universal institucionalizada<sup>279</sup>. Pero, en segundo lugar, se mantiene la visión idealista de una base social unánime y

---

<sup>278</sup> "... lo que sí hace falta es (...) completar la Asamblea General de representantes de los Gobiernos con un "segundo nivel" que responda a una representación de los ciudadanos del mundo". HABERMAS, Jürgen: "De la política de poder a la sociedad civil mundial"; ed. cit., p. 37.

<sup>279</sup> "La solidaridad entre los ciudadanos de una comunidad política, por grande y heterogénea que sea su composición, no puede crearse *únicamente* a través de las fuertes obligaciones negativas de una moral deontológico universalista (en el caso de la ONU, a través de la prohibición de las guerras de agresión y

resistente que reacciona ante los crímenes sistemáticos suscitando la atención y la acción enérgica para detenerlos.

Al fin y al cabo, el entrelazamiento de esta base social mundial surgiría de un sistema simétrico de comunicación mundial que se desarrollaría con ayuda de los medios de comunicación masiva. La esperanza en que dichos medios favorezcan tal entrelazamiento se sustenta, sin duda, en el valor de las libertades de prensa, opinión y expresión<sup>280</sup>. Pero la dialéctica de esta libertad con los consorcios y empresas de telecomunicaciones dominantes aún está en proceso. ¿Puede la propagación de una práctica discursiva a todo nivel liberar al individuo de un sistema de *mass media* que busca controlar los pensamientos para beneficio de los grupos de poder? Es una pregunta para la cual sospechamos que debe haber una respuesta negativa. Sin embargo en el idealismo de Habermas se sentencia:

“Ya hoy podemos *observar in status nascendi* las estructuras comunicativas de una esfera pública mundial que resulta imprescindible para la formación de esta solidaridad”<sup>281</sup>

En ese sentido, se entiende que el proceso de institucionalización de esta sociedad de ciudadanos solidarios del mundo ya se encontraría en estado de desarrollo en las organizaciones no gubernamentales globales (ONG) tales como *Amnesty International* o *Human Rights Watch*. Organizaciones que, por el momento, tienen facultades consultivas aunque no decididoras en los espacios de derecho público de escala mundial como la Asamblea de la ONU. Incluso, algunas de estas ONGs están obligadas a informar a los parlamentos nacionales. Aún así, el peso moral de tales instituciones sólo llega a tener efecto por el trabajo publicitario de los diversos *lobbys* que presionan en los distintos Estados para que actúen con mayor voluntad política. En otras palabras, parece que la actividad discursiva, que debe permitir la toma de decisiones de justicia simétrica entre las naciones y para que se respeten los derechos humanos y no se atente contra la seguridad internacional, siempre será cosa de unos cuantos. Sin duda sería impracticable si fuera de otra manera. Pero, ¿son sus acciones el resultado de una indignación mayoritaria o actúan independientemente con sus

---

de las violaciones masivas de derechos humanos)” HABERMAS, Jürgen: “¿Es necesaria la formación de una identidad europea? ¿Y es posible?”; ed. cit., p. 83.

<sup>280</sup> Cf.: HABERMAS, Jürgen: *Historia y crítica de la opinión pública*; Barcelona, Gustavo Gili, 1986.

particulares hojas de ruta ejecutando estrategias de convencimiento a todo nivel? No podemos renunciar a la sospecha en este punto de que las ONGs a veces monopolizan la sociedad civil llenando el *Offentlichkeit* con sus propias agendas políticas.

Por lo tanto, nuevamente debemos preguntarnos: ¿cuál es el límite entre el idealismo y la ingenuidad? La última cuestión suscita además la duda de que la indignación ante el genocidio pueda ser realmente compartida sea cual sea la cultura de la que se provenga. Paradójicamente, Habermas insiste en que es así al mismo tiempo que reconoce que las atrocidades cometidas en Ruanda, a las que hemos hecho mención líneas arriba, no han despertado la misma atención que en otras partes del globo<sup>282</sup>. La indiferencia, a menos que una bomba reviente en nuestras manos, el acostumbrarse a actos de violencia al otro lado del globo y, sobre todo, el resentimiento que alimenta la complacencia ante la limpieza étnica de quienes, antaño, también las cometieron, son más cercanas a la realidad que la solidaridad manifiesta de unos cuantos. En este caso, también, es más factible el control de la seguridad mundial y los derechos fundamentales si organizaciones regionales unidas por vínculos culturales se hacen cargo cada una de ellas de sus propias zonas territoriales. En Europa es de esperar que no habrá más guerras gracias a la Unión Europea. Por lo tanto, también es de esperar que el desarrollo comercial permita que, por ejemplo en Latinoamérica, tampoco haya más conflictos bélicos. No por una intromisión de los Estados Unidos de América ni de la Unión Europea sino porque los mismos países latinoamericanos deberán aprender a organizarse por sí mismos, comercial y jurídicamente hablando, con la independencia cultural que todas las demás regiones deben respetar.

Para terminar esta primera parte podemos decir que no se trata sólo de que sea una cuestión de tiempo el corroborar que el modelo político - jurídico internacional de Habermas llegue a realizarse. Sino que se trata, más bien, de analizar si la aplicación política de la teoría discursiva lleva necesariamente hacia la sociedad cosmopolita de cuño kantiano que conduzca efectivamente a la paz. ¿No es posible pensar acaso que el mantenimiento de la simetría discursiva, respetando las implicaciones culturales privadas del mundo de la vida para cada caso, lleve en mejor medida el camino hacia la

---

<sup>281</sup> HABERMAS, Jürgen: “¿Es necesaria la formación de una identidad europea? ¿Y es posible?”; ed. cit. p. 82.

<sup>282</sup> HABERMAS, Jürgen: “¿El núcleo europeo como contrapoder? Aclaraciones”; ed. cit. p. 61.

tan ansiada paz por la vía de un orden de contrapoder de grandes bloques regionales? En esta última parte hemos dado algunas pistas para esta conclusión. Sin embargo, todavía debemos contraponer sistemáticamente la postura de Habermas con algunos autores cuyas obras sugieren esta otra variante para tener la idea más clara. Autores como Michael Walzer y Carl Schmitt cuyas obras, en diálogo con el autor de la teoría de la acción comunicativa, pasaremos a revisar en la segunda parte de esta exposición.

**SEGUNDA PARTE**

**ANTÍTESIS Y SÍNTESIS DE UNA FILOSOFÍA EN TIEMPOS DE GUERRA**

## CAPÍTULO 5

### EL COMUNITARISMO DE WALZER

A lo largo de los últimos años, las reflexiones sobre la guerra del filósofo norteamericano Michael Walzer se han vuelto un referente necesario para poder comprender los conflictos bélicos contemporáneos desde que en 1977 publicara su ya ahora famosa obra: *Guerras justas e injustas*<sup>283</sup>. Sin embargo, de la misma forma en que hemos podido entender las ideas de Habermas sobre la guerra y la paz a partir de su concepción kantiana, cimentada en la teoría del discurso, debemos también tratar de comprender la postura filosófica de Michael Walzer sobre este mismo tema a partir de las ideas comunitaristas presentes (aunque sea de manera implícita), en su teoría de la justicia distributiva y la igualdad compleja. Esta teoría está ampliamente desarrollada en el libro: *Las esferas de la justicia*<sup>284</sup>, como parte de una serie de críticas a la concepción liberal postulada fundamentalmente por John Rawls<sup>285</sup>. Aun cuando este último texto sea posterior en fecha de publicación respecto de la primera obra aquí mencionada<sup>286</sup>, ambos libros deben ser entendidos como parte de una comprensión general de la justicia tanto *dentro* como *entre* los Estados de derecho de nuestro tiempo. Requerimos entonces de una visión panorámica de los tópicos señalados para llegar a profundizar en las aportaciones de nuestro presente autor en un diálogo con la propuesta ya explicada de Habermas.

Con esta finalidad vamos a dividir la exposición del actual capítulo de la siguiente manera: en primer lugar, procederemos a una presentación de los presupuestos comunitaristas en los que se basa la teoría distributiva de la justicia que Walzer sostiene desde una perspectiva muy particular de igualitarismo. En segundo lugar, veremos cómo las premisas de dicha teoría pueden ser extendidas para comprender las relaciones internacionales desde el criterio universalizable de la tolerancia. Lo que nos llevará, finalmente, a interpretar la teoría de la guerra justa desde una perspectiva moral más allá de una mera dependencia al formalismo jurídico de la convención bélica. Esto nos permitirá, ya en el siguiente capítulo, poder contraponer las ideas de Habermas y

---

<sup>283</sup> WALZER, Michael: *Guerras justas e injustas. Un razonamiento moral con ejemplos históricos*; Barcelona, Paidós, 2001.

<sup>284</sup> WALZER, Michael: *Las esferas de la justicia. Una defensa del pluralismo y la igualdad*; México, Fondo de Cultura Económica, 1993.

<sup>285</sup> Cf. RAWLS, John: *Teoría de la justicia*; Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1993.

Walzer en lo que se refiere tanto a sus concepciones de la guerra como a sus modelos de organización internacional.

### **5.1. La igualdad compleja en el Estado, la comunidad y la sociedad civil**

En esta primera parte vamos a comenzar por desarrollar algunas ideas comunes que comparten Walzer con otros autores comunitaristas, en especial, la crítica al modelo liberal de Rawls, de tal forma que ello nos conduzca, también, a una crítica del universalismo de Habermas. Frente a estas últimas concepciones, veremos la postura propia del autor de *Las esferas de la justicia* y que consiste en un punto de vista que él denomina “Igualdad compleja” y que consiste en distinguir esferas distributivas de bienes. Ello nos llevará a desmenuzar lo que sería el rol del Estado en esta visión que, para un autor comunitarista como Kymlicka por ejemplo, puede ser presentado como parte de un pensamiento liberal. Sin embargo, veremos al final que sí hay diferencias entre esta concepción y la visión del Estado de Derecho desde la teoría del discurso.

Para comenzar, hay que decir que, a diferencia de los otros nombres asociados al comunitarismo como Michael Sandel, Alasdair MacIntyre o Charles Taylor, nuestro actual autor no desarrolla propiamente una crítica a la concepción atomista de la persona presente en el liberalismo ni le interesa hurgar en las fuentes históricas de dicha concepción en la cultura occidental<sup>287</sup>. Sin embargo, como veremos, su postura involucra la comunidad como la base de la reflexión sobre la justicia y así puede ser relacionado con las concepciones comunitaristas sobre los bienes y su relación con la idea de lo justo<sup>288</sup>. En general, los autores aquí mencionados señalan cómo en la teoría liberal, al entender la justicia sólo en el sentido de imparcialidad distributiva del

---

<sup>286</sup> *Las esferas de la justicia* data de 1983.

<sup>287</sup> Cf. para ello entre otros textos: SANDEL, Michael: *El liberalismo y los límites de la justicia*; Barcelona, Gedisa, 2000; MACINTYRE, Alasdair: *Tras la virtud*; Barcelona, Crítica, 1987; y TAYLOR, Charles: *Fuentes del Yo*; Barcelona, Paidós, 1996.

<sup>288</sup> Cf. MULHALL, Stephen & SWIFT, Adam: *Liberals & Communitarians*; Massachusetts, Blackwell, 1992, p. 129. Aunque el término *comunitarista* es considerado con reservas por parte del propio Walzer: “A menudo he pensado que el comunitarismo (...) adopta posturas que, en lo referente a los temas sociales más importantes, son casi imposibles de distinguir de las que defiende el liberalismo de izquierdas”. CARLEHEDEN, Mikael & GABRIËLS, René: “Entrevista con Michael Walzer”; en WALZER, Michael: *Guerra, política y moral*; Barcelona, Paidós, 2001, p. 4.

Estado<sup>289</sup>, la mantienen a un nivel puramente procedimental. De esta manera, su relevancia en la sociedad queda reducida dada la condición de neutralidad del Estado de Derecho frente a las diversas ideas de bien presentes en las comunidades particulares.

A este respecto podemos decir que tal concepción de justicia, como la desarrollada por Rawls, falla, en primer lugar, debido a que se ha equiparado en el principio distributivo tanto los bienes internos (como la libertad), junto con los bienes externos (como la riqueza), tal y como se presentan los diversos productos en un mismo mercado. No en vano llega a sugerir este último autor que el sistema del mercado es el “esquema ideal” para la concepción de la justicia<sup>290</sup>. Y ello termina mostrándola como un simple reflejo del alcance omniabarcador de la economía de mercado. Con lo cual se recae en la colonización del mundo de la vida por la racionalidad sistémica del dinero que denunciara Habermas. En este sentido, lo primero que intentará Walzer es desarrollar un principio distributivo que, por un lado, considere los diferentes significados de los bienes sociales que son un producto del particularismo histórico y cultural; y, por otro lado, diferencie esferas de distribución de tal manera que un bien como el dinero (el alcahuete universal<sup>291</sup>) no invada desde el mercado las otras áreas de la sociedad. Ello permitirá, luego, denunciar que la neutralidad liberal del Estado ante las comunidades particulares “es a menudo hipócrita, y siempre (...) incompleta”<sup>292</sup>, porque incluso un gobierno liberal debería buscar un equilibrio entre los derechos igualitarios y la supervivencia cultural. Y ello no por un compromiso absoluto con los derechos individuales, sino por consideración a la condición social y a las auténticas elecciones de vida de los hombres y mujeres de las culturas particulares.

Pero, como siempre, vayamos por partes. Lo primero que hay que señalar es que el planteamiento de Walzer “es radicalmente particularista”<sup>293</sup>. Esto significa que es una idea de justicia que se desarrolla en un determinado mundo social y no necesariamente

---

<sup>289</sup> “Todos los valores sociales - libertad y oportunidad, ingreso y riqueza, así como las bases sociales y el respeto a sí mismo- habrán de ser distribuidos igualitariamente a menos que una distribución desigual de alguno o de todos estos valores redunde en una ventaja para todos”; RAWLS, John: *Ibid.*, p. 84.

<sup>290</sup> Cf. *Ibid.*, ps. 310-312.

<sup>291</sup> Citando a Marx: “Soy feo pero puedo comprarme a la mujer más hermosa. Por consiguiente, no soy feo... Soy estúpido, pero dado que el dinero es el verdadero espíritu de todas las cosas, ¿cómo es posible que sea estúpido su poseedor?”. Cf. MARX, Karl: *Manuscritos: Economía y filosofía*; Madrid, Alianza, 1985.

<sup>292</sup> WALZER, Michael: “Comentario”; en TAYLOR, Charles (et al.): *El multiculturalismo y “la política del reconocimiento”*; México, Fondo de Cultura Económica, 1993, p. 143.

<sup>293</sup> WALZER, Michael: *Las esferas de la justicia*; ed. cit., p. 12.

lo es o lo ha sido en todos los otros mundos sociales (en tanto que intersubjetivos, normativos y culturales). Desde esta perspectiva se eliminan dos procedimientos metodológicos para comprender la idea de la justicia distributiva, a saber: el punto de partida de los derechos y la concepción universalista. La primera de ellas está negada por considerarse de poca ayuda ya que, aunque los derechos puedan desempeñar una función en la sociedad, si empezamos a articularlos para defender la igualdad, podríamos encontrarnos con tal multitud de derechos que resultaría imposible cualquier tipo de fundamentación metodológica<sup>294</sup>. De esta manera, no se niega la existencia de tales derechos sino que se considera que no son útiles como punto de partida para una reflexión sobre la justicia distributiva al interior de un Estado en particular. Por otro lado, si hablamos de derechos más allá de la vida y la libertad, hay que reconocer que ellos son el resultado de una concepción local y particular sobre los bienes sociales. Por lo tanto, tampoco se puede plantear el punto de vista filosófico universalista que encontraríamos en Rawls o en el mismo Habermas. Ese punto de vista objetivo e imparcial que se les pide a los seres humanos *idealmente racionales* para que juzguen sobre la equidistribución de los bienes, a la manera de las condiciones simétricas de la teoría del discurso, no tiene efectos prácticos si pensamos que aquellos que construyen sus significados sociales y su cultura política lo hacen desde las particularidades de su historia y de su pertenencia a un grupo. Así afirma Walzer:

“...la pregunta que con mayor probabilidad surgirá en la mente de los miembros de una comunidad política no es ¿qué escogerían individuos racionales en condiciones universalizantes de tal y tal tipo? Sino ¿qué escogerían personas como nosotros, ubicadas como nosotros lo estamos, compartiendo una cultura y decididos a seguirla compartiendo?”<sup>295</sup>.

En otras palabras, el punto de vista *idealmente racional* se considera una abstracción que no considera las elecciones que la gente ya ha hecho y que están incorporadas en la comprensión particular de su propia cultura. Por lo tanto, no serviría para una teoría de distribución de bienes que pretenda tener efectos prácticos. De esta manera, una vez que se han eliminado los dos procedimientos metodológicos aquí señalados por considerarlos limitados e inefectivos, Walzer procede a plantear una teoría de los bienes sociales respecto de los cuales se establecen criterios y principios distributivos de carácter particularista con fines de aplicación y evaluación práctica

---

<sup>294</sup> “El afán de articular un planteamiento completo de la justicia o una defensa de la igualdad mediante la multiplicación de los derechos, pronto convierte en una farsa aquello que va multiplicando”. Ibid. , p. 13.

claros. Como hemos adelantado, hablamos de distribuciones que dependen de los significados sociales de los bienes que poseen carácter histórico y, por consiguiente, cambiarán no sólo a través del tiempo sino sobre todo, a través de los mundos morales y materiales a los que pretendamos referirnos. Como hemos señalado también, los bienes sociales constituyen *esferas distributivas* en las cuales criterios y disposiciones que son apropiados a una esfera no lo son a otra. Por ejemplo, el dinero es un bien propio de la esfera del mercado y tendrá en esta área sus criterios (los de la ley de la oferta y la demanda por ejemplo, aunque no solamente) para ser distribuido. La investidura eclesiástica, en cambio (por mencionar un ejemplo histórico), es un bien de otra esfera, la de las instituciones religiosas. Por consiguiente, el criterio del mercado no puede ser válido en esta área<sup>296</sup>.

Desde esta perspectiva, Walzer defiende lo que él denomina la *igualdad compleja*, en oposición a la idea de la igualdad simple. Esta última es entendida como una distribución igualitaria de riqueza económica, cargos, trabajo, gracia o poder político sin ninguna distinción. Lo cual uniformiza a los ciudadanos en tanto individuos, pero no en tanto seres culturalmente constituidos. En cambio, la igualdad compleja establece un sistema de relaciones entre personas, en el cual cada esfera de bienes de significado cultural compartido mantiene su independencia respecto de la otra. De esta manera, se trata de que la sociedad quede libre de dominación en la medida en que ningún ciudadano en relación con el bien de una esfera sea coaccionado desde otra esfera y a partir de un bien distinto. Como, por ejemplo, cuando un político usa su poder para conseguir favores sexuales<sup>297</sup>. En otras palabras, entendemos una sociedad igualitaria compleja en la medida en que se preservan las fronteras de las esferas de distribución de los bienes sociales y así se cumpliría el espíritu de la igualdad, libre de la coacción externa.

El problema es que, una vez que se ha establecido el principio metodológico de la distinción entre esferas de bienes, vuelve a aparecer la pregunta de por qué no sería posible universalizar el criterio de distribución. Como hemos visto, tal criterio viene

---

<sup>295</sup> Ibid. , p. 19.

<sup>296</sup> De la misma manera, “la piedad no debería constituir ventaja alguna en el mercado”. Ibid. , p. 23.

<sup>297</sup> “El control que ejercen hombres y mujeres (los políticos) útiles y persuasivos sobre el poder político, por ejemplo, no tiene nada de reprochable. Pero el empleo del poder político para ganar acceso a otros bienes es un uso tiránico”. Ibid. , p. 32.

dado por significados comunes desarrollados históricamente. En un sentido institucional el conjunto de dichos significados de carácter cultural puede ser expresado bajo el concepto de nación. Pero la nacionalidad, entendida como un carácter fijo, no sólo es abstracta e ideal<sup>298</sup> sino que, además, no llega a incorporar a todos los miembros de un Estado de derecho, como ya hemos visto a propósito del *patriotismo de la Constitución* de Habermas. Por lo tanto, el compartir de significados por miembros de una comunidad histórica es más reducido que el realizado por todos los ciudadanos de un Estado. Y, por eso mismo, si queremos construir significados comunes a nivel global, tenderíamos a eliminar la expresión de los valores particulares y se destruirían las fronteras de las esferas en beneficio de una tiranía de burócratas internacionales. Por otro lado, si se quisiera establecer una igualdad simple en el ámbito mundial, lo que ocurriría es que naturalmente volverían a reaparecer los particularismos locales y tendríamos a un sistema estatista planetario intentando reafirmarse ‘injustamente’ sobre las comunidades diversificadas que reclamarán sus antiguos privilegios culturales.

El problema principal de una aplicación global de un mismo sistema de distribución es que toda ampliación de fronteras políticas tiende a un resguardo natural de las comunidades históricamente constituidas. Y, como contraparte, toda limitación estatal genera una apertura de dichas comunidades a los individuos que provienen de otras formas culturales. Para defender la primera de estas proposiciones, Walzer pone como ejemplo a la antigua Alejandría, así como la ciudad de New York a principios del siglo XX. En ambas ciudades multiculturales, debido a que el Estado permitió que los diversos grupos (de inmigrantes y nativos) constituyeran sus propias estructuras institucionales, las vecindades se convirtieron en comunidades cerradas y parroquiales, tratando de defender su propia cultura contra los extraños<sup>299</sup>. Por lo tanto, en una relación inversamente proporcional, podemos pensar que, si los Estados establecen claros criterios de admisión delimitando la cultura y la política de la democracia de un país, entonces las vecindades podrán ser abiertas a los inmigrantes. Debe haber, entonces, un lugar en que poner el límite para que la pluralidad global no se contradiga con la lealtad local. Y este límite debe estar en el Estado de derecho de un país y no en una Federación Mundial ni en los miles de vecindarios cerrados que se puedan formar.

---

<sup>298</sup> “Concebido como un conjunto mental fijo y permanente, el carácter nacional es obviamente un mito”. Ibid. , p. 41.

A esto último hay que añadir un nuevo detalle, que es el hecho de que los Estados tiendan a mirar a sus connacionales o parientes étnicos que habitan en territorios de otros países, sintiéndose obligados moralmente a socorrerlos en caso de necesidad y darles refugio aunque no sean propiamente ciudadanos. Así, para Walzer, las expectativas de los *familiares* en el exterior pueden ser consideradas legítimas porque...

“... ¿para qué están tales Estados? No sólo presiden sobre un pedazo de territorio y un número fortuito de habitantes; también son la expresión política de una vida común y (muy seguido) de una familia nacional que nunca está completamente confinada a sus límites fronterizos legales”<sup>300</sup>.

En este sentido, una distribución justa de bienes desde un Estado puede incorporar a ciudadanos de otros Estados desde la perspectiva de la repatriación, así como de la inmigración o de la condición de refugiados, sin que eso signifique una distribución desde una Sociedad de Naciones. Desde esta perspectiva, la justicia sigue entendiéndose en el marco de un significado social particularista. Pero esto último no debe entenderse como una negación de los miembros del territorio de un país que pertenecen a otras nacionalidades. Lo importante es la consideración de la ciudadanía más que la nacionalidad. Por lo tanto, afinidades ideológicas deben ser tomadas más en cuenta que las étnicas, de manera que los Estados democráticos no deben distinguir entre nacionales y extranjeros como si fuesen ciudadanos de primera y segunda clase. Si *son ciudadanos del Estado*, debe considerárseles a todos como parte de un mismo sistema de distribución de bienes, ampliándose la pertenencia democrática para que tengan derechos, voz y voto igualitarios<sup>301</sup>.

Bajo este principio, Walzer procede en *Las esferas de la justicia* a analizar los diversos criterios de distribución según el área compartida de los miembros de un Estado democrático como son los Estados Unidos de América en comparación con otros ejemplos históricos. No hay que olvidar que la organización de bienes de un Estado no se puede trasponer sin más a otros. Pero, aún así, considerando sólo un Estado

---

<sup>299</sup> “Derribar los muros del Estado no es (...) crear un mundo sin muros, sino más bien crear 1000 fortalezas insignificantes”. Ibid. , p. 51.

<sup>300</sup> Ibid. , p. 54.

<sup>301</sup> En particular, contra el sistema de ‘trabajadores invitados’ o ‘huéspedes’ que fue práctica social en Alemania y otros países, Walzer sentencia: “Los ciudadanos democráticos tienen entonces una opción: si quieren traer a nuevos trabajadores, deben prepararse para ampliar su propia pertenencia”. Ibid. , p. 73.

democrático, el problema es que, en la mayor parte de las esferas de distribución, los criterios deben considerar al mismo tiempo los elementos de comunidad y ciudadanía tratando de no dar lugar a situaciones de injusticia contrarias al espíritu de la distribución igualitaria compleja. Veamos como puede articularse, por ejemplo, en el caso de la distribución de cargos a nivel general.

En primer lugar, los cargos deben distinguirse entre aquellos que pueden ser establecidos por el Estado y otros que se dejan en manos de decisiones de carácter particular. Lo que significa diferenciar entre la administración pública y la administración privada. Por un lado, ya es tácito que en la cultura de cada país será diferente la distinción entre los procesos de selección controlados por la comunidad política y los supervisados por particulares u organismos colegiados. Pero, además, se recalca que no es conveniente un *servicio civil universal* que consista en dejar todo sistema de elección en manos del Estado. Ello llevaría a un totalitarismo burocrático que, a la larga, acabaría con el pluralismo democrático<sup>302</sup>. De la misma forma, dejar todo en manos de particulares constituye no sólo un abandono de las responsabilidades propias de un Estado de derecho, sino que también deja lugar a las múltiples injusticias que puede haber en manos de intereses segregacionistas de un grupo sobre los otros. Otra forma de totalitarismo se daría también si los cargos de todos los funcionarios públicos fuesen distribuidos siguiendo el principio de reservarlos para las distintas comunidades étnicas que configuran un Estado cosmopolita como los Estados Unidos de América, ya que este sistema limitaría la libertad de los ciudadanos. Como Walzer señala:

“En la sociedad estadounidense actual no existen tales demarcaciones. Los particulares se mueven libremente a lo largo y ancho de la distinción vaga e informalmente establecida entre la identificación étnica o religiosa y la no - identificación. (...) me parece que ésta sería una configuración inapropiada para los Estados Unidos hoy en día, incongruente con nuestras tradiciones históricas y nuestras nociones compartidas; incongruente, asimismo, con nuestros esquemas de vida contemporáneos, además de que provocaría profundas y amargas discordias”<sup>303</sup>.

En ese sentido, una distribución de cargos basado únicamente en criterios comunitaristas obliga a las personas a una pertenencia étnica coaccionando su libertad

---

<sup>302</sup> “Un servicio social universal tan sólo remplazaría el predominio del poder privado por el predominio del poder estatal –y más tarde por el predominio del talento o de la educación, o cualquiera que fuera la cualidad que los funcionarios públicos consideraran importante para ocupar el cargo -”. Ibid. , p. 145.

<sup>303</sup> Ibid. , ps. 161 – 162.

ciudadana. Por lo tanto, a este nivel, tal cosa es impensable en una sociedad democrática que es el resultado de un proceso histórico en el que un determinado credo político ha sido desarrollado como parte de la cultura ciudadana ampliamente compartida. Por consiguiente, el Estado debe asegurar que los cargos de la administración pública estén abiertos a cualquier ciudadano que simplemente demuestre tener la capacidad de ejercer las funciones que le correspondan sin distinción de la raza, la etnicidad o la religión<sup>304</sup>. En el caso particular de la comunidad afroamericana, por ejemplo, que tiene una historia de esclavitud seguida de una marginación racial hasta hace relativamente pocos años en los Estados Unidos de América, sería mucho mejor pensar en formas de reparación (como dar beneficios en la educación, entre otras cosas) antes que pensar en reservar cargos en la administración pública para los miembros de dicha comunidad. Este es un ejemplo claro de cómo en ciertas esferas hay que reconocer distinciones culturales para distribución de bienes (como es el caso de la educación), mientras que en otras esferas se deben dar otros criterios de distribución que tengan que ver más con la ciudadanía que con distinciones étnicas o culturales.

Sin embargo, se puede poner en discusión qué tan compartidas son las nociones a las que apela Walzer para negar las demarcaciones de las comunidades étnicas en los Estados Unidos. Para Kymlicka, por ejemplo, la apelación “a unos «criterios compartidos» resulta enigmática” y la “descripción del presunto consenso está sesgada”<sup>305</sup>. Este último autor afirma que debe reconocerse una distinción clara entre las naciones minoritarias que fueron sometidas coercitivamente (indios americanos, negros que fueron llevados como esclavos, así como mexicanos y portorriqueños conquistados), de aquellos inmigrantes que se asimilaron voluntariamente. Una distinción que también afirma Walzer en otro texto<sup>306</sup>, pero de la que no saca la consecuencia que Kymlicka reclama que es dar estatus político especial a las minorías nacionales como indios o portorriqueños a diferencia de grupos étnicos tales como los europeos y los asiáticos. Es posible que el autor de *Las esferas de la justicia* tema que el reconocimiento de tal estatus a la larga genere esas ‘discordias profundas y amargas’ a

---

<sup>304</sup> Además, como señala MacIntyre en clara actitud autocrítica, hay una equivocación comunitarista muy usual que consiste en intentar insuflar la política del Estado con los valores y los modos de participación en la comunidad: “Es un error muy grande suponer que hay algo bueno en una comunidad local en cuanto tal”. MACINTYRE, Alasdair: *Dependent Rational Animals. Why Human Beings Need the Virtues*; Chicago, OPEN COURT, 1999, p. 142. La traducción es nuestra.

<sup>305</sup> KYMLICKA, Will: *Ciudadanía multicultural*; Barcelona, Paidós, 1996, p. 97.

las que hace mención, pero ello no significa que haya necesariamente una cultura ciudadana ampliamente compartida<sup>307</sup>.

Por otra parte, en el mismo sentido de la distribución de los cargos, también podemos considerar la cuestión de los criterios de distribución de la riqueza económica a nivel puramente del mercado. Las personas que entran a participar de un sistema bursátil se encuentran inmersas en un mundo de inversiones empresariales y compra - venta de valores, a veces ganando y a veces perdiendo como es usual en el mundo de la bolsa. Pero sea cual sea el resultado de las transacciones (como el poseer más o quedarse en la bancarrota), las vicisitudes de la fortuna, que no se llega a dominar nunca plenamente, no pueden obligar a una manipulación política del mercado en vistas a una repartición de igualdad simple del bien del dinero. La consecuencia a nivel social de la valoración que se hace de aquél que fracasa como de aquél que triunfa viene, en realidad, del lado de la concepción cultural ante tal hecho. Por un lado, el Estado debe poder garantizar trabajo e ingreso mínimo de manera que no haya una desvalorización social de la persona que no le haya ido bien en el mercado; mientras que, por otro lado, que la autoestima pueda perderse o no, depende claramente de una cuestión cultural. Hay así una premisa de significado social que podemos encontrar sólo en algunas comunidades occidentales que consideran el trabajo como un valor más allá del dinero obtenido. Así dice Walzer que en *su* “cultura, el dinero y las mercancías habrán de contribuir más a fortalecer el sentido de la identidad si han sido ganados mediante el trabajo”. Y, además, que el hecho de que las personas pongan o no atención a estos asuntos no es un problema propiamente de justicia distributiva<sup>308</sup>.

En esa medida, distinguiendo así entre las funciones del Estado que deben corresponder a la esfera de la administración política en un Estado democrático y aquellas áreas en las que no debe inmiscuirse, podemos señalar algunos criterios de distribución en particular que, por el lado del Estado, no dependan de los significados culturales de los bienes particulares; y, por el lado de las diversas comunidades, les sea negado a los funcionarios estatales inmiscuirse. En el primer caso podemos mencionar

---

<sup>306</sup> WALZER, Michael: “Pluralism in Political Perspective”; en WALZER, Michael (ed.): *The Politics of Ethnicity*; Massachusetts, Harvard University Press, 1982, pp. 1 – 28.

<sup>307</sup> Dada la reticencia de Walzer a distinciones de estatus, Kymlicka ubica su postura en el marco de la historia de la tradición liberal. Cf.: KYMLICKA, Will: *Ibid*; Ps. 77 -109.

<sup>308</sup> WALZER, Michael: *Las esferas de la justicia*; ed. cit., ps. 117 – 118.

por ejemplo: resguardar la barrera entre la Iglesia y el Estado, suministrar el matrimonio civil, definir la jurisdicción de la escuela y exigir la asistencia de los niños a ésta; decidir cómo se ha de reclutar el ejército; garantizar la equidad del servicio civil y de los exámenes profesionales; redistribuir la riqueza material; facilitar la organización sindical, aceptar y rechazar solicitudes de pertenencia; y todo ello y más, sometiéndose a los límites constitucionales. Mientras que, en el segundo caso, debemos señalar, para comenzar, cómo los derechos a la tutela y al matrimonio se encuentran fuera de la competencia legal y moral del Estado. De la misma manera, los funcionarios estatales no pueden violar las nociones compartidas de culpa e inocencia; no pueden actuar de manera discriminatoria contra grupos raciales, étnicos y religiosos; no pueden ejercer control sobre la vida religiosa; no pueden limitar la libertad académica de los maestros; y, además de otras cosas, quizá lo más importante en clave de pluralismo democrático, no pueden regular ni censurar los debates en curso<sup>309</sup>.

Este último punto en cuestión es vital para comprender las diferencias de la concepción de Walzer respecto de aquella que concibe el Estado de derecho desde una teoría del discurso. En principio, un sistema democrático entiende que para distribuir poder, todos los ciudadanos deben tener la oportunidad de argumentar de tal manera que se dejen fuera de esta esfera el dinero, el cargo político, el título profesional o el grado militar, entre otras cosas, pues lo único que debe valer es el discurso. Pero la argumentación política para convencer a los demás y llegar a tomas de decisiones concretas involucra mucho de influencias, persuasión, presión, negociación y organización. Así leemos:

“... si todos los ciudadanos tuvieran literalmente la misma cantidad de influencia, es difícil ver cómo se podría llegar alguna vez a decisiones contundentes. (...) Una decisión perfectamente democrática podrá corresponder lo mejor posible con los deseos de aquellos ciudadanos que tengan las habilidades políticas más sobresalientes. La actividad política democrática es el monopolio de los políticos”.<sup>310</sup>

Estas afirmaciones no deben considerarse como si fueran una violación al principio igualitario. Por supuesto que lo sería en el caso de una igualdad simple, pero no en una situación más realista de igualdad compleja, en la que la toma de decisiones debe hacerse sin demora. Los debates tienen que darse, aunque sea en condiciones

---

<sup>309</sup> Ibid. , ps. 291 – 293.

<sup>310</sup> Ibid. , p. 314.

dispares, pues políticos, oradores, activistas y militantes ejercen más poder que el resto de los ciudadanos. Todos tienen derecho a expresarse y es de esperar que el mejor argumento convenza a la mayoría, pero la esfera de la política pertenece a los políticos<sup>311</sup> y, en concreto, el poder propiamente no se comparte. La democracia no da poder a todos sino la posibilidad de acceder al poder, que es diferente. Otra cosa es que, como ya hemos señalado, los debates en curso no puedan ser obstruidos por los funcionarios del Estado. Así que, lo que se impone moralmente, es que en las diversas esferas se pueda plantear cualquier tipo de debate y que los políticos estén obligados a prestarles atención. Y tales debates se desarrollan, como podemos darnos cuenta, en aquellas áreas de la sociedad civil que parten de los barrios, las relaciones familiares y los grupos de intereses en los que podría o no haber homogeneidad étnica, religiosa o política. Ya hemos visto que la movilidad social es una característica de la sociedad cosmopolita contemporánea entendida como movilidad entre las comunidades y fuera de ellas. Por lo tanto, el debate que proceda de la sociedad civil no está cerrado a la interpretación de una comunidad en particular.

Desde esta perspectiva queda claro que la postura de Walzer no es un comunitarismo anarquista, sino que simplemente se afirma que las diversas comunidades desde los diferentes ámbitos de la sociedad civil pueden efectuar sus reclamos para defender sus propios intereses comunitarios. No debemos olvidar que las leyes y las acciones ejecutivas que son el fruto de la actividad democrática son sólo temporales. Así que los debates de los que parten las decisiones políticas siempre pueden ser reabiertos por los mismos o por nuevos ciudadanos que se incorporan al discurso público. Si consideramos que muchos de tales reclamos vienen dados por las diferencias entre comunidades, nos podemos dar cuenta que las divergencias entre significados sociales, aunque obviamente no resulten ser armoniosas, son positivas pues otorgan la estructura intelectual e institucional necesaria para que las distribuciones de los bienes sean sometidas a debate<sup>312</sup>. Con ello se fuerza, además, a la esfera estricta de la política estatal a aceptar reabrir los debates que sean necesarios de manera que tengan

---

<sup>311</sup> Sentencia Walzer que, así como “la actividad política es inevitable (...), los políticos son también inevitables”. Ibid. , p. 316.

<sup>312</sup> En contra de un universalismo en este sentido, Walzer insiste: “... puede darse el caso de que ciertos principios internos, ciertas concepciones de los bienes sociales, son repetidos en muchas sociedades humanas, si no es que en todas. Ello es una cuestión empírica. No puede ser zanjada mediante argumentos filosóficos entre nosotros, ni siquiera mediante un argumento filosófico entre cierta versión ideal de nosotros”. Ibid. , p. 323, Nota 2.

consecuencias en las acciones ejecutivas de la administración pública. De hecho, de las estructuras de la sociedad civil debe partir la lucha contra la colonización del mundo de la vida del dinero y el predominio corporativo. Y los movimientos que encausan esta lucha son generados, según Walzer, una vez más, “por una noción compartida de los derechos políticos, un impulso hacia la democracia latente en la cultura (mas no en toda cultura)”<sup>313</sup>.

Para concluir esta parte podemos decir que la concepción desarrollada en *Las esferas de la justicia* puede resumirse en una frase:

“Buenas verjas hacen sociedades justas”<sup>314</sup>.

Esto significa que la justicia que otorga mayor armonía social es aquella que está basada en la separación de esferas de distribución. De tal manera que las diversas comunidades se encuentren en los mercados, las escuelas o los sistemas de administración pública, probablemente con tensiones y yuxtaposiciones, pero todas ellas tratando de encajar en una misma cultura política. Sólo la dinámica de los cambios en los significados sociales pueden variar las demarcaciones en las comunidades ciudadanas. Pero tales demarcaciones tienen que existir de todas maneras. Ahora bien, la pregunta que surge de todo ello para nuestros intereses es: ¿Habrà alguna forma de entender la separación entre las esferas a nivel global sin que ello signifique una universalización etnocéntrica o de carácter imperialista? Sólo la respuesta a esta pregunta podrá encaminarnos hacia una comprensión global de la concepción de la justicia en general presente en la obra de nuestro autor comunitarista y, con ello, poder evaluar finalmente sus posturas sobre la guerra y sobre la paz.

## **5.2. Tolerancia *at home and abroad***

En esta segunda parte comenzaremos señalando los problemas que conllevaría la internacionalización de la idea de Walzer de la igualdad compleja. Así, mostraremos de inmediato cómo se requiere del desarrollo del concepto de tolerancia para entender mejor esta internacionalización. Dicho concepto será expuesto en la práctica tanto en lo

---

<sup>313</sup> Ibid. , p. 321.

<sup>314</sup> Ibid. , p. 328.

que se refiere a un Estado en particular como a la relación entre diversos Estados. En el primer caso analizaremos cómo se maneja esta idea en una sociedad multicultural como los Estados Unidos de América, así como en un Estado nacional como Francia. A continuación, en este marco, realizaremos el papel de la religión y, en particular, de la religión civil. Este será el punto de quiebre que nos llevará a explicitar el trato tolerante que correspondería con Estados que no son de régimen republicano o democrático. Finalmente, veremos aquí, cómo Walzer desarrolla su punto de vista del “minimalismo moral” en política internacional. Minimalismo que, sin embargo, tiene un límite que es aquello que no puede ser tolerado y que justifica las intervenciones humanitarias. Aunque este último punto lo analizaremos propiamente en la tercera parte del presente capítulo.

Ahora bien, para comenzar a responder a la pregunta con la que terminamos el apartado anterior, hay que señalar que, en principio, Walzer parece sostener que una universalización de los criterios de la igualdad compleja en un sistema internacional como el de la Sociedad de Naciones debería ser considerada sólo desde la perspectiva de enfrentar problemas de distribución tales como los derivados de la pobreza masiva<sup>315</sup>. El inconveniente es que, desde esta perspectiva, se puede pensar que la redistribución de la riqueza a nivel mundial se basa más en un principio humanitario universal que en un criterio de igualdad compleja cimentado en los diversos significados sociales. De hecho, según nuestro actual autor:

“no existe un solo conjunto de bienes básicos o primarios concebible para todos los mundos morales y materiales”<sup>316</sup>.

Lo que nos lleva a preguntarnos que, si no compartimos el significado social ni siquiera de un bien como el pan (cuyo diverso contenido cultural es evidente), ¿cómo podríamos proceder a un manejo de los problemas agravados de la pobreza con un criterio distributivo de bienes a nivel mundial? Quizá, más bien, deberíamos plantearnos ciertas definiciones de bienes materiales con significados válidos para todos, diferenciándolos de aquellos de estricto contenido particularista (y quizás, por lo tanto, secundarios o imposibles de abordar desde una institución de carácter político mundial).

---

<sup>315</sup> “... no originará un sistema uniforme de distribuciones a lo largo y ancho del globo”. Ibid. , p. 43

<sup>316</sup> Ibid. , p. 22.

De tal forma que, en cierto sentido, sí debería favorecerse una distribución igualitaria simple para satisfacer necesidades básicas como la comida, el vestido o la vivienda.

Ahora bien, al margen de esta observación crítica sobre la que volveremos más adelante, debemos señalar que las limitaciones y las posibilidades de una acción efectiva del sistema internacional en pro de una justa armonía entre los pueblos requiere que consideremos nuevamente el carácter de la multiculturalidad tanto interna a los Estados como en el ámbito internacional. Y para ello nos parece que es necesario comenzar con la reflexión que nuestro autor realiza a partir del concepto de ‘tolerancia’. Dicha reflexión se encuentra desarrollada en un pequeño texto titulado precisamente: *Tratado sobre la tolerancia*<sup>317</sup>, en el que la primera definición que encontramos para este concepto es la siguiente:

“Entendida como una actitud o un estado mental, la tolerancia cubre cierto número de posibilidades. En la primera de ellas se perciben sus orígenes en la práctica de la tolerancia religiosa durante los siglos XVI y XVII, y consiste simplemente en una aceptación resignada de la diferencia para intentar mantener la paz. Durante años y años los pueblos se han matado unos a otros y, por suerte, finalmente se inició cierto agotamiento: a esto le llamamos tolerancia”<sup>318</sup>.

En otras palabras, la tolerancia es un talante que surge como producto de la historia occidental en el marco de la superación de las guerras de religión y que podemos asociar a la idea de descentramiento desarrollada por Habermas. Pero Walzer añade un nuevo elemento a considerar que es el agotamiento de las luchas que llevan hacia la resignación. Es decir, que la aceptación de la diferencia viene, en primer lugar, por la incapacidad de eliminarla por medio de la violencia. Y recién, a partir de allí, se puede hablar de un proceso gradual de la tolerancia que, comenzando con la resignación aquí señalada, continúa luego con la indiferencia, la aceptación estoica, la curiosidad y, finalmente, llega hasta el entusiasmo. Esta última forma de tolerancia en particular se puede, incluso, dividir en dos tipos: como una aprobación estética de la diferencia o como una aprobación funcional. En el primer caso se trata de considerar lo otro como parte de las diversas creaciones culturales que pueden ser admiradas relacionándolas con el mundo de la naturaleza o, aún más, como parte del gran mosaico que constituye la creación divina. Se asocia así el comportamiento ético de la actitud tolerante con un principio religioso universal y con un criterio de identificación con la naturaleza o de

---

<sup>317</sup> WALZER, Michael: *Tratado sobre la tolerancia*; Barcelona, Paidós, 1998.

sensibilidad artística. Por su parte, en el caso de una aprobación funcional de la diferencia, se trata, en cambio, de un principio del liberalismo político, en la medida en que, al defender el multiculturalismo, se pretende ofrecer la mayor cantidad de opciones de vida para que el individuo pueda elegir libremente ante la gama de posibilidades presentes delante de él. De esta manera, se puede además llegar a decir que “la diferencia es una condición necesaria del pleno desarrollo humano”<sup>319</sup>.

Frente a esta postura, en un texto posterior al que aquí comentamos, Walzer habla de dos argumentos que son los típicos en contra de la aceptación de la diferencia y que pueden resultar familiares para la discusión de nuestro tiempo. El primero de ellos provenía de los sectores dominantes de las Iglesias, en el crucial siglo XVII, que temían perder poder ante la multitud de opciones de vida que se presentaban. Un argumento que se plantea de igual manera en el miedo de los universalistas que creen que su “verdad universal” será opacada por el relativismo creciente. El segundo argumento, por su parte, que es una consecuencia del anterior, sugiere que el resultado de la tolerancia será tal cacofonía de disidencias que llevarán a que el orden social en su conjunto se deslice por la pendiente hacia el caos y la anarquía<sup>320</sup>. Para nuestro autor, ambos argumentos pueden ser superados si planteamos la cuestión diferenciando la tolerancia dentro de un Estado (y depende del tipo de Estado) y la tolerancia entre Estados que existe en nuestro tiempo. ¿Reflejan acaso ellos el caos y la anarquía que profetizaban los que eran contrarios a aceptar la diferencia?

Consideremos primero el multiculturalismo dentro de un Estado democrático contemporáneo. En los Estados de nuestro tiempo el pluralismo cultural puede articularse de muchas maneras. A veces el Estado es neutral, a veces es una Federación de naciones, en otras ocasiones es un Estado nacional con autonomía para las diversas culturas y en algunos Estados el pluralismo sólo se puede manifestar de manera privada. Todas estas son formas de tolerancia dentro de un Estado que corresponden con tradiciones históricas y prácticas políticas que obedecen a situaciones de carácter particularista y no pueden ser impuestas desde fuera. Ninguna de ellas ha llevado a un país a rodar por la pendiente de la barbarie anárquica aunque encontremos en algunos

---

<sup>318</sup> Ibid. , p. 25.

<sup>319</sup> Ibid. , p. 26.

<sup>320</sup> WALZER, Michael: *Moralidad en el ámbito local e internacional*; Madrid, Alianza, 1996, p. 109.

de estos Estados ocasionales brotes de violencia sectaria<sup>321</sup>. En todo caso, tales brotes nunca han sido peores que los conflictos que surgen en sociedades totalitarias o dentro de regímenes autoritarios. Ahora bien, para considerar las diversas formas de pluralismo cultural, Walzer compara el sistema de un país europeo como Francia en contraposición con la visión que, según él, debería corresponder con los Estados Unidos de América. En éste último, como hemos visto, el Estado se presenta con una característica necesaria de neutralidad porque está constituido sobre la base de sociedades de inmigración provenientes de todo el mundo. En tanto que Federación de Estados, no es una Federación de naciones, y la historia desde su origen debe ser honestamente presentada como constituida por colonos y luego por inmigrantes de las más diversas culturas. Aunque esto no signifique, como también ya se ha criticado, que deba ser un liberalismo hipócrita, sino que está obligado a prestar atención a los reclamos y a las inquietudes de todos los grupos y comunidades culturales<sup>322</sup>.

El caso de Francia es distinto. Aquí hablamos de un Estado nacional que no puede permanecer neutral a pesar de haber recibido oleadas de inmigrantes, particularmente argelinos o de sus antiguas colonias africanas (sobre todo de identidad religiosa islámica). Como todo Estado nacional, el Estado francés entiende su aparato político como una “maquinaria para la reproducción nacional”<sup>323</sup> dentro de un sistema democrático. Así que, sin necesidad de ejercer coerción violenta sobre la libertad de los individuos, se les presiona para asimilarlos a la propia cultura nacional francesa. De particular interés en este contexto es la controversia del uso del velo por parte de las musulmanas que estudiaban en las escuelas estatales. Este hecho puede considerarse como la invasión de un espacio público (que corresponde directamente con el Estado), por parte de una cultura minoritaria de fuerte contenido religioso. La resolución del sistema de justicia francés en este caso, al prohibir el uso del velo, puede ser entendido como un pronunciamiento claro de que, a este nivel, el pluralismo comunitario debe

---

<sup>321</sup> El caso de la violencia en Atlanta y otras ciudades de los Estados Unidos a raíz de un vídeo de brutalidad policíaca de carácter racial, que fue prácticamente desestimado por el primer Juez que vio el caso, puede considerarse el peor brote de violencia en este país. Pero este no fue el resultado de la tolerancia sino más bien lo contrario. Puede considerarse parte de las manifestaciones sociales de una lucha constante que ocurre en ese país contra la intolerancia racial.

<sup>322</sup> “La neutralidad es probable que funciones bien únicamente en sociedades de inmigración donde todo el mundo se ha transplantado de manera similar y voluntariamente se ha aislado de su patria de origen y de su historia. (...) los Estados Unidos es el mejor ejemplo”. WALZER, Michael: *Moralidad en el ámbito local e internacional*; ed. cit., p. 102.

<sup>323</sup> WALZER, Michael: *Tratado sobre la tolerancia*; ed. cit., p. 39.

manifestarse de manera privada. Lo que termina haciéndose extensivo en general respecto de la cruz cristiana o el bonete judío<sup>324</sup>.

A este respecto, nosotros podemos deducir de este hecho que tal sistema jurídico no considera ninguna religión, ni siquiera la cristiana como parte necesaria de la propia identidad francesa sino que se ubica en el mismo lugar que las otras religiones. Para Walzer tanto en Francia como en Noruega o en los Países Bajos, los gobiernos, en tanto que se interesan en la supervivencia cultural de la mayoría de su nación (la nación francesa, por ejemplo), no son neutrales respecto al idioma, la historia, la literatura o “hasta las costumbres menores de la mayoría”<sup>325</sup>. Pero ello no incluye extrañamente la religión. Lo que resulta ser especialmente problemático pues la diferencia entre la religión y la nación no se sigue necesariamente de la separación entre Iglesia y Estado (separación ésta última claramente sustancial para la tolerancia y la pluralidad democrática). Consideremos al respecto la historia de Gran Bretaña. Como Walzer mismo afirma, la unión de todos los pueblos de Inglaterra es una realidad socio-política gracias, probablemente, al cristianismo protestante compartido. Como contraparte de ello, la inclusión de Irlanda en la gran nación británica ha sido desde siempre una imposibilidad práctica debido a su profundo y marcado catolicismo. Pero tanto la unidad de unos como la diferencia con el otro, si bien son resultados históricos, no obligan a una identidad institucional entre Iglesia y Estado pero sí a una identidad cultural entre nación y religión<sup>326</sup>. Con lo cual se salva la tolerancia legal y política (con la posibilidad de la convivencia plural) al mismo tiempo que se reconoce una identidad nacional que se ha labrado en la historia de una determinada comunidad de fieles.

La cuestión de la religión aparece así cada vez más con vital importancia en el tema que nos ocupa. La teoría de la igualdad compleja que separa las esferas de distribución ha dejado en claro que no debemos mezclar el área que corresponde con la administración de la gracia (sea cual sea el sentido o creencia religiosa que se tenga de ella), al interior de las Iglesias institucionalmente constituidas en particular; con la

---

<sup>324</sup> Para un análisis del caso del pañuelo islámico en Francia, Cf.: BENHABIB, Seyla: *Las reivindicaciones de la cultura. Igualdad y diversidad en la era global*; Buenos Aires, Katz, 2006, ps. 163 – 171.

<sup>325</sup> WALZER, Michael: “Comentario”; ed. cit., p. 159.

<sup>326</sup> Walzer aclara: “Con esto no quiero decir que las diferencias religiosas que son cruciales en todos estos casos hayan de suponer necesariamente la separación. A veces será así y a veces no”. WALZER, Michael: *Moralidad en el ámbito local e internacional*; ed. cit., ps. 106 – 107.

esfera de la administración pública cuyas funciones en el ejercicio del poder político ya han quedado claramente establecidas. Por un lado resulta beneficioso para los ciudadanos en la medida en que los protege del posible fanatismo e intolerancia que potencialmente podemos encontrar en las diversas denominaciones religiosas. Pero también es una forma de hacer que las mismas comunidades de creyentes desarrollen la virtud de la tolerancia<sup>327</sup>. El problema está, en todo caso, en cómo los diversos sistemas democráticos pueden articular su sistema de leyes cuando sus ciudadanos son cada vez menos homogéneos al incorporar miembros de otras culturas con identificaciones religiosas fuertes. Un punto crucial en esta cuestión lo constituye lo que podemos llamar la *religión civil*, que puede ser definida de la siguiente forma:

“La religión civil consiste en todo el conjunto de doctrinas políticas, narraciones históricas, figuras ejemplares, celebraciones y rituales conmemorativos mediante los cuales el Estado se inculca en las mentes de sus miembros, en particular en las de los más jóvenes o de más reciente incorporación”<sup>328</sup>.

En este sentido, la llamamos religión con propiedad y no sólo cultura nacional porque incluye la apelación a un Dios aunque sea de manera secular. Ello es especialmente característico en los Estados Unidos de América donde no sólo los diversos presidentes apelan a su imagen de manera protocolar al mismo tiempo que de retórica política, sino que, incluso, tal religión se encuentra reflejada en la moneda bajo la expresión: *In God we trust*. Nos topamos así con juramentos oficiales sobre textos sagrados tanto a nivel ejecutivo como legislativo y judicial así como repetitivos recordatorios en cada fiesta nacional que Dios (o una versión de Él más semejante al masónico *Gran Arquitecto del Universo*), está del lado de los héroes y de la historia que construyó ese *gran país* de Norteamérica (un Dios particularista, ¿qué duda cabe?). Para Walzer, sin embargo, sería preferible que tal religión civil se pareciera lo menos posible a una religión de manera que consista más en narraciones y fiestas “que en un conjunto de creencias claras y firmes”<sup>329</sup>. Y es que, mientras más se pareciera a una religión propiamente dicha, se tiende a generar la intolerancia no sólo dentro del Estado sino también en el talante de los miembros de la comunidad nacional original de ese mismo Estado en particular frente a las demás naciones. En otras palabras, una religión civil fuerte en un país como los Estados Unidos de América lo que parece conseguir es que

---

<sup>327</sup> Y añade Walzer: “la etnicidad debe separarse del Estado por las mismas razones”. WALZER, Michael: *Tratado sobre la tolerancia*; ed. cit., p. 93.

<sup>328</sup> *Ibid.*, p. 88.

sus connacionales miren con orgulloso desdén al resto de países generando, asimismo, una actitud de recelo y sospecha compartida.

Por consiguiente, al igual que los criterios de distribución diferenciados por esferas en la teoría de la justicia compleja, el principio de la tolerancia no está hecho para generar armonía simple y, mucho menos, para encasillar la sociedad en una religiosidad secular. Se trata más bien de evitar la intolerancia favoreciendo que las diversas comunidades puedan participar del espacio público y político tanto a nivel comunitario como individual. Una verdadera sociedad abierta y plural no puede condicionar el comportamiento social más allá del plano de las libertades ciudadanas y, por lo tanto, la religión civil debe ser más asociada a un credo político flexible que a un orgullo de carácter nacionalista. Como ya hemos indicado, en sentido fijo y estable, la idea de nación es un mito. Ahora podemos decir que, elevado al rango de clericalismo secular, es un mito muy peligroso porque resulta ser un freno a la aceptación de la diferencia y porque alimenta situaciones internacionales conflictivas de manera permanente.

Considerada en ese sentido, la tolerancia es una defensa de la diferencia que debe existir tanto dentro de un Estado liberal como entre los Estados. El hecho es que, como hemos desarrollado a propósito de Kant y Habermas, la mayoría de países no son Estados de derecho democrático - liberales. De esta manera, entonces, la tolerancia que se postula entre ellos no puede ser del mismo grado que la que debería existir al interior de, por ejemplo, los Estados Unidos de América. Siguiendo esta reflexión podemos considerar, por ejemplo, la acción diplomática como una forma de tolerancia que acepta la existencia de la soberanía de los otros Estados y de su membresía en la comunidad internacional. Y ello a pesar de que algunos miembros de dicha comunidad son intolerantes dentro de sus propias jurisdicciones. Para Walzer esto no significa una postura moral de aceptación del relativismo sino un principio necesario contra la anarquía internacional y en pro de una coexistencia pacífica. No se trata de que estemos de acuerdo con lo que pasa en otros países. Muchos de aquellos sucesos serían impensables e intolerables en una *american way of life* o en un Estado europeo de prácticas morales de cuño cristiano. Pero la comunidad internacional los tolera en otros

---

<sup>329</sup> Ibid. , p. 89.

países sin que haya acciones políticas de parte de los organismos internacionales como las Naciones Unidas para cambiar esas situaciones. Para refrendar este punto nuestro autor pone como ejemplo la práctica de la mutación genital que es habitual para niñas o mujeres jóvenes de varios países africanos y que forma parte de una concepción cultural muy particularista del Islam. Aunque hay organizaciones de la sociedad civil internacional trabajando para eliminar esta práctica, podemos decir que, en el plano de los Estados, la sociedad política internacional la tolera<sup>330</sup>.

Más aún, la tolerancia a este nivel puede considerarse necesaria para un progreso moral de los regímenes y sociedades institucionalmente intolerantes, si se piensa que el desarrollo de los principios de la aceptación de la diferencia debe producirse sólo desde dentro de sus culturas y no imponérselas al garrotazo o a sablazo limpio<sup>331</sup>. Es desde esta perspectiva que Walzer proclama lo que el denomina un *minimalismo moral en política internacional*. Minimalismo que, incluso, puede ser pensado desde el principio general de “autodeterminación”. Así leemos:

“Podemos entenderlo mejor como exigencia de derechos democráticos, y eso es lo que es en nuestro tiempo. (...) lo que está hoy en juego para nosotros, es el valor de una comunidad histórica, cultural o religiosa y la libertad política de sus miembros. (...) Sus miembros, por tanto, poseen el derecho básico que acompaña el de pertenencia. *Deben poder gobernarse a sí mismos*, de acuerdo con sus propias ideas políticas (en la medida en que puedan hacerlo decentemente dadas sus relaciones locales)”<sup>332</sup>.

Por lo tanto, la tolerancia entre Estados también puede ser vista como un principio democrático. Se quiere entonces que los Estados autodeterminen sus propias estructuras políticas así como su convivencia social según sus creencias compartidas que son fruto de una historia particular en el marco de su respectiva interacción comunitaria. Si los ciudadanos de un país eligen democráticamente mantener la unidad entre Iglesia y Estado (aunque a nosotros no nos parezca), ¿tiene algún derecho la comunidad internacional a forzar un cambio en sus estructuras políticas? Si, de la misma manera, en otros países se elige democráticamente un gobierno socialista que

---

<sup>330</sup> El argumento de Walzer alude al hecho de que “nadie ha sugerido una intervención humanitaria” para detener tales mutilaciones. Ibid. , p. 74.

<sup>331</sup> “Cuando los diplomáticos se saludan o se sientan a la mesa con tiranos, es como si llevaran guantes: sus acciones no tienen significado moral. Pero las negociaciones que cierran sí tienen un significado moral: constituyen en la práctica actos de tolerancia. Por el objetivo de la paz o porque piensan que la reforma cultural o religiosa tiene que producirse desde el interior, que debe ser una actividad local, interna...”. Ibid. , p. 35.

<sup>332</sup> WALZER, Michael: *Moralidad en el ámbito local e internacional*; ed. cit., ps. 99 – 100.

estaticos sus recursos energéticos o un sistema de leyes que aplique la pena de muerte para traficantes, ¿tiene sentido amenazarlos con bloqueos económicos o militares? Desde un minimalismo moral internacional la respuesta es no a ambas preguntas y a todas las otras que se pueda hacer de este tipo.

Y todo ello porque *forzar la democracia* es una clara *contradictio in terminis*. No se puede imponer la libertad interna desde el exterior. Puede ser motivada pero no se le puede violentar. Incluso este principio parece valer igualmente para las personas así como para los pueblos. De esta manera, si la comunidad internacional quiere colaborar a democratizar los diversos países que conforman el globo, debe dejar que se den cuenta ellos mismos que, para su propio provecho, es más conveniente participar de un sistema internacional de derecho compartido que aislarse en cerrazones comunitarias. Algunas lo harán, otras no. Así como los *Amisch* en Estados Unidos pueden mantener sus costumbres alejados de los modelos de comportamiento contemporáneo (y están protegidos para ello por el sistema político del territorio que habitan), también es posible que algunos países quieran mantener su independencia respecto de los modelos internacionales. Y el mismo sistema internacional tiene que respetar su derecho a ello<sup>333</sup>. Por ello Walzer sentencia que el *tribalismo* y no el universalismo es el “rasgo permanente de la vida social humana”<sup>334</sup>. El compromiso con la identidad cultural no puede ser superado aunque debe ser acomodado en pro de la coexistencia pacífica. De allí el particularismo y el minimalismo moral. Lo que nos llevaría a la conclusión parcial de que la multiplicidad de la diferencia en el mundo puede hacer que este sea un sitio pacífico. A menos que...

A pesar de todo lo dicho hasta el momento, para Walzer hay un límite de lo que debe ser o no tolerado por la comunidad internacional. No se pueden tolerar prácticas que “ofendan la conciencia de la humanidad”<sup>335</sup>. Sólo este límite puede justificar una guerra internacional bajo la doctrina legal de la *intervención humanitaria*. ¿Qué

---

<sup>333</sup> “Dejemos ir a la gente donde desee. Gran cantidad de ellos no irá muy lejos. Y si sucediera que existen desventajas políticas o económicas por su partida, se encontrarán las vías para restablecer las conexiones. De hecho, si nuestra meta es una nueva unión política –federación o confederación– la mejor manera de conseguirla es abandonar la coerción y permitir a las tribus primero separarse y luego negociar su incorporación voluntaria, gradual e incluso parcial a una comunidad de intereses”. Ibid. , p. 110.

<sup>334</sup> Ibid. , p. 113.

<sup>335</sup> “...lo que esto significa es que cualquier Estado miembro está autorizado a utilizar la fuerza para detener lo que está ocurriendo en otro si es suficientemente terrible”. WALZER, Michael: *Tratado sobre la tolerancia*; ed. cit., p. 35.

significa esto último? Para responder a ello debemos pasar ya al análisis de lo que se considera una guerra justa, para ver si la concepción general de justicia de Walzer que hemos venido presentando desde el principio es una teoría coherente y efectiva que puede satisfacer la comprensión de la coexistencia tanto dentro de un Estado como en el orden internacional.

### 5.3. Guerras justas e intervención humanitaria

Para comenzar esta parte debemos recordar que Walzer llega a sostener la autodeterminación del Estado como un espacio en el que las personas pueden “expresar su herencia cultural a través de formas políticas elaboradas por ellos mismos”<sup>336</sup>. Pero esto no significa necesariamente que los Estados realmente existentes se desempeñen siempre en ese sentido. Por lo tanto, es posible pensar que hay regímenes que signifiquen una destrucción física y moral, en todo el sentido de esta expresión, de comunidades étnicas, culturales o religiosas, de manera que justifiquen la acción de la comunidad internacional tanto por razones comunitaristas como por motivos humanitarios. Tales intervenciones, sin embargo, no deben significar, al mismo tiempo, una invasión imperialista o de carácter colonial. ¿Cómo podemos hacer, entonces, para evaluar si las intervenciones de las que aquí hablamos pueden ser justificadas? Para ello, según nuestro autor, antes que una convención bélica o sistema de leyes internacionales, requerimos de una *teoría de la guerra justa* que sea anterior en eminencia, e incluso de carácter fundacional, al valor de la convención de la que aquí hablamos. Así leemos que la teoría de la guerra justa puede servirnos para una “crítica constante e inmanente” a las guerras existentes y su posibilidad, así como ser una “guía para la adopción de decisiones democráticas” a nivel internacional<sup>337</sup>. Comencemos entonces por plantear los elementos fundamentales de la teoría de la guerra justa antes de evaluar el principio de intervención en su doble vertiente (humanitaria y comunitarista), para luego poder concluir si hay una visión integral de la justicia en Walzer de cara a una polémica con el pensamiento de Habermas.

---

<sup>336</sup> WALZER, Michael: “La posición moral de los Estados: Respuesta a cuatro críticos”; en WALZER, Michael: *Guerra, política y moral*; ed. cit., p. 61.

<sup>337</sup> WALZER, Michael: *Reflexiones sobre la guerra*; Barcelona, Paidós, 2004, p. 43; y WALZER, Michael: *Guerras justas e injustas*; ed. cit., p. 15.

Lo primero que hay que tener en claro es esta distinción entre la teoría de la guerra justa y la convención bélica a la que hacíamos mención líneas arriba y que está formalmente constituida en los tratados internacionales tales como las 4 *Convenciones de Ginebra* y sus 2 *Protocolos adicionales*<sup>338</sup>. En estos pactos, en particular, no se encuentra propiamente una definición de la guerra justa, sino que se refieren exclusivamente al comportamiento dentro de una guerra ya existente cualquiera que sea la causa de la misma y la situación en la que se encuentren las partes en conflicto. Así, puede haber comportamientos justos de los ejércitos dentro de una guerra injusta (lo cual, por supuesto, ni la legitimaría ni la justificaría). Pero también es posible que una guerra justa se desarrolle injustamente. Por lo tanto, requerimos distinguir en la justificación de un conflicto bélico tres momentos: el antes, el durante y el después. En otras palabras: 1) lo que podría llamarse el derecho legítimo y no necesariamente legal a una guerra (la causa, la intención, el último recurso); 2) el derecho dentro de la guerra misma (o lo que es estrictamente hablando el Derecho Internacional Humanitario); y 3) el resultado de la guerra que debería incluir un tratado de paz que establezca una situación diferente a la que existía antes de la lucha armada. Y ello debe ser así porque, si la misma situación se restablece, las causas que generaron la guerra se mantendrían y ésta podría volver a reiniciarse en cualquier momento. Así es como quedan retratados los clásicos *ius ad bellum* y *ius in bello* añadiéndose una necesaria forma de *ius post bellum*.

En lo que se refiere al *ius ad bellum*, Walzer comienza retomando dos proposiciones claras de un autor clásico para estas cuestiones: Francisco de Vitoria. La primera afirmación que de él se recoge es que “hay una única causa justa para empezar una guerra (...) a saber, una ofensa recibida”. A ello se añade una segunda afirmación que consiste en que ninguna guerra puede ser justa en sus dos bandos<sup>339</sup>. Como podemos darnos cuenta, ambos principios están claramente unidos: Si consideramos el caso en que un Estado arremete violentamente contra otro, es claro que éste último tiene el derecho de defenderse y, por lo tanto, su causa es justa mientras que por el bando agresor no lo es. Este simple sistema de pensamiento elimina de cuajo muchas razones para iniciar los enfrentamientos. Ninguna diferencia política o religiosa puede justificar

---

<sup>338</sup> Hay una larga historia de estas convenciones. Las últimas datan de fines de la segunda guerra mundial y lo *Protocolos adicionales* son de 1977.

<sup>339</sup> VITORIA, Francisco de: *Sobre el derecho de la guerra*; Madrid, Tecnos, 1999, ps. 170 y 177.

la agresión y de ahí se puede deducir el principio de no intervención asimilado a los moldes comunitaristas. De la misma manera, tampoco son justas las guerras colonialistas con fines de dominio económico o explotación. Así Walzer, haciéndose partícipe de un juicio sobre la historia, nos recuerda que...

“Convertir a los aztecas al cristianismo no era una causa justa, como tampoco lo eran apoderarse del oro de las Américas o esclavizar a sus habitantes”<sup>340</sup>.

Pero también puede darse el caso de que ninguno de los bandos en un conflicto tenga una causa justa que los respalde. Ello ocurre cuando los antagonistas son países conquistadores en constante agresión persiguiendo cada uno de ellos el dominio sobre el otro. En estos casos, generalmente hay un tercero o varios terceros que sufren al ubicarse en medio de ambos bandos. Además, estas guerras generalmente no se desarrollan directamente sino que a estos otros países se les utiliza en la medida en que se busca ampliar las zonas de influencia convirtiéndolos en Estados satélites. Lo que era algo muy de moda en el período de la guerra fría y que puede denominarse con toda justicia como “guerras imperialistas”.

Por otro lado, hay un tipo de guerra en particular a las que hay que prestarle una especial atención en nuestro tiempo que son las llamadas guerras preventivas (guerras *por si acaso*), cuya condición de justa o injusta quizás pueda resultar ambigua. En primer lugar, Walzer reconoce que un Estado puede disparar los primeros tiros si sabe que va a ser atacado de forma *inminente* aunque todavía no haya ocurrido. Pero este acto es un claro derecho a la defensa y no puede ser definido propiamente como guerra preventiva. Ésta última, más bien, se realiza con el fin de mantener el equilibrio de poder, lo cual será siempre una mera especulación hegemónica. Así, no resulta ser una justificación válida porque no se puede establecer con claridad si hay un peligro inminente de inicio de hostilidades. Las presunciones de agresión, en este sentido, no pueden justificar moralmente un ataque armado. En todo caso, dicho ataque sí estaría justificado si existiese una *amenaza suficiente* a la integridad territorial o a la independencia política. Amenaza que es definida por nuestro autor a partir de los siguientes tres criterios:

“Una manifiesta intención de dañar, un grado de preparación activa que convierta esa intención en un peligro objetivo y una situación general en la que esperar o hacer cualquier otra cosa que no sea combatir aumente grandemente el riesgo”<sup>341</sup>.

Debemos distinguir nosotros, entonces, lo que es una *guerra preventiva* de lo que sería una *guerra defensiva por amenaza suficiente*, aunque el mismo Walzer no lo presente claramente en este sentido. Desde esta perspectiva, el ataque sólo puede ser legítimo si se tiene la seguridad moral de que los tres elementos aquí señalados (deseo expreso, capacidad militar y crecimiento de riesgo), son evidentes. Demás está decir que cualquier engaño público (como decir que hay armas de destrucción masiva donde no las hay), deslegitima y vuelve injusta una guerra que pretenda presentarse bajo el parámetro de la amenaza suficiente. En todo caso, es importante señalar cómo en Walzer hay una crítica directa al pacifismo que busca la paz “a toda costa” pues las guerras defensivas se consideran justificables y hasta moralmente necesarias. Ceder ante los agresores como único modo de detener la guerra es lo que hicieron cuando pactaron con Hitler por un espíritu pacifista sin considerar el peligro de lo que ello significaba, tal y como la historia nos lo dio a conocer después. El desarrollo del régimen nazi en sus primeros avances más allá de sus fronteras al anexarse Austria ya podía ser considerado como una amenaza suficiente y, sin embargo, los gobiernos de la Liga de las Naciones movidos por un pacifismo ingenuo buscaron el apaciguamiento fracasando en su intento y haciendo que el riesgo de guerra y destrucción sea aún mayor. ¿Cuántas muertes se habrían podido evitar si la guerra se hubiera desarrollado con anterioridad? Esta es una hipótesis contrafáctica que, como todas, nunca estaremos en posición de responder satisfactoriamente.

Por otro lado, la historia de la barbarie del holocausto judío por el régimen nazi permite hablar de una justificación de la guerra que para alguien como Francisco de Vitoria hubiese sido impensable. Nos referimos a una intervención armada que debe darse cuando hechos como el genocidio Nazi justifican lo que se conoce con el nombre de *intervención humanitaria*. Es decir, que hablamos, como hemos señalado, de

---

<sup>340</sup> WALZER, Michael: “El triunfo de la guerra justa (y los peligros del éxito)”; en WALZER, Michael: *Reflexiones sobre la guerra*; ed. cit., p. 27.

<sup>341</sup> WALZER, Michael: *Guerras justas e injustas*; ed. cit., p. 125.

acciones bélicas para detener crímenes que suponen “una conmoción para la conciencia moral de la humanidad”<sup>342</sup>.

Ahora bien, para entender esta justificación de la guerra sin caer en contradicciones con las concepciones comunitaristas ya desarrolladas, hay que tener bien en claro la frontera entre lo que se considera una necesaria intervención humanitaria y una situación en la que debe dejarse a las partes litigantes dentro de un Estado a solucionar sus propios problemas por el principio de la autodeterminación. Para Walzer debemos mantener el principio comunitarista de que los ciudadanos de cualquier Estado podrán alcanzar el desarrollo de la libertad por la que luchan de mejor manera si la comunidad internacional se limita a dar apoyo moral<sup>343</sup>. Así, es condenable e injustificable que un país se entrometa en los asuntos de un Estado en una lucha interna apoyando a un determinado bando que identificaría con “el lado de la libertad”. En este sentido, nuestro autor es muy crítico del papel que jugaron los Estados Unidos de América sobre todo en Vietnam queriendo ponerse “a la cabeza” de los pueblos libres, siendo parte interesada de una guerra por razones de hegemonía ideológica<sup>344</sup>. Pero si es el caso de que hay literalmente una “masacre” de opositores políticos, minorías nacionales o grupos religiosos, se puede decir que hablar de autodeterminación ya resulta irrelevante. En este caso en particular la intervención de una fuerza extranjera para detener una flagrante violación sistemática del derecho a la vida y a la libertad por medio del genocidio o la esclavitud tendría que ser siempre un acto de guerra totalmente justificado.

Este último apunte nos devuelve nuevamente a revisar el argumento esbozado en *Las esferas de la justicia*. Como habíamos visto al inicio de este capítulo, la noción de derechos no servía para un sistema de distribución de bienes dentro de un Estado por encaminarse hacia una multiplicación improductiva metodológicamente de tales derechos. En cambio, en el caso de una teoría de la guerra justa, los derechos básicos de

---

<sup>342</sup> Idea expresada en el texto original de *Guerras justas e injustas* de 1977, así como en el prefacio a la tercera edición de 1999 para cuando la cuestión de la intervención humanitaria ya ha cobrado mayor relevancia que en los tiempos de la guerra fría. Cf.: *Ibid.*, p. 11 y 157.

<sup>343</sup> Incluso Walzer señala que “el propósito de la sociedad internacional no consiste en establecer comunidades liberales o democráticas, sino, únicamente, en generar comunidades independientes”. *Ibid.*, p. 140.

<sup>344</sup> *Ibid.*, p. 141.

la vida y la libertad sí pueden ser útiles para justificar una intervención armada<sup>345</sup>. Y ello es posible porque no se habla de más derechos que los aquí señalados sino que la justificación de la intervención se mantiene *sólo* para el caso que se violen estos principios en particular. Cualquier otro derecho en cuestión que sea violado en un país (como la falta de garantías judiciales o el derecho a la propiedad) no justificaría entonces la presencia militar extranjera. Así, el principio de intervención humanitaria no es contrario al principio comunitarista sino que, al contrario, busca salvar la existencia de una comunidad que es, lógicamente, condición de posibilidad de cualquier desarrollo comunitario. Además, si un Estado particular se compone de más de una comunidad política, y una de sus comunidades o naciones se enfrenta o es sometida al genocidio por otra, cualquier Estado extranjero que pueda, debería acudir o, en último extremo, tiene derecho a hacerlo<sup>346</sup>. Y ello por que, en estos casos, el gobierno de turno no está cumpliendo con los derechos de una comunidad culturalmente integral. Por ello, en esta otra posibilidad, también la intervención humanitaria puede ser considerada una defensa del principio comunitarista<sup>347</sup>.

Bajo esta premisa, también podríamos criticar el carácter de justicia y humanidad en una guerra si consideramos lo que ocurre durante su desarrollo pues es posible que haya tensiones entre el principio que se pretende defender y el triunfo bélico que se busque alcanzar. En este punto en particular la convención bélica juega un papel clave en tanto que *ius in bello*. En ella, uno de los principios fundamentales es que la guerra no será justa si se hace correr riesgos terribles violando más aún los derechos a la vida y a la libertad de aquellos que, supuestamente, se busca socorrer. El problema es que, en la mayoría de los casos, hacer una diferencia entre los combatientes y los no combatientes tiene que reducir necesariamente la maniobrabilidad de los ejércitos que

---

<sup>345</sup> Así distingue Walzer en la introducción: "...al escribir sobre la guerra, me valí sobre todo de la idea de los derechos, dado que la teoría de la justicia en la guerra puede generarse de los derechos más importantes y ampliamente reconocidos en su más pura enunciación negativa: no ser despojado de la vida o de la libertad. Lo que es tal vez más importante, ambos derechos parecen fundamentar los juicios morales que con mayor frecuencia hacemos en tiempos de guerra. En realidad, desempeñan una función. Pero la ayuda que pueden prestar al reflexionar sobre la justicia distributiva es sólo limitada". WALZER, Michael: *Las esferas de la justicia*; ed. cit., p. 13.

<sup>346</sup> Es, lo que podríamos llamar, una "defensa de la intervención unilateral". Cf. WALZER, Michael: *Guerras justas e injustas*; ed. cit., p. 11.

<sup>347</sup> "Es posible vivir en un mundo donde a veces se asesina a los individuos, pero en un mundo en el que se someta y se exterminen a pueblos enteros es literalmente insostenible porque la supervivencia y la libertad de las comunidades políticas, cuyos miembros comparten un estilo de vida que ha sido desarrollado por sus antepasados y que debe transmitirse a sus hijos, constituyen los más elevados valores de la sociedad internacional". Ibid., p. 339.

intervienen “humanitariamente”. Por ello, es posible que, bajo el principio del doble efecto<sup>348</sup>, al combatir a las fuerzas represoras de un régimen genocida, se maten personas inocentes (lo que hoy en día se conoce retóricamente como “daños colaterales”). ¿Cuál sería la justificación de tales consecuencias? Según Walzer, nadie puede estar libre de culpa si se sigue adelante con un ataque sabiendo con antelación que probablemente se matará a muchos inocentes. Así que, para salvaguardar el principio moral, nuestro autor plantea la definición del principio del doble efecto, dejando en claro todos sus elementos, de la siguiente manera:

“La intención del actor es buena, esto es, sólo se propone lograr el efecto aceptable; el efecto funesto no entra en sus fines y tampoco es un medio para sus fines y, consciente del mal que se halla involucrado en sus propósitos, busca reducirlo al mínimo, aceptando con este objeto costes para sí mismo”<sup>349</sup>.

Esto significa que sólo se aceptará que existan los daños colaterales si se hace precisamente todo lo posible para que no existan (aunque tal criterio sólo puede evaluarse en cada caso). Por ejemplo, acabar con un pueblo constituido por no combatientes (y a los cuales se busca precisamente ayudar), mediante un bombardeo para destruir armas del enemigo no sería justificable si existiese la opción de una incursión terrestre que limitase el número de víctimas inocentes. Claro que ello aumentaría la posibilidad de bajas en el ejército que interviene, pero ese es precisamente el riesgo de involucrarse en una guerra y, por consiguiente, esta posibilidad no puede ser utilizada como criterio de justificación de la muerte de inocentes. En esa misma medida, un ataque con armas nucleares o con NAPALM nunca puede estar justificado ni en un contexto de guerra defensiva ni mucho menos en una intervención humanitaria. Además, en estos casos no existe ninguna proporcionalidad entre el número de víctimas no-combatientes con relación a los beneficios de un triunfo armado, cualesquiera que sea el fin que se haya propuesto. Por otro lado, es importante que los triunfos en una guerra justa puedan tener una consecuencia, sino imperecedera, al menos de larga duración. Y ello se puede conseguir con mayor probabilidad si se gana el respeto del

---

<sup>348</sup> El principio del doble efecto hace alusión a efectos secundarios no queridos de nuestros actos. En el campo de la moral, un agente cualquiera es plenamente responsable de los fines y de los medios que escoja, pero su responsabilidad quedaría atenuada en lo que se refiere a dichos efectos secundarios. Cf. RODRIGUEZ DUPLA, Leonardo: *Ibid.*, ps. 46 – 48.

<sup>349</sup> WALZER, Michael: *Guerras justas e injustas*; ed. cit., p. 218.

pueblo que habita en el territorio que se combate. Un respeto que se pierde si no se considera las vidas de los no-combatientes de los que hablamos<sup>350</sup>.

En este contexto, la cuestión del terrorismo, que es un fenómeno surgido recién en el siglo XX (como el holocausto nazi), adquiere virtual relevancia. ¿Cómo se pueden articular aquí los principios de la guerra justa con los principios de la identidad comunitaria de los combatientes? Para entender esta cuestión peliaguda, lo primero que debemos hacer es distinguir entre una guerra de guerrillas y el terrorismo. Como hemos visto, dados los principios comunitaristas, un Estado extranjero no debe intervenir en un conflicto cuya carácter es exclusivamente interno (a menos, claro está, que se traspase los límites fronterizos). Si hablamos de guerrillas, éstas justifican su accionar cuando cumplen las leyes de la guerra al distinguir entre soldados y civiles. En estos casos, los partisanos incluso pueden ganar el apoyo de los mismos civiles propiciando un levantamiento popular. Por lo tanto, la presencia de un ejército extranjero no tiene otro nombre que “guerra de agresión”<sup>351</sup>. Pero el caso del terrorismo es distinto. Hablamos aquí de asesinatos aleatorios de personas inocentes que, de ninguna manera, puede justificarse. A este respecto podemos hacer alusión a las posturas de los dos autores franceses existencialistas más famosos del siglo XX, a saber: Jean-Paul Sartre y Albert Camus. El primero de ellos, haciéndose eco de uno de los tantos movimientos políticos a los que presta su nombre y reconocimiento, justifica el terrorismo del Frente de Liberación Nacional Argelino (FLNA) que actuaba en Francia, de la siguiente manera:

“Liquidar de un disparo a un europeo es matar dos pájaros de un tiro, destruir simultáneamente a un opresor y al hombre a quien oprime: lo que queda es un hombre muerto y un hombre libre”<sup>352</sup>.

Estas líneas, más que en su sentido literal deben entenderse como parte de la obra de un filósofo y escritor comprometido con cuanta causa de libertad salga a su paso, cayendo con ello en la ceguera ideológica que le impide distinguir la lucha por la libertad de la dignidad y el respeto por uno mismo. La crítica de Walzer a esta postura se puede apoyar en la obra de Camus quien señalaba que “incluso en la destrucción, hay

---

<sup>350</sup> “... hay razones de Estado para luchar con justicia. Casi podríamos decir que la justicia se ha convertido en una necesidad militar”. WALZER, Michael: “El triunfo de la guerra justa (y los peligros del éxito)”; ed. cit., p. 31.

<sup>351</sup> WALZER, Michael: *Guerras justas e injustas*; ed. cit., p. 268.

<sup>352</sup> SARTRE, Jean-Paul: “Prefacio” en FANON Franz: *Los condenados de la tierra*; México, Fondo de Cultura Económica, 1986.

una forma correcta y una forma incorrecta y existen límites”<sup>353</sup>. Por lo tanto, podríamos decir nosotros que, al disparar a un hombre europeo, el argelino no sólo lo mataba a él sino que también se mataba a sí mismo en su dignidad humana. Se puede intentar una justificación diciendo que no hay nadie inocente en el sentido de que todos son parte del sistema opresor. Pero tal justificación carece de valor moral por que al no-combatiente no se le puede imputar responsabilidades más allá de sus propios actos. Así que se puede decir que estas afirmaciones sólo constituyen un capítulo más de una ideología que siempre busca justificar lo injustificable. Sea cual sea su discurso, debemos reconocer que el terrorismo es una matanza indiscriminada que traspasa los límites morales de toda justificación de la guerra<sup>354</sup>. Walzer se refiere aquí con especial preocupación a las incursiones palestinas contra civiles israelíes. Para él, por muy justas que sean las consideraciones reivindicativas del pueblo palestino, en ningún caso se puede legitimar esta clase de acciones. Este es un tema que será recurrente en nuestro autor, dada la larga duración de este conflicto hasta nuestros días. Una guerra que continúa, aunque cesen los combates, y que la opinión pública internacional le hace el juego como tonta útil al no deslegitimar a los terroristas tanto de uno como de otro lado<sup>355</sup>.

Por otra parte, a raíz de los sucesos del 11 de setiembre, Walzer hace una ampliación del concepto de terrorismo señalando que no sólo son terroristas los grupos como la OLP o el IRA, intentando obligar a sus respectivos gobiernos a actuar a partir de generar precisamente “terror” en la población, sino que también se puede hablar de terrorismo de Estado así como de *guerra terrorista*. La primera de ellas referida sin duda a un régimen opresor, mientras que la segunda, en cambio, se muestra en toda su magnitud en el lanzamiento de la bomba atómica en Hiroshima y Nagasaki<sup>356</sup>. ¿Qué más puede ser sino un acto terrorista, el hecho de matar indiscriminadamente a millones de inocentes para obligar a un gobierno a rendirse? Ahora bien, esto plantea la última cuestión sobre la guerra justa que es la situación que se origina como resultado del

---

<sup>353</sup> Cf. CAMUS, Albert: *Los justos*; Madrid, Alianza Editorial, 1982.

<sup>354</sup> “... y, una vez cruzado ese umbral, no parece ya posible establecer limitación alguna”. WALZER, Michael: *Guerras justas e injustas*; ed. cit., p. 277.

<sup>355</sup> “Existe una forma de compromiso internacional, más ideológico y político que militar, que podría ser verdaderamente útil. Es de vital importancia deslegitimar a los terroristas y a los colonos. Pero esto debe hacerse simultáneamente y con un mínimo de inteligencia moral”. WALZER, Michael: “Las cuatro guerras de Israel y Palestina”; en WALZER, Michael: *Reflexiones sobre la guerra*; ed. cit., p. 140.

<sup>356</sup> WALZER, Michael: “Después del 11 de septiembre: Cinco preguntas sobre el terrorismo”; en WALZER, Michael: *Reflexiones sobre la guerra*; ed. cit., p. 141.

conflicto armado, o lo que podemos llamar la situación *post bellum*. ¿Justifica un nuevo orden una guerra terrorista o los actos terroristas que se originan en ella? O, lo que es lo mismo preguntar: ¿el fin justo justifica los medios injustos? Ya conocemos la respuesta de Kant, así que veamos ahora como se articula finalmente en la teoría de la guerra justa a partir de las reflexiones de cuño comunitarista.

Si nos atenemos al principio de que el fin justifica los medios sólo en la medida en que los medios no traicionan el fin propuesto, entonces queda claro que una intervención humanitaria, que haya actuado siguiendo la convención bélica, puede justificar el principio formulado del doble efecto si ha parado una masacre genocida reduciendo el número de pérdidas de vida y comunidades humanas. Pero requerimos de criterios con los cuales debemos contrastar los fines perseguidos. Estos criterios serían, conjuntamente, el ‘fin de las hostilidades’ y la ‘legitimidad’. En ese sentido, para Walzer, más allá de la idea tradicional en que una guerra justa debe restituir las fronteras al estado original en que se encontraban antes de la agresión, la intervención humanitaria debería necesariamente “cambiar el régimen responsable” de las atrocidades que motivaron tal intervención<sup>357</sup>. Este cambio de régimen, en tanto reconstrucción política del Estado invadido, es una necesidad para que se dé el cese de las hostilidades a todo nivel y pueda facilitarse el paso a las decisiones legítimas de la comunidad que se reconstituya institucionalmente. Pero esto no significa que el cambio de régimen por sí mismo haya sido una justificación de la guerra. Su derrocamiento no es una causa justa de la intervención armada sino un efecto necesario de la misma. Además, es posible que algunos miembros del gobierno a derrocar tengan ascendencia e influencia sobre determinados sectores de la población y se requiera su presencia para negociaciones posteriores<sup>358</sup>. De esta manera, los criterios del ‘fin de las hostilidades’ y la ‘legitimación’, en el marco de nuevos acuerdos de seguridad interior y exterior, son los que permiten terminar por redondear el carácter de justificación de una guerra junto a ‘la causa justa’ y ‘el medio justo’ (*ad bellum* y *in bello*).

En esa medida, la legitimidad significa que el desenlace de la intervención armada deberá ser un gobierno reconocido por los ciudadanos del país intervenido (de

---

<sup>357</sup> WALZER, Michael: “El triunfo de la guerra justa (y los peligros del éxito)”; ed. cit., p. 40.

manera electoral o de alguna otra forma democrática), y que el fin de las hostilidades con las minorías contra las que se cometían las atrocidades se traduzca en una protección sistemática, de la misma forma que la pobreza y la miseria alimentadas con la guerra puedan ser superadas de la mejor manera y lo más rápido posible. A este respecto, podemos finalmente encontrar una nueva apelación de Walzer al sistema de distribución justa en una sociedad de igualdad compleja dependiente, en este caso, de la situación en la que se encuentran los que deben reconstruir el Estado. Es decir que...

“... lo que determina la justicia total de una ocupación militar no es tanto su planificación o su duración, sino su dirección política y la distribución de los beneficios que genera. Si la tendencia constante es incrementar la soberanía de la población local y sus beneficios se distribuyen ampliamente, se puede decir, razonablemente, que la potencia ocupante es justa. (...) si los recursos acumulados para la ocupación terminan en manos de empresas extranjeras o favoritos locales, entonces la ocupación es injusta. La combinación de unilateralismo y laissez-faire es una fórmula encaminada al desastre”<sup>359</sup>.

Esto significa, una vez más, que la justicia, incluso en el caso de una guerra, depende del sistema de distribución que, respetando la frontera entre la esfera de la política y la esfera de la economía, se debe establecer al final del conflicto armado. La redistribución de los bienes en general, y no sólo los de naturaleza material, que considere la diversidad cultural de un país y que no suponga una imposición de transnacionales explotando sus recursos, es la única forma en la que se puede encaminar hacia una paz duradera. En otras palabras, no habrá paz en una situación *post bellum*, si no hay justicia distributiva en una sociedad igualitaria compleja que sea el resultado de una transformación de la mentalidad cultural y de las instituciones que propiciaron la guerra. Lo que no es sino una versión reformada de la frase recurrente de las encíclicas de la Iglesia Católica en el siglo XX, a saber: *No habrá paz sin justicia social*. Aunque también podríamos decir que la guerra justa es una continuación de la política de distribución justa por otros medios.

Pero esta última idea nos lleva a las siguientes preguntas a modo de conclusión parcial: Este análisis de Walzer ¿acaso no parece ser una articulación de los principios comunitaristas junto con principios del liberalismo político? Y si esto es así, ¿cuál sería

---

<sup>358</sup> Para Walzer, queda claro que ello no es posible siempre y que hay claras excepciones con las cuales no es posible negociar como en el caso de Hitler. Cf. WALZER, Michael: “Después del 11 de septiembre: Cinco preguntas sobre el terrorismo”; ed. cit., p. 149.

propiamente la diferencia de esta concepción con una teoría cosmopolita liberal que reclama la necesidad de la “chispa comunitarista”? Por otro lado, si la teoría de la guerra justa reclama un *ius* (un Derecho) a tres bandas ¿no será necesario también que exista un sistema del Derecho internacional global que avale la teoría de la guerra justa? ¿O acaso es suficiente una teoría de la distribución basada en patrones localistas para conseguir una paz a nivel internacional? Es tiempo, entonces, de volver a Habermas para poder saber, no sólo qué piensa de la concepción del autor de *Las esferas de la justicia* sino, también, para poder contraponer las dos visiones en busca de una interpretación que pueda evaluar ambas de manera integral. Hacia allá vamos en las próximas páginas.

---

<sup>359</sup> WALZER, Michael: “Ocupaciones justas e injustas”; en WALZER, Michael: *Reflexiones sobre la guerra*; ed. cit., p. 173.

## CAPÍTULO 6

### HABERMAS Y WALZER SOBRE LA GUERRA Y LA PAZ

El punto de vista de Michael Walzer que hemos desarrollado en el capítulo anterior puede resumirse en las siguientes tres proposiciones: 1) El estado democrático de derecho de origen occidental, aún siendo de carácter liberal, debe incluir una consideración respecto de las diferencias multiculturales y los principios comunitaristas que avalan un sistema de distribución igualitaria compleja; 2) Las relaciones entre los diversos Estados deben suponer el respeto del principio de la autodeterminación hasta el punto en que sólo se justifica una intervención armada en caso de agresión o de flagrante genocidio y esclavitud sistemática de un pueblo por un régimen totalitarista o autoritario; y, finalmente; 3) A partir de estos dos principios, la sociedad política mundial debe modular un sistema de organización internacional de manera que la paz se construya a partir de un principio de justicia ético y que no esté limitado por un orden jurídico o de Derecho Internacional que pretenda imponer modelos de organización liberal a nivel universal. Así, la diferencia de este modelo de pensamiento con el liberalismo kantiano universalista de Habermas es evidente. Por lo tanto, en este capítulo vamos a proceder a presentar un diálogo entre ambas posturas de manera que podamos sopesar las ventajas y los defectos de los dos puntos de vista para ver si podemos concebir una visión que integre los elementos plausibles de cada una de ellas.

Para cumplir con nuestro propósito vamos a dividir el presente capítulo en los siguientes tres puntos: En primer lugar, vamos a revisar las críticas que Habermas hace a las ideas comunitaristas en general, lo que involucra necesariamente una revisión de la presencia de estas ideas en el modelo de Walzer que hemos desarrollado. En segundo lugar, procederemos a oponer las concepciones de ambos autores con respecto a la legalidad o a la legitimidad de las guerras en nuestro tiempo. Ello nos permitirá, en último lugar, contraponer las formas de organización del sistema global que ambos propugnan desde sus respectivos paradigmas filosófico - políticos para ver hasta qué punto podemos elaborar un modelo integrado a manera de conclusión parcial.

## 6.1. La crítica de Habermas al comunitarismo

En esta primera parte vamos a comenzar desarrollando la distinción entre distribución y reconocimiento que Habermas recoge de la autora Nancy Fraser para criticar a Walzer y el comunitarismo. A continuación veremos cómo nuestros dos autores comparten la crítica a comunitaristas tales como Taylor y Kymlicka, sobre todo en lo que se refiere a la idea de derechos colectivos. En este marco, haremos algunas observaciones pertinentes a la distinción entre las ideas de Bien y Justicia (distinción que está a la base de la crítica señalada), e indicaremos las divergencias que existen tanto en los puntos de partida como en las perspectivas legales de ambos autores. En particular, en lo que se refiere al trato y las leyes para inmigrantes. Inmediatamente veremos cómo el filósofo alemán, al querer distinguirse del liberalismo a ultranza (que el filósofo americano también critica), muestra sus propias falencias respecto a la concepción del *patriotismo de la Constitución* pues, como desarrollaremos, se comprenderá que todo Estado sostiene, de todas maneras, una cosmovisión de vida buena. Finalmente, observaremos, en esta misma línea, que los procesos sociales serán más relevantes que las leyes políticas para producir derechos, así como para el mismo sistema de leyes que se propugne.

Ahora bien, como hemos podido ver, al analizar específicamente *Las esferas de la justicia*, la discusión de Walzer con el liberalismo de Rawls partía de una reflexión sobre el sentido de la justicia distributiva: Por un lado teníamos un modelo de distribución simple en el que los bienes en general sin distinción alguna se equiparaban entre sí como los bienes dentro de un mercado; y, por otro lado, hablábamos de un modelo de igualdad compleja en el que la distribución de tales bienes debía respetar las diferencias entre las diversas esferas. En este último modelo las consideraciones de carácter comunitarista y multiculturalista comenzaban a resaltar llegando a constituir elementos importantes para hablar de las relaciones socio - políticas tanto dentro como entre los diferentes Estados. Frente a este punto, Habermas asume la diferenciación que realiza Nancy Fraser entre lo que serían dos ejes distintos de reflexión que se suceden uno después de otro como si fuese un cambio de paradigma y del que parece que Walzer no es consciente<sup>360</sup>. Por un lado tendríamos el tema de la *redistribución* o

---

<sup>360</sup> FRASER, Nancy: *Justicia interrumpida. Reflexiones críticas de la posición post-socialista*; Universidad de los Andes, Siglo del Hombre Editores, 1997.

distribución justa de bienes que se asocia a la lucha por iguales oportunidades sociales para que todos los individuos puedan realizar sus propios planes de vida. Por otro lado, en cambio, está el tema de la lucha por el *reconocimiento* de la integridad de determinadas comunidades o identidades colectivas que se asocian a marginaciones de carácter cultural. Para el autor de la teoría del discurso ambas luchas deben diferenciarse claramente, no porque sean dos ejes paradigmáticos de debate sino porque obedecen a experiencias de trato desigual diferente y, por lo tanto, deben ser evaluadas con distintos criterios<sup>361</sup>.

Sin embargo, debemos hacer notar que esta clasificación analítica no significa una separación necesariamente empírica entre las experiencias de trato desigual. En muchas de las ocasiones, las personas que son excluidas de derechos sociales igualitarios por condiciones sociales de distinción de clases, dada su pertenencia a los estratos más bajos, pertenecen al mismo tiempo a grupos étnicos o religiosos minoritarios culturalmente despreciados. Un ejemplo de ello ocurre con minorías que son tanto pobres como indígenas en varios países de América. Aún así, se piensa que esta distinción analítica debe mantenerse para guiar conjuntos de políticas sociales diferentes. En el fondo, lo que a Habermas parece preocuparle es que no se mantenga una diferenciación clara entre lo que debería ser considerado de carácter universal (la igualdad de los derechos de los ciudadanos) y lo que podría ser considerado a nivel particular (la diferencia identitaria); y, por lo tanto, busca evitar que los problemas del reconocimiento de los valores culturales de determinados grupos socaven los principios de un Estado liberal de derecho. En otras palabras, la lucha por la igualdad debe primar sobre la lucha por la diferencia. De hecho, para mantener la primacía de la igualdad ciudadana, algo así como los derechos culturales deben ser considerados derivados del primado de los derechos universales. Así leemos:

“... los derechos culturales que son exigidos e implantados bajo la rúbrica de una «política del reconocimiento» no tienen que ser entendidos de suyo como derechos

---

<sup>361</sup> “Las luchas políticas y los movimientos sociales, que se dirigen contra una desigualdad de status anclada en una estructura de clases y que aspiran a una distribución de las oportunidades sociales de vida, se nutren de experiencias de injusticia en la dimensión propia de la justicia distributiva. Por el contrario, para las luchas en las que se combate por el reconocimiento de la integridad de determinadas identidades colectivas sirven de base las experiencias de una injusticia diferente: la experiencia del desprecio, marginalización o exclusión causada por la pertenencia a un grupo que es inferior de acuerdo con los cánones de la cultura mayoritaria”. HABERMAS, Jürgen: “Tolerancia religiosa como precursora de los derechos culturales”; en HABERMAS, Jürgen: *Entre naturalismo y religión*; Barcelona, Paidós, 2006 p. 271.

colectivos (...), se trata más bien de derechos subjetivos que garantizan una inclusión completa<sup>362</sup>.

En este sentido, para el autor de *Facticidad y validez* es discutible que tal cosa como “derechos colectivos” existan realmente. Pues de lo que se trata en la lucha por el reconocimiento es aceptar diferencias culturales de manera que, a partir de ellas, se pueda proceder a implementar formas institucionales de inclusión. Mientras que, los así llamados “derechos colectivos”, tenderían a la exclusión y al fomento de políticas comunitaristas arbitrarias que lesionarían los derechos de los individuos ya conseguidos previamente<sup>363</sup>.

Ahora bien, sobre este punto en particular debemos hacer notar que estas observaciones de Habermas no son una crítica propiamente contra Walzer pues, como hemos visto, éste último no es muy proclive a plantear el tema del multiculturalismo como una cuestión de derechos. Pero, al resaltarse la distinción entre redistribución y reconocimiento que el autor de *Las esferas de la justicia* no hace, Habermas indica implícitamente que sólo se puede plantear adecuadamente el tema si se le considera desde el punto de vista de los derechos. Y, de la misma manera, debe dejarse en claro que las concepciones comunitaristas alteran o pueden alterar el orden eminente de unos derechos sobre otros. Este sería, más concretamente, el caso de la reflexión del filósofo canadiense Charles Taylor, quien procedería metodológicamente de manera opuesta en la relación entre derechos colectivos y derechos subjetivos, afirmando la existencia de ambos.

En efecto, éste último autor parece querer partir del derecho de los ciudadanos francohablantes del Québec a proseguir su propia tradición nacional de origen, para llegar a la obligación del gobierno provincial a adoptar todas las medidas necesarias para garantizar la supervivencia de la lengua francesa<sup>364</sup>. Es decir que entendería los derechos culturales como derechos colectivos, en tanto que obligan a una intromisión

---

<sup>362</sup> Ibid., p. 273.

<sup>363</sup> De la misma manera se expresa Savater cuando afirma que: “Por medio del reconocimiento universal de derechos a los individuos se trata de resguardar a éstos de los efectos lesivos que puede suponerles su pertenencia a las diversas formas comunitarias”. SAVATER, Fernando: *Pensamientos arriesgados*; Madrid, La esfera de los libros, 2002, p. 179.

<sup>364</sup> “Las medidas políticas tendientes a la supervivencia tratan activamente de *crear* miembros de la comunidad, por ejemplo, al asegurar que las generaciones futuras continúen identificándose como francoparlantes”. TAYLOR, Charles: “La política del reconocimiento”; en TAYLOR, Charles (et al.): *El multiculturalismo y “la política del reconocimiento”*; México, Fondo de Cultura Económica, 1993, p. 88.

directa del Estado para preservar una determinada tradición. Para Habermas, en cambio, como se ha visto, tales derechos culturales deben derivarse de la protección igualitaria de la integridad de la persona que incluye derechos subjetivos de acceso a la cultura<sup>365</sup>. Pues, de hecho, la identidad de una persona no depende nunca de una sola tradición cultural ni mucho menos. Así, contra esta visión comunitarista va a arremeter el autor de la teoría de la acción comunicativa en dos momentos. El primero, al criticar la concepción de una ética de bienes implícita en el comunitarismo (ética que, en cierto sentido, sí compartiría Walzer con Taylor); y, luego, al criticar propiamente la “política del reconocimiento” que se deriva de estas premisas comunitarias. Analicemos paso a paso cada una de estas argumentaciones.

Para comenzar, debemos recordar la distinción que hace Habermas entre ética y moral y que vimos en capítulos anteriores. La primera se ocuparía de cuestiones relativas a la *vida buena*, de manera que su fuerza prescriptiva dependería del *ethos* de una determinada comunidad; mientras que la segunda trataría de elucidar cuestiones relativas a *lo justo* y aspiraría a un reconocimiento *universal* de sus prescripciones<sup>366</sup>. En esta interpretación, el problema con los comunitaristas sería que ellos privilegiarían la ética de bienes abandonando el universalismo del Derecho racional. O, lo que es lo mismo, que los contextualistas fuertes toman partido por la ética de cuño aristotélico frente a una moral de cuño kantiano. Presentadas así las cosas, sería muy lógico optar por una distinción jerárquica para salvar la autonomía de la justicia frente a la heteronomía de los bienes pues ésta última podría elevar una concepción particular de una tradición cultural a una imposición de universalismo etnocéntrico autoritario. Pero sobre este punto nos parece que podría haber una falsa distinción consistente en oponer la justicia a la vida buena ya que, precisamente, una forma de vida buena puede ser aquella en la que se nos exige tener una actitud justa de tratar simétricamente las diferencias. De hecho, si nos atenemos a la idea de Habermas de que la verdad y la corrección normativa se descubren ambas en el proceso intersubjetivo del discurso, es

---

<sup>365</sup> “...incluye la garantía del mismo acceso a los patrones de comunicación, relaciones sociales, tradiciones y relaciones de reconocimiento, que son indispensables o deseables para el desarrollo, reproducción y renovación de su identidad personal”. HABERMAS, Jürgen: “Tratamiento cultural igualitario y los límites del liberalismo postmoderno”; en HABERMAS, Jürgen: *Entre naturalismo y religión*; ed. cit., p. 299.

<sup>366</sup> En ese sentido, el mismo Habermas reconoce que la expresión “ética del discurso”, puede haber provocado un malentendido que hay que dilucidar. HABERMAS, Jürgen: “Del uso pragmático, ético y moral de la razón práctica”, en HABERMAS, Jürgen: *Aclaraciones a la ética del discurso*, Madrid, Trotta, 2000, p. 110.

de esperar que las concepciones predominantes de vida buena en determinadas sociedades particulares alcancen la comprensión de este tipo de actitud institucional como parte de su propia cultura. De manera que la misma justicia, tal como aquí se ha entendido, sea un bien (o un *hiperbien*) que deba buscarse.

En realidad, al establecerse la distinción entre lo justo y lo bueno en el marco de una filosofía que se propone como postmetafísica (pero no posmoderna), Habermas establece los límites de su propia reflexión que lo vuelve incapaz de poder responder a las preguntas sobre ¿cuál es la mejor de las vidas posibles?, ¿cuál es el sentido de la vida? o ¿por qué debemos ser morales?<sup>367</sup> En cierto sentido, las reflexiones comunitaristas que buscan responder a estos problemas nos parece que cubren ese vacío dejado por la reflexión de una moral meramente procedimental, de tal forma que la sospecha que hemos manifestado de la existencia de un falso problema entre la justicia y la vida buena podría llevarnos a una concepción de complementariedad entre ambas posturas. Pero veamos antes qué afirma el último heredero de la Escuela de Frankfurt sobre las políticas de derechos culturales, que tienen que ver con premisas comunitaristas, para ver si el análisis procedimental de la justicia puede enmarcar mejor los problemas éticos derivados de una sociedad multicultural.

En principio, el defensor del patriotismo de la Constitución quiere dejar en claro que su postura respecto de los derechos sí considera las diferencias culturales y también está de acuerdo en que existan políticas conducentes al reconocimiento de las integridades identitarias de los individuos, aunque entiende éstas últimas como una realización del mismo sistema de derechos que busca proteger al individuo en su totalidad<sup>368</sup>. Por lo tanto, no se trataría de una realización a partir de un determinado mundo de la vida particular sino del proceso en el que, teniendo en mira el ideal de los derechos, los ciudadanos participan de la formación de la opinión política discutiendo

---

<sup>367</sup> “En vista de un pluralismo de proyectos y formas de vida moralmente justificado, los filósofos ya no pueden dar por su cuenta instrucciones sobre el sentido de la vida que sean *universalmente vinculantes*. Como filósofos lo único que les queda es la retirada al nivel reflexivo de un análisis del procedimiento con el que se pueden responder las preguntas éticas *en general*”. HABERMAS, Jürgen: *Aclaraciones a la ética del discurso*; ed. cit., p. 191.

<sup>368</sup> “Una teoría de los derechos correctamente entendida no es, de ninguna manera, ciega frente a las diferencias culturales (...) no se requiere ningún modelo alternativo que corrija el sesgo individualista del sistema de los derechos mediante otros puntos de vista normativos, sino tan sólo su realización consecuente.” HABERMAS, Jürgen: “La lucha por el reconocimiento en el Estado democrático de Derecho”; en HABERMAS, Jürgen: *La inclusión del otro. Estudios de teoría política*; Barcelona, Paidós, 1999, ps. 194 y 195.

sobre qué tradiciones quieren continuar o romper, al elegir, por ejemplo, la lengua oficial o el currículum de las escuelas públicas<sup>369</sup>. Habermas reconoce así que ello vuelve inevitable las luchas culturales aunque no por culpa de la neutralidad del Estado sino porque las decisiones democráticas impregnan de ética toda comunidad jurídica. Ello ocurre en un país como Alemania en donde, habiendo una amplia libertad religiosa como en todo Estado liberal de derecho, las iglesias cristianas gozan de ciertas garantías de protección frente a las demás, y en el que la familia tiene un status constitucional superior a otras comunidades de vida similares al matrimonio.<sup>370</sup>

Por consiguiente, el establecimiento de una política del reconocimiento en un Estado de derecho liberal, nunca debería consistir en una legislación que otorgue el mismo valor a todas las culturas como si todas ellas tuviesen los mismos méritos al contribuir a la “civilización universal”<sup>371</sup>. En este sentido, es evidente que Habermas no sólo quiere indicar que éste no es un buen criterio para ordenar las relaciones multiculturales dentro de un Estado, sino que, aún más, incluso parece afirmar implícitamente que algunas tradiciones culturales tienen más valor que otras al ser capaces de reflexionar sobre sus propios principios y no permanecer ciegamente cerradas frente a otras tradiciones y otras culturas. La idea de que todas las tradiciones culturales deban ser protegidas como si fuesen piezas de museos antropológicos vivientes carece de sentido si lo que propugnamos es el desarrollo de la capacidad crítica y autoreflexiva de los individuos en tanto que miembros de las diversas comunidades y que deben tener la posibilidad, incluso, de convertirse a otras formas de vida diferentes a las de sus antepasados inmediatos<sup>372</sup>.

---

<sup>369</sup> Como señala Amy Gutmann: “Ningún programa universitario puede incluir todos los libros o representar todas las culturas dignas de reconocimiento en una educación democrática liberal. Y tampoco puede una sociedad libre (...) esperar siquiera ponerse de acuerdo en todas las elecciones difíciles de los bienes que compiten entre sí”. GUTMANN, Amy: “Introducción”; en TAYLOR, Charles (et al.): *Ibid.*, p. 38.

<sup>370</sup> HABERMAS, Jürgen: *Ibid.*, p. 206.

<sup>371</sup> “El derecho al igual respeto que cada cual puede reclamar incluso en los contextos de vida formadores de su identidad no tiene nada que ver con la supuesta excelencia de su cultura de origen”. *Ibid.* p. 209.

<sup>372</sup> “Una cultura como tal no posee las cualidades necesarias para ser un sujeto de derecho, pues no puede satisfacer por sí misma las condiciones de su reproducción, sino que depende de la apropiación constructiva por parte de intérpretes obstinados que dicen “sí” o “no”. La supervivencia de grupos identitarios y el mantenimiento de su trasfondo cultural no *pueden* por ello ser garantizados mediante derechos colectivos. Una tradición debe poder desplegar su potencial cognitivo de modo que los receptores alcancen la convicción de que vale la pena proseguir justamente esa tradición. Y las condiciones hermenéuticas para la prosecución de tradiciones sólo pueden asegurarse mediante derechos individuales”. HABERMAS, Jürgen: “Tratamiento cultural igualitario y los límites del liberalismo postmoderno”; ed. cit., ps. 305.

De ahí que se critique directamente a Taylor, quien equipara la lengua francesa con el aire limpio y los espacios verdes<sup>373</sup>, pues ello significa entender la cultura francoparlante de Canadá como una especie que hay que cuidar para que no caiga en vías de extinción (sino es que ya es una especie en peligro). Es una verdad de Perogrullo decir que los diversos especímenes animales y vegetales que no tienen capacidad de reflexión no proceden de ninguna tradición cultural que busque autopreservarse. Pero este hecho evidente hay que reafirmarlo para insistir en que el ser humano, gracias a esa racionalidad comunicativa y autoreflexiva, tiene la libertad individual de abandonar la cultura de los padres, de tal forma que el Estado, que debe garantizar sus derechos ciudadanos, no puede poner cotos de ningún tipo a esta posibilidad. De esta manera, entender la preservación de una cultura de la misma manera que se cuidan los ecosistemas, así como comprender el multiculturalismo al igual que se promueve el espíritu ecológico, es una equiparación poco feliz<sup>374</sup>. Ahora bien, en este punto lo interesante es que esta crítica es también compartida por Walzer. Para este último en particular, las políticas no pueden proteger algo que, además, se ha perdido en su versión original como son las comunidades aborígenes estadounidenses. El Estado no puede privarlos de la influencia que ejercen los cambios de la modernidad sobre cualquiera que comparta el espacio público. Por lo tanto, sólo podemos reconocerles el derecho a encerrarse en su mundo, pero este debe ser un derecho entendido en el sentido de un respeto ético, no desde la perspectiva de un derecho político o legal. La movilidad social y el cambio de mentalidad con el paso de los tiempos son imparables para todos los grupos humanos y ninguna ley puede evitar eso<sup>375</sup>.

Sin embargo, como podemos darnos cuenta, el punto de partida para criticar la consideración de una comunidad cultural como una especie en peligro es diferente. Para Habermas se trata de que la ley debe hacer comprender los derechos culturales a partir de los derechos individuales y negando la existencia de los derechos colectivos. Para

---

<sup>373</sup> TAYLOR, Charles: *Ibid.*, p. 87.

<sup>374</sup> “El punto de vista ecológico de la conservación de las especies no puede trasladarse a las culturas”. HABERMAS, Jürgen: “La lucha por el reconocimiento en el Estado democrático de Derecho”; ed. cit., p. 210.

<sup>375</sup> “... no podrían reclamar ningún tipo de protección absoluta contra las presiones y atractivos de la vida común como si se tratara de especies protegidas. Confrontadas con la modernidad, todas las tribus son especies en peligro. (...) Podemos reconocer lo que podríamos llamar el derecho a resistirse a esos efectos, de construir muros contra la cultura contemporánea (...) No podemos, sin embargo, garantizar el éxito de la resistencia”. WALZER, Michael: *Moralidad en el ámbito local e internacional*; Madrid, Alianza, 1996, p. 104.

Walzer, en cambio, se trata de que la ley es incapaz de detener los desarrollos sociales. Para seguir profundizando sobre este asunto debemos mencionar aquí el caso de la sentencia de un tribunal de los Estados Unidos de América que tiene particular relevancia. Nos referimos a la sentencia del Tribunal Supremo de este país que admitió que los padres *Amisch* puedan impedir que sus hijos acudan a los cursos escolares del noveno y décimo año, los cuales contienen materias educativas incompatibles con su imagen del mundo y su modo de vida. Desde el punto de vista de una teoría liberal de los derechos, esta sentencia es, a todas luces, una vulneración del derecho a una educación básica y no es sólo un respeto ético. La pregunta es: ¿qué tanto pueden durar las leyes proteccionistas si no son más que provocadoras de conflictos ulteriores?

Habermas cita aquí el análisis que hace Kymlicka al respecto. Éste último, incluso, distinguía entre dos tipos de derechos colectivos: los que buscan proteger al grupo del disenso mediante “restricciones internas”; y los que buscan también proteger al grupo pero de decisiones políticas y económicas de la sociedad mayor mediante “protecciones externas”<sup>376</sup>. Los primeros pueden ser considerados como derechos problemáticos, mientras que los segundos sí pueden ser considerados como legítimos. Sin embargo, en el caso señalado de la decisión del Tribunal Supremo se han confundido los dos tipos de protección violando derechos básicos de los miembros individuales del grupo. Que los jóvenes no tengan acceso a la educación obligatoria que manda el Estado de Wisconsin es, al mismo tiempo, una protección externa y una restricción interna. Por lo tanto, la distinción fabricada por Kymlicka no sólo demuestra que es insuficiente sino que, aún más, muestra que la concepción de los “derechos de grupo” no puede plantearse en el sentido de derechos colectivos. Y ello debido a que, ya sean de restricción o de protección, tenderían a violar los derechos individuales, los cuales han de mantener siempre una supremacía legal.

En esa misma medida, un caso más flagrante de violación de este sistema liberal se produce al sostener el derecho a la autoadministración para los pueblos indígenas que, como vimos en el capítulo anterior, Kymlicka reclamaba que Walzer reconociera. En este caso, en particular, la contradicción entre derechos se plantea a un nivel más problemático porque, entonces, estaríamos hablando de un “Estado dentro de otro

---

<sup>376</sup> Cf. KYMLICKA, Will: *Ciudadanía multicultural. Una teoría liberal de los derechos de las minorías*; Barcelona, Paidós, 1996, p. 58 y ss.

Estado”, con un ordenamiento jurídico propio de grupos “iliberales” que colisionan con los derechos ciudadanos del Estado mayor<sup>377</sup>. Si, por ejemplo, una mujer de una tribu india de los Estados Unidos de América, considera que sus derechos han sido violados por su consejo tribal, puede apelar a un tribunal tribal pero no al Tribunal Supremo<sup>378</sup>. Por consiguiente estas decisiones políticas contradicen, no sólo el espíritu del *Bill of Rights* que funda los Estados Unidos de América sino la esencia misma de lo que es un Estado, sea liberal o no.

Además, piensa Habermas que políticas de este tipo terminan siendo más provocadoras de conflicto cuando se trata de los inmigrantes. Si la cultura mayoritaria de un Estado está dispuesta a un “revisionismo sin reserva” de sus propias tradiciones, podrá ser más capaz de incorporar a los inmigrantes sin provocar en ellos que se cierren a los procesos de asimilación social, político y cultural<sup>379</sup>. Un proceso en el que las comunidades aborígenes también habrían de tomar parte. Por lo tanto, los Estados democráticos de constitución liberal, que no aceptan cenobios iliberales, estarían mejor preparados que los Estados que aceptasen cosas tales como derechos colectivos de autoadministración cerrada (y también mejor que los Estados – Nación de la antigua usanza), para superar los problemas de integración política a todo nivel. Con ello, el autor de la teoría del discurso critica, a diferencia de Walzer, no sólo las políticas de protección que reconocen derechos problemáticos en el sentido de Kymlicka, sino también las rígidas reglamentaciones del derecho a la emigración en los países de la Unión Europea. Aunque, en el fondo, ambos piensan que los procesos sociales, hacia la configuración de sociedades multiculturales absorbidas por los cambios de la modernidad, no podrán ser detenidos en la mayoría de los países.

Por otro lado, en contra de un liberalismo que busca mantener las culturas como una multiplicidad de opciones de valores para que el individuo escoja, la postura de Habermas sí considera necesaria una “política del reconocimiento” en sociedades multiculturales que garantice el acceso a la tradición de la que depende existencialmente. Recuérdese que siempre se debe aceptar esa “chispa de

---

<sup>377</sup> HABERMAS, Jürgen: “Tratamiento cultural igualitario y los límites del liberalismo postmoderno”; ed. cit., ps. 307.

<sup>378</sup> KYMLICKA, Will: Ibid., p. 62.

<sup>379</sup> HABERMAS, Jürgen: “La lucha por el reconocimiento en el Estado democrático de Derecho”; ed. cit., p. 211.

comunitarismo” que le falta a la teoría liberal dura y neutral<sup>380</sup>. Se trata así de reconocer que la propia identidad tiene un valor intrínseco y que éste debe ser salvaguardado por medio de un igual acceso a recursos culturales. El liberalismo “simple” sólo considera estos bienes como instrumentos para un goce privado y contingente. Pero el autor de la teoría del discurso sí piensa que tales bienes culturales son parte constitutiva de las identidades de las personas y, por lo tanto, han de ser comprendidos también de esa forma por el Estado de derecho. Ahora bien, también debemos recordar que este modelo de reconocer derechos culturales puede ser implementado siempre y cuando se identifiquen todas las diversas comunidades como *subculturas* que están unidas en una misma cultura política<sup>381</sup>. Pero, entonces, nos preguntamos: ¿qué significan exactamente estos derechos si no establecen diferencias culturales de forma clara en la legalidad positiva? En este sentido, mencionemos, por ejemplo, algunos casos concretos de reclamos culturales a los que hace mención Habermas:

“¿Puede llevar turbante un motociclista *sij* apelando a su deber religioso y quedar así exento de la obligación general de llevar casco? ¿Se le ha de servir *koscher* a un preso judío? ¿Tiene derecho un trabajador musulmán a interrumpir su jornada laboral para realizar sus oraciones? (...) ¿Tiene derecho una alumna musulmana a ser eximida de las clases de educación física porque a ella no le está permitido mostrarse ante los otros alumnos en traje de deporte? (...) ¿Tiene que permitirse en las ciudades alemanas la llamada del muecín transmitida por altavoces del mismo modo que se permite el toque de campanas (...) ¿Se les tiene que prohibir aquí la poligamia a los mormones, cuando en su país de origen se les permite?”<sup>382</sup>.

Como puede notarse, estas preguntas pueden apuntar a derechos culturales que son objeto de reclamación en las sociedades occidentales. Como hemos visto en líneas anteriores, las decisiones democráticas impregnan de contenido ético la comunidad política y el orden jurídico, que no pueden limitarse a una moral de prescripción universal. Por lo tanto, cualquier respuesta a estas preguntas va a suponer una toma de postura que reconozca un carácter cosmovisional al Estado de derecho al margen de que sea efectivamente el resultado de un mecanismo deliberativo democrático y discursivo. Ya hemos señalado que estas discusiones no se pueden prolongar hasta el infinito sino que, en todos los casos, se necesitan tomar decisiones *ya*. Así, si se valora la familia, la

---

<sup>380</sup> HABERMAS, Jürgen: *La constelación posnacional. Ensayos políticos*; Barcelona, Paidós, 2000, p. 100, Nota 30.

<sup>381</sup> HABERMAS, Jürgen: *La ética del discurso y la cuestión de la verdad*; Barcelona, Paidós, 2003, ps. 54 – 55.

<sup>382</sup> HABERMAS, Jürgen: “Tolerancia religiosa como precursora de los derechos culturales”; ed. cit. p. 269. Tomado de un artículo de D. Grimm publicado en la edición de Junio del 2002 en el *Frankfurter Allgemeine Zeitung*.

poligamia está prohibida; si la educación física beneficia a la salud de los alumnos, la escuela pública debe impartirlas a todos (salvo que haya lógicamente restricciones de tipo precisamente sanitarias). Si el uso del turbante sólo perjudica al motociclista quedando exento el Estado de toda responsabilidad en caso de accidente fatal, puede considerarse una variación del derecho a la vida y su consiguiente muerte digna por razones de religión privada. Si la cárcel es una privación legítima de la libertad, el Estado no puede conceder privilegios de alimentación a los presos por sus creencias religiosas; etc. etc. etc.

Sin duda, a estas respuestas que hemos esbozado se les puede interponer otras observaciones, interpretaciones y argumentaciones (lo que cabe dentro de la práctica democrática). Pero, en ningún caso se trata de un reconocimiento de derechos culturales, sino que hablamos de formas de vida ya establecidas a las que los recién llegados deben adaptarse si es que han decidido libremente participar de un Estado constituido previamente. En ese sentido Walzer tiene razón al aceptar que se construyan verjas que determinen el comportamiento social para la convivencia. Y, contra Habermas, parece ser concluyente que no puede haber un absoluto *patriotismo de la constitución* si se reconoce elementos consustanciales de valores éticos presentes en la Constitución misma. El Estado de derecho constitucional no puede ser tan neutral que evada una toma de postura sobre las formas más justas posibles de promover comportamientos éticos determinados. Lo que ocurre siempre porque la configuración del Estado parte de la cultura mayoritaria de un país y según su propia historia. Sin embargo, parecería que el autor de *La constelación posnacional* fuese consciente de esto último cuando afirma que:

“En el país de la Revolución francesa, tal patriotismo de la Constitución habrá de tener una forma distinta que en un país que nunca fue capaz de crear una democracia por sus propias fuerzas. El mismo contenido universalista habrá de ser en cada caso asumido desde el propio contexto histórico y quedar anclado en las propias formas culturales de vida. Toda identidad colectiva, también la postnacional, es mucho más concreta que el conjunto de principios morales, jurídicos y políticos en torno a los que cristaliza”<sup>383</sup>.

Aún así, estas últimas frases también se podrían entender en el sentido de que los procesos históricos para llegar al patriotismo de la constitución en cada caso serán diferentes, pero no por el contenido mismo de tal patriotismo sino por el punto de

partida en que cada país se decida democráticamente a proceder a una legislación de este tipo. En todo caso, la referencia de Habermas a volver en sus últimos textos a hablar sobre derechos culturales puede significar que está tratando de matizar su postura para ubicarse en medio de, por un lado, los liberales a ultranza y defensores de la pureza del Estado neutral y, por otro lado, los comunitaristas extremistas de corte ‘iliberal’. En todo caso, el impulsor contemporáneo del proyecto kantiano se podría intentar definir como un “liberal moderado”.

Por otro lado, hay una de las preguntas anteriores que vale una reflexión aparte en estas líneas. Nos referimos a la pregunta por el musulmán que tiene permiso de parar para hacer sus oraciones. En este caso, en particular, tiene sentido plantear la cuestión como una distinción clara de esferas de la justicia en el lenguaje de Walzer. En la esfera del mercado las empresas son libres de organizar los períodos de trabajo siempre y cuando cumplan la normatividad del Estado de las 40 horas semanales. Esto vale igualmente para los católicos o protestantes que terminan trabajando los domingos o los sábados por necesidades económicas. Más allá de ello el Estado no puede inmiscuirse. Por su parte, el mismo Estado, en sus espacios laborales tales como la administración pública o el ejército, puede llegar a acuerdos sindicales en ese sentido con sus propios trabajadores sin que ello signifique necesariamente una regulación especial de *derechos culturales* (o religiosos, más propiamente hablando en este caso). Así, es claro que aquí no se trata de derechos particulares sino de un manejo prudencial de las relaciones laborales en el marco de los derechos ciudadanos de cualquier trabajador y de la mayor libertad para el ejercicio de su religión.

En ese sentido, una política de reconocimiento no debe significar una “legislación constitucional de reconocimiento”. Nos parece que la libertad religiosa y cultural debe ser enmarcada en el marco general de las libertades constitucionales que no puede ser sobrepasada por ninguno de los así llamados “derechos culturales”. Como dice Walzer, en el espíritu de reivindicar a una comunidad étnica o religiosa, que ha sido sometida por el Estado en el que se encuentra, no se puede proceder a implementar políticas de autoadministración independientes sino que es preferible promover su acceso a la educación y a la cultura, lo que incluye espacios en que esa misma

---

<sup>383</sup> HABERMAS, Jürgen: “Identidad nacional e identidad postnacional. Entrevista con J. M. Ferry”; en HABERMAS, Jürgen: *Identidades nacionales y posnacionales*; Madrid, Tecnos, 1989, ps. 118 – 119.

comunidad pueda desarrollarse. Y no estamos seguros de que ello pueda ser llamado propiamente un “derecho cultural”. En ese sentido, tiene razón también Habermas, citando a Benhabib, al afirmar que el reconocimiento puede ser sólo promovido indirectamente por la política y el derecho pero nunca producido por éstos<sup>384</sup>.

Como conclusión de esta parte podemos decir que el multiculturalismo dentro de un Estado liberal requiere más actitudes de tolerancia que derechos de reconocimiento cultural o religioso. Una tolerancia que ya no debe corresponder con la resignación o la indiferencia sino con la aceptación de las diferencias religiosas y culturales en el marco de una legislación que, al mismo tiempo que garantice derechos ciudadanos, promueva una distribución justa de los bienes culturales en las esferas que correspondan (educación, trabajo, comunidad religiosa eclesial o pequeña comunidad parroquial, grupos de la sociedad civil étnicos, etc.) Así, el reconocimiento de la diferencia con respecto de nuestra propia forma de vida supone entender lo que es inconmensurable en el marco de lo asimilable<sup>385</sup>. La pregunta que ahora debemos hacernos es si este mismo criterio puede valer para las relaciones entre Estados de manera que podamos evaluar los conflictos internacionales de la misma manera que consideramos los que son nacionales o los que son conflictos multiculturales dentro de un Estado liberal de Derecho.

## **6.2. La pragmática concreta de la guerra: ¿Legal o justa?**

Comencemos esta parte con las siguientes expresiones de Habermas:

---

<sup>384</sup> “La meta del multiculturalismo –el reconocimiento recíproco de miembros de igual condición- exige relaciones interpersonales modificadas que se producen mediante acción comunicativa y discurso y, en última instancia, sólo se pueden adquirir mediante arreglos políticos identitarios en la arena pública democrática”. HABERMAS, Jürgen: “Tratamiento cultural igualitario y los límites del liberalismo postmoderno”; ed. cit., p. 296. Cf. BENHABIB, Seyla: *Ibid.*, p. 144 y ss.

<sup>385</sup> Así, dice Habermas que “la indiferencia respecto de convicciones y prácticas ajenas o incluso la valoración del otro en su otredad harían de la tolerancia algo superfluo. Se les supone tolerancia a los que a partir de buenas leyes subjetivas en cada caso rechazan otras convicciones y prácticas, con la conciencia de que se trata de un disenso cognitivo pero a largo plazo irresoluble.” HABERMAS, Jürgen: *Ibid.*, ps. 309 – 310.

“Es tan imposible poner coto a los conflictos entre las culturas y las religiones mundiales únicamente con medios militares, como contener las crisis de los mercados mundiales únicamente con medios políticos”<sup>386</sup>.

Esta cita, cuya idea compartimos en su totalidad, muestra que la guerra por sí sola no va a conseguir la paz, así como la política por sí sola no va a acabar con la pobreza en el mundo. Pero nosotros también podríamos decir, volteando esta frase, que los conflictos religiosos y culturales son un pretexto (y no necesariamente infundado), para echar a andar la maquinaria de guerra, de la misma manera que las crisis económicas mundiales llevan a provocar acciones radicales en las instancias decisorias de la política internacional. En ese sentido, la guerra y la política pueden ser equiparables en sus limitaciones y a veces, también, en sus finalidades. Sin duda, como decía Walzer, no nos podemos librar de la política y de los políticos. Pero parece que (por el momento), tampoco nos podemos librar de la guerra y de los guerreros. Entonces, ¿qué criterio podemos usar para evaluar esta realidad en nuestro tiempo? A lo largo de los capítulos precedentes hemos presentado dos formas de plantear la cuestión: Una, por parte del defensor de la teoría de la guerra justa, y otra, por parte del defensor de la juridificación internacional de los derechos humanos para quien, únicamente, hay guerras legales e ilegales. ¿Son ambas posturas realmente contrapuestas? ¿No se piensa acaso que la legalidad de una guerra está dada por una justificación que obedece, en última instancia, a una noción básica de ‘guerra justa’? ¿Y no encontraría acaso una teoría de la guerra justa su acabamiento en una forma jurídica internacional adecuada?

Revisemos primero cómo lo plantean los autores aquí señalados debatiendo entre sí antes de adelantar una respuesta a estas preguntas. Para ello vamos a proceder de la siguiente manera: Comenzaremos con las críticas de Habermas a la concepción de ‘guerra justa’ de Walzer en lo que se refiere a la aparente oposición entre una noción de derechos y el principio de autodeterminación. Haremos aquí algunas observaciones a partir de casos paradigmáticos como la segunda guerra mundial, aunque también considerando hechos contemporáneos como la invasión a Irak. A continuación, veremos cómo esta última guerra en particular es condenada por ambos autores desde perspectivas diferentes y mostraremos los problemas de utilizar el concepto de ‘guerra

---

<sup>386</sup> HABERMAS, Jürgen: “¿Tiene todavía alguna posibilidad la constitucionalización del Derecho internacional?” en HABERMAS, Jürgen: *El occidente escindido*; Madrid, Trotta, 2006 p. 178.

legal' en vez del de 'guerra justa', lo que adquirirá especial relevancia en el caso del terrorismo. Finalmente, veremos cómo ambas posturas pueden ser consideradas como complementarias. Lo cual se percibirá mejor cuando mostremos, en la última parte del presente capítulo, cómo puede ser organizado el orden internacional tomando en cuenta ambas perspectivas.

Ahora bien, como hemos indicado, lo primero que debemos hacer notar son las críticas que Habermas hace a la concepción de la guerra justa de Walzer. La primera de ellas se refiere al hecho de que el comunitarista norteamericano en cuestión no justifique la intervención armada por la violación de derechos humanos en sí, sino porque el genocidio y la esclavitud priva a una determinada comunidad de la expresión de su identidad colectiva<sup>387</sup>. Pero, como hemos visto a propósito de la distinción metodológica establecida en *Las esferas de la justicia*, esto no es tan exacto. Los derechos a la vida y a la libertad sí sirven para pensar la justificación de una intervención humanitaria, aunque no para pensar en la justicia distributiva de un Estado democrático de derecho. De hecho, por lo que hemos analizado en el capítulo anterior, los conceptos comunitaristas de libre autodeterminación confluyen con la teoría de derechos básicos en el caso de hablar de la guerra justa. Pero queda claro que sólo son los derechos referidos a la vida y a la esclavitud. Si no se limitase a ello, se correría el riesgo de aventuras militares cada vez que algún grupo de derechos (de las listas que vimos a propósito de la concepción jurídica de Habermas), se concibiese como violada desde una perspectiva liberal. Perspectiva quizás ajena a la concepción que el propio pueblo en cuestión hace de sí mismo.

A propósito de esto último, la siguiente observación que hace el filósofo de Frankfurt no carece de complicación. Se refiere al hecho de que Walzer demande, para justificar una intervención, que el mismo pueblo, afectado por una dictadura o un régimen semejante, se rebele contra su propio gobierno. Efectivamente para este último autor, la decisión de actuar en un Estado extranjero depende de si...

“... el gobierno refleje realmente la vida política de su pueblo. Cuando el gobierno no es reflejo de esa vida política, el pueblo tiene derecho a rebelarse. Pero si son libres para rebelarse, entonces también son libres para no rebelarse (...) o siguen considerando que

---

<sup>387</sup> HABERMAS, Jürgen: “Inclusión: ¿Incorporación o integración? Sobre la relación entre nación, Estado de Derecho y democracia; en HABERMAS, Jürgen: *La inclusión del otro*; ed. cit., ps. 128 – 129.

su gobierno es tolerable, o se han acostumbrado a él, o manifiestan una lealtad personal hacia sus dirigentes. (...) Cualquiera puede formular esos argumentos, pero sólo los sujetos o los ciudadanos pueden actuar guiándose por ellos”<sup>388</sup>

De hecho, gobiernos ilegítimos con una afinidad no democrática con sus súbditos o ciudadanos, pueden, al mismo tiempo que violan los derechos (en el sentido liberal) de sus compatriotas, aglutinarlos contra un enemigo extranjero y sentirse arropados por las amenazas internacionales. Con lo cual, no puede haber intervención justificada. Habermas mismo reconoce que el hecho de que un Estado no sea democrático no justifica una guerra por los derechos de sus ciudadanos (¿con cuantos países se quedaría la Asamblea de las Naciones Unidas si ello fuese así?). De allí que Walzer ponga como condición para la intervención extranjera que no exista afinidad entre el gobierno y la comunidad. Pero, a partir de este punto, el autor de la teoría del discurso afirma que la postura del autor comunitarista se contradice porque, si el principio es que cada pueblo se autodetermine, entonces no habría por qué intervenir. Sobre esta crítica debemos decir dos cosas. En primer lugar, las intervenciones humanitarias, como ya sabemos, se hacen principalmente para detener genocidios. Así, si se quiere, es la excepción que confirma la regla de la autodeterminación. En segundo lugar, también como hemos visto al final del capítulo anterior, las fuerzas de ocupación extranjera sólo justifican su accionar si dejan una situación *post bellum* de fin de las hostilidades y de legitimidad. Pero eso no significa obligar a un proceso de democratización a la manera occidental, pues aceptar una intervención para occidentalizar el orden interno sería incompatible con la comprensión comunitarista de la autorrealización colectiva de una forma de vida cultural<sup>389</sup>.

Así, la única forma de mantener el principio de la guerra justa al mismo tiempo que el principio comunitarista es dejar que el *ius post bellum* sea una construcción estrictamente dejada a los miembros del país nativo. Aunque esto lo decimos hablando de una intervención humanitaria y no de lo que hemos definido como una “invasión defensiva por amenaza suficiente” que además obligaría al mantenimiento de un poder extranjero para reorganizar el Estado enemigo que ha quedado en ruinas. Tal y como ocurrió precisamente con Alemania después de la segunda guerra mundial. Como sabemos, dicha guerra no se produjo propiamente para parar el holocausto nazi sino que

---

<sup>388</sup> WALZER, Michael: “La posición moral de los Estados: Respuesta a cuatro críticos” en: WALZER, Michael: *Guerra, política y moral*; Barcelona, Paidós, 2001, ps. 65 – 66.

la magnitud de tal genocidio recién se reveló a los ojos de la opinión pública internacional *a posteriori*. En este caso, la ayuda a la reorganización del Estado es una obligación y una necesidad porque la situación en la que se encuentra el Estado invadido después de la intervención es, en gran medida, el resultado de esa misma intervención y no se puede eludir la responsabilidad.

Por otro lado, el papel del Estado triunfante (o de la alianza de Estados), para reorganizar el país de los vencidos, puede significar una presencia que dure decenios si es que no hay una tradición cultural que avale cierto resurgir democrático. De ahí que no debamos pensar que el tiempo que estarán las fuerzas de la OTAN en la zona de los Balcanes tras la guerra de Kosovo, vaya a ser menor o igual al tiempo que estuvieron los aliados en Alemania Federal como poder dominante después de la segunda guerra mundial. No hubo la misma tradición democrática en la antigua Yugoslavia como sí la hubo en la antigua Alemania. De allí la diferencia de perspectivas en la reorganización *post bellum*.

Ahora bien, esta última cuestión puede ser planteada también en nuestros días al referirnos a la invasión de Estados Unidos de América a Irak. Los dos autores que aquí estudiamos tienen sus particulares juicios críticos al respecto. En principio, para Walzer, ya en su texto de 1977 manifestaba que uno debía ser escéptico ante los discursos que buscaban justificar las guerras<sup>390</sup>, pues la retórica ideológica siempre echa mano de conceptos morales para defender lo injustificable. En esa misma línea de reflexión, en un artículo del 2002, el autor de *Guerras justas e injustas* criticaba cómo, tanto Bush padre como Bush hijo, echaban mano del concepto de *cruzada* para referirse a la Guerra del Golfo y a la invasión a Afganistán respectivamente, como si fuese una lucha entre el bien y el mal<sup>391</sup>. A partir de allí, la invasión a Irak nunca se puede considerar como una guerra justa pues no sólo no se cumplieron los mínimos requisitos de una acción defensiva por amenaza suficiente sino que fue claramente una guerra anticipatoria por cuestiones de poder hegemónico y económico. Demás está decir que, además, el

---

<sup>389</sup> Cf. HABERMAS, Jürgen: *Ibid.*, ps. 130 – 131.

<sup>390</sup> “La guerra no es siempre una pugna por valores últimos, una lucha donde la victoria de una de las partes represente un desastre humano para la otra. Hace falta mostrarse escéptico sobre tales asuntos y cultivar una prudente incredulidad hacia la retórica bélica”. WALZER, Michael: *Guerras justas e injustas. Un razonamiento moral con ejemplos históricos*; Barcelona, Paidós, 2001, p. 337.

<sup>391</sup> WALZER, Michael: “El triunfo de la guerra justa (y los peligros del éxito)”; en WALZER, Michael: *Reflexiones sobre la guerra*; Barcelona, Paidós, 2004, p. 32.

cumplimiento de las normas de la convención bélica por parte de las fuerzas invasoras ha quedado en entredicho sobre todo desde la publicación de las fotos de la cárcel de *Abu Grahib*, en donde se mostraba la vejación a los prisioneros de guerra. Así que, tanto desde el *ius ad bellum* como del *ius in bello* la guerra puede ser considerada, a todas luces, injusta.

Pero el principal punto en cuestión aquí es sobre la necesidad de implementar una situación *post bellum* de legitimidad en la que los irakíes tengan un gobierno elegido o, al menos, reconocido por ellos. Sin embargo, en este caso en particular, las actuales fuerzas de ocupación lideradas por los Estados Unidos de América son rechazadas por la mayoría de la población de tal forma que sus esfuerzos para que haya un sistema democrático carecen de legitimidad plena. Esto demuestra, no sólo los límites de una intervención para promover un *status quo a posteriori* que favorezca a los ciudadanos del país invadido, sino también los límites de una justicia *post bellum* dada su injusticia en el origen de la guerra misma. En todo caso, la teoría de la guerra justa puede servir más para criticar una retórica de justificación que para pensar en un modelo interior para un Estado que ha sido derrotado e invadido. Así que, en este caso también, y no sólo por las razones comunitaristas ya esbozadas, el modelo que se construya (o se reconstruya) debe ser siempre dejado a las propias tradiciones culturales de organización política del país que intente resurgir por sus propias fuerzas. No es igual una guerra entre miembros de una misma cultura occidental que una guerra con otras tradiciones étnico - religiosas.

De la misma manera, Habermas también condena la invasión a Irak denunciando la retórica moral del presidente de los Estados Unidos de América. Pero, a diferencia de Walzer, el defensor del derecho cosmopolita lo concibe como un “carpetazo” dado al proyecto kantiano que ya va por los doscientos veinte años aproximadamente. En ese sentido, la actitud de dicho país (y habría que decir también de sus aliados como Inglaterra), no sólo significaría la renuncia al Derecho Internacional y a las normas jurídicas que ellos mismos han propugnado y reconocido<sup>392</sup>, sino que también podría ser la expresión de un universalismo etnocéntrico que busca imponer sus propios valores

---

<sup>392</sup> “La actitud del gobierno estadounidense sólo permite inferir que, desde su punto de vista, el derecho internacional ha quedado obsoleto como medio (*Medium*) para la resolución de conflictos interestatales y

éticos remplazando el procedimiento jurídico por prescripciones normativas. Una imposición internacional para todos a costa de someter a sangre y a fuego a un pueblo determinado que es, militar y tecnológicamente, inferior. Por un lado es claro que Habermas se desmarque de esta forma imperialista de falso universalismo porque no corresponde con el universalismo igualitario que él propugna y que consiste, como ya sabemos, en un descentramiento de la propia perspectiva interpretativa<sup>393</sup>. Pero, por otro lado, se piensa que sólo se puede oponer a este falso universalismo la visión de una legalidad internacional a partir de procedimientos jurídicos inclusivos para todas las partes implicadas (es decir para todos los Estados de derecho reconocidos en la sociedad internacional).

Desde esta perspectiva, incluso el aparente éxito deseable que haya podido tener la guerra en Irak al desbancar el régimen autoritario (y también genocida según todos los indicios), no justifica la guerra de ningún modo<sup>394</sup>. Pero, ¿por qué esta guerra debe definirse más como una guerra ilegal que como una guerra injusta? El problema según Habermas es que la concepción de Walzer, como deviene de una comprensión ético - política de corte comunitarista, no puede establecer un criterio estable (que se pueda evaluar incluso penalmente), sino que deja en cierto sentido el criterio de la justificación de una guerra a un razonamiento prudencial a la manera aristotélica. Ello puede deducirse cuando, al referirse a una intervención humanitaria, el autor contextualista deja en libertad a los Estados a intervenir según sus propios criterios al margen de los procedimientos e instituciones supranacionales<sup>395</sup>. Y, por ello, en concreto, al actuar la superpotencia en Irak como lo ha hecho, estaría siguiendo también el principio de ser guiado por sus propios intereses, valores y convicciones como pide Walzer. Lo cual también propiciaría, por añadidura, que otras potencias actúen también de la misma

---

para imponer la democracia y los derechos humanos”. HABERMAS, Jürgen: “Una entrevista sobre la guerra y la paz”; en HABERMAS, Jürgen: *El occidente escindido*; ed. cit., p. 102.

<sup>393</sup> “La pretensión de validez universalista que Occidente vincula a sus «valores políticos fundamentales», (...), no debe confundirse con la pretensión imperialista de que la forma de vida política y la cultura de una democracia determinada, aunque sea la más antigua, es ejemplar para todas las sociedades”. HABERMAS, Jürgen: ¿Qué significa el derribo del monumento? ; en HABERMAS, Jürgen: *El occidente escindido*; ed. cit, p. 40.

<sup>394</sup> Habermas, a pesar de la euforia colectiva con la que contemplaron muchos por los medios televisivos el derribo del monumento a Sadam Hussein, insistía coherentemente: “Una guerra ilegal sigue siendo un acto contrario al derecho internacional, incluso si conduce a éxitos que son normativamente deseables”. *Ibid.*, p. 33.

<sup>395</sup> “Es preciso que alguien intervenga, pero no existe ninguna entidad específica en la comunidad de naciones que haya sido moralmente investida con la facultad de hacerlo”. WALZER, Michael: *Guerras justas e injustas*; ed. cit., p. 11.

manera en otros casos (o según su propio criterio de justicia). En ese sentido, para Habermas, la concepción del autor de *Guerras justas e injustas* favorecería indirectamente la justificación de la invasión o simplemente resultaría ser teóricamente inefectiva contra ella<sup>396</sup>. Sin embargo, en honor a la verdad, la crítica de Walzer a la invasión de Irak, desde la perspectiva de la teoría de la guerra justa, no se puede declarar teóricamente inefectiva si se consideran todos los elementos *ad bellum, in bello* y *post bellum*. Además, las invasiones injustas siempre pueden pretender su justificación desde la retórica política. Y eso incluye no sólo echar mano de fragmentos descontextualizados de teorías éticas, sino también de vacíos jurídicos o de “correctas interpretaciones” de las mismas leyes internacionales.

De hecho, el problema con la concepción legalista de Habermas es que la invasión a Irak nos devuelve el mundo a un estado que él creía superado. Como vimos, el filósofo alemán sostenía que el Derecho Internacional había avanzado de tal forma que una incursión en un Estado que violaría sistemáticamente los derechos, podía verse como una acción policial de la comunidad internacional. Pero en el caso de Irak, dado el “carpetazo al proyecto” (y a la misma institución de las Naciones Unidas), esta guerra se presenta más como una guerra “común y corriente”<sup>397</sup> que supone, según el sentido kantiano, un retroceso en el proceso de juridificación cosmopolita internacional de los Derechos Humanos (y también de lo que se consideraría los mejores mecanismos para propiciar la paz mundial). De allí que el autor de *El occidente escindido* haya reconocido así que la situación de paz duradera, aunque esté bien fundamentada normativamente, ...

“no es más que una promesa vacua, e incluso engañosa, si no va acompañada de indicaciones realistas acerca de un contexto de tendencias favorables en el que pueda inscribirse”<sup>398</sup>.

En ese sentido, Habermas reconoce también que el proyecto estará estancado si los Estados Unidos no cambian de política internacional y reasumen la postura kantiana que defendían tanto en 1918 y en 1945 al final de cada una de las guerras mundiales.

---

<sup>396</sup> “...una teoría de la guerra justa (...) no tiene nada que oponer a este falso universalismo”; HABERMAS, Jürgen: “Una entrevista sobre la guerra y la paz”; ed. cit., p. 103.

<sup>397</sup> HABERMAS, Jürgen: “Fundamentalismo y terror”; en HABERMAS, Jürgen: *El occidente escindido*; ed. cit, ps. 28 - 29.

<sup>398</sup> HABERMAS, Jürgen: “¿Tiene todavía alguna posibilidad la constitucionalización del derecho internacional?”; en HABERMAS, Jürgen: *El occidente escindido*; ed. cit., p. 141.

Sin embargo, no nos parece que el problema sea meramente de coyunturas de aplicación política del proyecto kantiano. La distinción tan radical entre fundamentación normativa y realización práctica evita considerar las limitaciones que el Derecho en sí tiene como forma vinculante en una sociedad mundial de culturas políticas de cierta inconmensurabilidad entre sí. El alejamiento de la reflexión al ámbito meramente procedimental no toma en cuenta que el sano escepticismo ante el papel de las leyes pueda tener un origen válido en la falta de identificación cultural con el imperio de la ley positiva. O, para decirlo de mejor manera, se trata de la eterna dialéctica entre la letra de la ley y el espíritu de la ley; o también entre el derecho positivo y la conciencia de la justicia (conciencia que nunca es impersonal sino concreta, de manera personal y colectiva, culturalmente hablando, al mismo tiempo).

Esto último es lo que parece mover la desconfianza de Walzer ante el sistema internacional de Derecho expresado en la actual ONU. Consideremos, por ejemplo, el papel que tiene esta organización al condenar las agresiones internacionales. Contrariamente a la idea de que ya se ve una realización del proyecto cosmopolita como postulaba Habermas, para el autor de *Guerras justas e injustas*, las disposiciones de la ONU interpretadas por los positivistas jurídicos, generalmente no producen respeto moral o intelectual pues construyen “un mundo de papel que no se corresponde (...) con el mundo en el que aún vivimos el resto de mortales”<sup>399</sup>. Es decir que, ni por razones éticas ni por razones intelectuales, se puede confiar el criterio de justificación a un conjunto de leyes. Y en este caso no porque las leyes positivas puedan ser injustas (que es siempre una posibilidad), sino sobre todo porque no definen la cuestión previa o porque son irreales. Para refrendar este punto de vista se hace mención, en primer lugar al hecho de que en la Carta de las Naciones Unidas la palabra “guerra” es reemplazada por otras tales como: “agresión”, “defensa propia”, “cumplimiento del derecho internacional”<sup>400</sup>, etc. Todo ello como si la eliminación de la palabra guerra por un espíritu pacifista provocará la disminución progresiva de esa realidad.

En ese sentido, hay que reconocer con Walzer que, en principio, el Derecho no puede modificar la realidad a este nivel. Ocurre de manera semejante como cuando al

---

<sup>399</sup> WALZER, Michael: *Guerras justas e injustas*; ed. cit., p. 19.

poner en discusión el tema de la lucha de clases que preconizaba el marxismo se intentaba señalar ideológicamente que tal lucha no existía sino tan sólo una situación de “conflicto” de clases. Pero, incluso en ese caso, el debate conceptual no llega a ser tan “conflictivo”, porque una cosa es la discusión teórica y otra es querer zanjar la cuestión con una ley positiva. Flaco favor hacen a la paz los que quieran negarla afirmando que ya no se usa o que estamos en un mundo donde las cosas se arreglan jurídicamente (lo cual no es sino el enaltecimiento del abogado como el sacerdote de la sociedad liberal como diría MacIntyre<sup>401</sup>). Las diferencias culturales entre los Estados en el mundo de la posguerra fría exigen nuevos planteamientos para el orden internacional. Por otro lado, el escepticismo hacia el papel de las Naciones Unidas viene de larga data al haber sido incapaz de imponer sus criterios en varias ocasiones y no sólo ante la actual invasión de la superpotencia. Walzer pone como ejemplo las diversas guerras árabe - israelíes en las que las resoluciones de la ONU eran impracticables y lo siguen siendo si no hay nadie capaz de forzar la situación<sup>402</sup>. El detalle es que, para ello, se necesitaría una intervención armada que, por un lado, no estaría justificada en ningún sentido y, por otro lado, a ninguna potencia le interesa “quemarse con esa papa caliente”. ¿O no será que a la superpotencia en cuestión le interesa mantener el *status quo* actual de conflicto permanente, que cada cierto tiempo genera guerras, para poder tener un control hegemónico indirecto? En todo caso, el papel de la ONU siempre queda en entredicho.

Por otra parte, en esta última situación de conflicto permanente a la que hemos hecho alusión, así como en muchas otras ocasiones, el espíritu pacifista siempre hace que algunas grandes potencias o la ONU misma hagan llamados al cese inmediato de las hostilidades, creyéndose ingenuamente que el “alto al fuego” impuesto beneficia el humanitarismo en todos los casos. En realidad, como en el conflicto del Medio Oriente, solamente se preparan las nuevas condiciones para la reanudación de la guerra que, quizás, tenga batallas de mayor intensidad. Este es una crítica siempre necesaria al

---

<sup>400</sup> “Y, sin embargo, hasta la «acción policial» de la ONU en Corea no dejó de ser una guerra, ya que los soldados que lucharon en ella eran iguales morales incluso en el caso de que los Estados no lo fuesen”. Ibid. , p. 78.

<sup>401</sup> “... los abogados, y no los filósofos, son el clero del liberalismo”. MACINTYRE, Alasdair: *Justicia y racionalidad*; Barcelona, EUNSA, 1994, p. 327.

<sup>402</sup> “En 1968 estaba claro que el organismo mundial no estaba dispuesto a hacer cumplir las leyes o bien carecía de capacidad para lograrlo; desde entonces, tampoco se ha mostrado dispuesto ni se ha manifestado capaz de hacerlo en ningún momento”. WALZER, Michael: *Guerras justas e injustas*; ed. cit., p. 298.

pacifismo ingenuo en la que Walzer insiste<sup>403</sup>. Ahora bien, podemos intentar responder nosotros en este punto: ¿por qué ocurre este conflicto permanente en territorios sagrados para tres religiones?

Es claro, para nuestro punto de vista, además de la sospecha ya expresada de los intereses hegemónicos de terceros, que el conflicto señalado tiene claras características de guerra cultural o civilizacional que sólo podrán ser superadas con un reconocimiento mutuo y la aceptación de la existencia de un espacio geográfico, histórico y religioso de las culturas implicadas directamente (lo que no puede ser un reconocimiento obligado por otros terceros). Con lo cual, podemos recoger el espíritu del descentramiento preconizado por Habermas aunque poniendo más énfasis en la práctica de acciones comunicativas que en una juridificación universalista de derechos. Mientras ello no se dé (y no parta de ellos mismos), el conflicto seguirá teniendo visos de nunca acabar y las Naciones Unidas seguirán siendo inoperativas como en tantos otros casos. No digamos ya nada del abandono a su suerte de Ruanda. Un genocidio del que no se hizo nada por evitar por un claro desprecio étnico racial. Aquí las diferencias culturales actúan en claro sentido negativo aunque de otra manera al pintar a las Naciones Unidas y a las potencias occidentales que la comandan (la oligarquía del Consejo de Seguridad matizado ligeramente con China), como manteniendo un claro desinterés frente a culturas que implícitamente consideran inferiores.

Finalmente, la discusión entre Walzer y Habermas adquiere una especial connotación al referirse a la así llamada “guerra contra el terrorismo”. Una expresión acuñada a tenor de los ataques del 11 de septiembre y que, en principio, adquiere forma regular en el ataque a Afganistán. Para el comunitarista norteamericano, a pesar de que este ataque contó con la aprobación inicial de la comunidad internacional, insiste en que no se debe pensar en esta guerra como una “acción policial”, porque no se trata en principio de apresar a criminales y llevarlos ante un tribunal que los juzgue sino que el objetivo primario es destruir toda la red de *Al Qaeda* para evitar futuros ataques. Además, si se siguen los patrones de un sistema jurídico clásico, resulta poco probable

---

<sup>403</sup> “... los teóricos de la guerra justa se ponen en contra de pacifistas”. WALZER, Michael: *Reflexiones sobre la guerra*; ed. cit., p. 15. Cf. también WALZER, Michael: *Guerras justas e injustas*; ed. cit., p. 176.

tener pruebas concluyentes para un proceso judicial a la usanza normal<sup>404</sup>. Habermas en cambio, además de compartir el cuestionamiento al uso retórico de la palabra “cruzada”, considera que es un error llamar “guerra” a la lucha contra el terrorismo, pues piensa que los individuos a los que se enfrenta deben ser considerados como criminales y no como enemigos de guerra<sup>405</sup>, insistiéndose en el hecho de que debe pensarse en acciones policiales más que en términos bélicos.

Ahora bien, según nuestro parecer, Habermas tiene razón si se ha de mantener el sentido preciso de la palabra “guerra”. Hay, sin duda, un sentido metafórico en el que se puede hablar de *guerra contra la pobreza* o *guerra al hambre* o también declarar la *guerra al narcotráfico*. Pero todos esos son significados análogos que no deben dar lugar a equívocos. El problema es cuando el término es usado en una retórica justificatoria que va a terminar siendo utilizada como el nuevo concepto antifaz que encubre todo interés que no se puede decir expresamente en cada nueva guerra. Intereses tales como el deseo hegemónico de controlar el petróleo o de proceder a un reciclamiento economicista de las armas al probarlas en actos efectivos de guerra<sup>406</sup>. Aún así, el ataque a Afganistán fue considerado una guerra tanto legal como justa. Lo que significa que la “lucha” contra el terrorismo en general puede tener momentos particulares de guerra en el sentido preciso. El problema, sin embargo, que no llega a vislumbrar Walzer al principio, es que debe llegar un momento en el que se debe hacer una distinción clara respecto de los detenidos en esta “lucha”. ¿Hasta cuando va a durar esa guerra contra la red terrorista manteniendo la prisión de Guantánamo en el limbo entre ‘prisioneros de guerra’ y ‘criminales’? Por ello, un sistema jurídico internacional, basado en una distinción clara entre el Derecho Internacional Humanitario y el sistema de protección de garantías judiciales, es una necesidad no sólo por razones procedimentales para gerenciar mejor la administración del Derecho, sino por los principios de justicia (incluida una concepción de la guerra justa), que deben ser puestos en práctica. Así, podemos considerar que el Derecho es una forma de realización de la justicia pero nunca una absolutización de su dominio.

---

<sup>404</sup> Se pregunta así Walzer: “¿realmente queremos juicios ahora, mientras las redes terroristas todavía siguen activas?”. WALZER, Michael: “Después del 11 de septiembre: Cinco preguntas sobre el terrorismo”; en WALZER, Michael: *Reflexiones sobre la guerra*; ed. cit., p. 147.

<sup>405</sup> Además, señala Habermas que “pragmáticamente, no se puede librar una guerra contra una “red” difícilmente palpable, si la palabra “guerra” ha de mantener un sentido preciso”. HABERMAS, Jürgen: “Fundamentalismo y terror”; ed. cit., p. 23.

En esa medida, para que la teoría de la guerra justa no esté sometida al mero criterio prudencial se requiere una formalización reglamentaria en el ámbito internacional (reconocida por todos los países) de los principios de intervención humanitaria contra el genocidio y la esclavitud. En otras palabras, se trata de hacer que la justicia entre las naciones se convierta en Derecho. Así, tomamos lo mejor del modelo de Walzer y del de Habermas. Pero, además, debemos evitar la entronización del Derecho Internacional como si fuese una nueva religión considerando la posibilidad de que el proceso histórico de juridificación internacional pueda ir por otros caminos que los trazados por el modelo kantiano. Ello dado que las distinciones culturales deben obligar incluso a los europeos, a partir de su descentramiento como dice Habermas, a aprender de otras culturas y de otras religiones que deben ser igualmente respetadas. No ya a partir de un Estado liberal, sino en un marco donde tal Estado no puede existir, como ha quedado claro con la corrección del modelo kantiano del gobierno mundial por la racionalidad comunicativa. Ahora bien, la pregunta lógica que sigue es: ¿Cuáles son los otros modelos que podemos plantear para comprender las relaciones internacionales que son al mismo tiempo interculturales? Es lo que intentaremos responder al plantear, a continuación en un último debate entre Walzer y Habermas, las dos formas encontradas de organización del sistema global. Allí podremos ver, finalmente, qué tan diferente, inconmensurable o complementarias son ambas posturas.

### **6.3. Los grados de pluralismo global frente a la Federación de Estados**

Habermas y Walzer están de acuerdo en un punto fundamental: se necesita un sistema internacional sólido que sea el fruto de la labor de muchos Estados para detener las masacres y garantizar la paz. La diferencia está en que tal sistema puede ser teóricamente estructurado a partir de un lenguaje jurídico en torno a los derechos humanos o con un lenguaje comunitarista en torno a la seguridad de los pueblos. En el capítulo cuatro hemos visto el primer modelo aquí señalado. Veamos ahora, para comenzar este acápite, el segundo modelo desde una clasificación que el autor norteamericano nos propone, para luego ver cómo podemos encajar desde allí la recuperación del planteamiento kantiano. Analizaremos así siete modelos de organización política internacional y, sobre la marcha, mientras vamos explicándolos,

---

<sup>406</sup> ¿Se puede hacer una guerra sólo para airear las armas y poner a punto el ejército? Es una sospecha que no se debe descartar.

haremos algunas observaciones de reformulación que consideramos pertinentes. A continuación, veremos la cuestión de si algunos de estos modelos corresponden con el de Habermas o, por lo menos, se le parece más. Esto nos llevará a algunas otras reformulaciones del mismo Habermas a su propia concepción original. Finalmente, los cuestionamientos a la complementariedad de ambos modelos nos obligarán a replantear la cuestión con otros autores. Algo que veremos de manera más desarrollada en el capítulo siguiente.

En principio, Walzer considera siete modelos posibles de organización política de las relaciones internacionales en el ámbito global<sup>407</sup>. Estos siete modelos se pintan en una especie de línea en la que estarían representados todos ellos desde la izquierda hacia la derecha, como si fuese el símil de la recta de Platón pero de manera horizontal. Para comenzar, la visualización del siguiente cuadro puede darnos una mejor idea:

|               |                       |            |                               |                               |                               |          |
|---------------|-----------------------|------------|-------------------------------|-------------------------------|-------------------------------|----------|
| Estado Global | Imperio Multinacional | Federación | 3° Grado de Pluralismo global | 2° grado de Pluralismo global | 1° grado de Pluralismo global | Anarquía |
|---------------|-----------------------|------------|-------------------------------|-------------------------------|-------------------------------|----------|

El análisis de Walzer va a proceder desde los extremos hacia el centro como si fuese una forma aristotélica de plantear el mejor de los regímenes posibles a partir de la prudencia del justo medio. Como podemos ver, el primer modelo aquí presentado es el del Estado global que correspondería con la concepción kantiana de la República mundial y que consiste, como ya sabemos, en un régimen internacional absolutamente centralizado en un único poder, pero en el que todos los ciudadanos poseen los mismos derechos a lo largo del globo. Esto significa que hablamos del Estado liberal mundial con individuos autónomos para elegir con libertad sus propios planes de vida. Un modelo que, a todas luces, resulta improbable porque siempre habrá concepciones de la vida buena encarnadas en culturas y religiones siempre en pugna pública y, sobre todo, en contra de este absolutismo del Estado totalitario en versión liberal. Ya Kant señalaba, como hemos visto también, el miedo que suscitaba el despotismo aterrador que podía surgir de un poder totalitariamente centralizado. En cambio, en el otro extremo de la línea, que es el de la Anarquía entre Estados, encontramos la absoluta descentralización

---

<sup>407</sup> En lo que sigue nos guiamos del artículo de WALZER, Michael: "Gobernando el planeta"; en WALZER, Michael: *Reflexiones sobre la guerra*; ed. cit., ps. 179 – 195.

que corresponde prácticamente con la ausencia de un régimen internacional propiamente dicho. En este modelo, cada Estado plenamente soberano actúa por su cuenta y no hay ninguna instancia a la que se pueda recurrir cuando se viola algún acuerdo bilateral que tales Estados hayan realizado. Una situación que, sin duda, es la más proclive a la indeseable guerra permanente. Walzer la concibe así como un círculo vicioso en las siguientes expresiones:

“Por lo general, la anarquía conduce a la guerra –y la guerra a la conquista; la conquista, al imperio; el imperio, a la opresión; la opresión, a la rebelión y a la secesión, y la secesión lleva de nuevo a la anarquía y a la guerra”<sup>408</sup>.

Por lo demás, ninguno de estos dos modelos hasta aquí mencionados (el absoluto centralismo y la absoluta descentralización), corresponden con la situación actual, aunque se puede decir que estamos más cerca del segundo extremo que del primero. Sin embargo, ni uno ni otro es deseable si buscamos la medida precisa entre el principio comunitarista del respeto a la diversidad cultural junto con las garantías de la seguridad y de la paz. De ahí que el análisis de Walzer prosiga rumbo hacia el centro desde la izquierda encontrándonos con otro modelo centralizado de particular relevancia. Nos referimos a la concepción del Imperio multinacional que corresponde con la imposición hegemónica de un Estado sobre el resto a la manera de la *Pax romana*, la cual, como sabemos, respetaba cierto grado de independencia cultural a sus colonias. Sin embargo, como también lo muestra la misma historia, este modelo está sometido, en gran parte, al capricho y a la arbitrariedad de los gobernantes hegemónicos de turno. De tal forma que tampoco es una garantía de paz, mucho menos si se piensa en una escala plenamente global. Sin duda, la hegemonía imperial de los Estados Unidos de América, bajo la figura de una remozada *Pax*, corresponde con esta visión centralizada que Walzer, siendo ciudadano de dicho país, rechaza al igual que Habermas<sup>409</sup>.

A continuación, siguiendo el análisis por el otro lado, desde la anarquía hacia el centro, nos encontramos con un modelo que, según el autor de *Las esferas de la justicia*, se puede considerar lo más parecido al régimen internacional actual. Es lo que él llama el *Primer grado de pluralismo global* donde organismos tales como el Fondo Monetario Internacional o la misma Organización de las Naciones Unidas modifican la soberanía

---

<sup>408</sup> Ibid. , p. 181.

estatal. En este sistema las organizaciones son todavía débiles porque la guerra entre Estados se ha reducido pero no se han evitado las masacres y los genocidios étnicos como los ya señalados. Y todo ello porque los mecanismos de estas organizaciones no tienen la capacidad de hacer cumplir sus disposiciones de manera efectiva. En realidad, si se quiere señalar que este modelo corresponde con el tiempo presente debemos corregir esta concepción y señalar que hay una diferencia notable entre el FMI y la ONU. De hecho, las organizaciones internacionales de la banca y el comercio resultan ser más eficientes a la hora de hacer que sus disposiciones se cumplan pues siempre han contado con la posibilidad de la sanción económica (que condiciona mucho el ejercicio de cualquier poder ejecutivo estatal), mientras que, en el caso de la ONU, al intentar refrenar las agresiones bélicas, sus disposiciones han tenido aceptaciones menos felices pues no cuentan con un aparato militar suficientemente estructurado paralelo al sistema de control de patrones económicos que sí tienen los organismos comerciales. Así, cada vez más, los países se dirigen directamente al FMI y al Banco Mundial y no a la ONU, incluso si tienen situaciones internas de carácter político que resolver y se someten a sus dictámenes, aunque vayan contra su soberanía.

Más bien es en el *Segundo grado de pluralismo global* donde nos encontraríamos con un mundo más cercano aunque, según Walzer, todavía no sería real. Se trata de una situación en la que la sociedad civil internacional, mucho más fuerte que la actual, fortalecería las organizaciones internacionales presionando a los diversos Estados en pro de “la defensa de los derechos humanos, la protección de las minorías, la consecución de la igualdad de géneros, la defensa del medio ambiente, el fomento del trabajo”<sup>410</sup>, etc. Aquí encontramos nuevamente la apelación del filósofo comunitarista a la presencia de los diversos grupos de la sociedad civil a los que hacíamos mención en el capítulo anterior, pero ya a una escala mundial en la que la pertenencia a las nacionalidades de los individuos que la conforman termina siendo secundaria.

Pero, como el mismo autor reconoce, hay dos elementos contra los que esta sociedad civil se enfrenta: el primero de ellos es el mundo de las corporaciones multinacionales que anteponen sus intereses a los objetivos de lucha de algunas

---

<sup>409</sup> “... soy ciudadano del único Estado del mundo contemporáneo capaz de aspirar a él. Yo no aspiro a esto para mi país”. Ibid. , ps. 184 – 185.

<sup>410</sup> Ibid. , p. 186.

organizaciones no gubernamentales. Así, el consumo de la Coca Cola en China resulta ser más importante que la violación de derechos humanos fundamentales en la Plaza *Tian An Men*; las grandes empresas de papel no parecen estar muy interesadas en la deforestación del Amazonas; y la mano de obra, peor que barata, parece una condición necesaria para el éxito económico de las transnacionales. Ante este panorama, no es mucho lo que las ONGs realmente independientes pueden hacer si, por otro lado, tienen a los diversos Estados defendiéndose de la intromisión de organismos internacionales que no cuentan con el aval de una instancia política internacional fuerte. Lo que demuestra que la Sociedad Civil Internacional sola es muy limitada a pesar de sus loables esfuerzos en pro de la paz o de una redistribución justa de bienes<sup>411</sup>.

En todo caso, nos parece que más bien es esta segunda forma de pluralidad global la que concuerda mejor con la descripción de nuestro tiempo. Pues ya existe una sociedad internacional muy activa en todos estos campos aquí señalados y con sus consiguientes limitaciones. Más bien, lo que esta descripción demuestra, es que los Estados que son incapaces de resistir al poder de las corporaciones multinacionales se verían más beneficiados si aceptaran la presencia de algunas ONGs para proteger los recursos tanto humanos y culturales como aquellos que son estrictamente parte del proceso económico como los bienes naturales y las fuentes tecnológicas de producción. Esto es, si tales organizaciones actúan realmente con imparcialidad y siendo plenamente conscientes de que el enemigo no es el Estado en sí (pues la tentación de anarquismo contra cualquier Estado es, a veces, muy fuerte entre los miembros de estas organizaciones), sino que el enemigo real es la racionalización sistémica del mundo de la vida por parte del dinero y de la acción brutal de las corporaciones como señalara Habermas. Como recordaremos, éste último también se pronunciaba por el papel de la sociedad civil internacional, pero sus reflexiones están más encaminadas a pensar en una legitimación para la Organización de las Naciones Unidas que en el beneficio que dicha sociedad significa para el interior de los Estados que se pueden definir ya como *semisoberanos*<sup>412</sup>.

---

<sup>411</sup> “La sociedad civil internacional proporciona el mejor espacio posible (...) pero no necesariamente suficiente (...) no pueden configurar la economía. (...) no son responsables del Estado en su conjunto (...) sus activistas pueden hacer muchas cosas buenas, pero no pueden llevar la paz a un país desgarrado por la guerra civil o redistribuir recursos a gran escala”. Ibid. , ps. 187 – 188.

<sup>412</sup> “Nos interesa más bien la cuestión teórica de si la formación global de la sociedad civil internacional en una esfera pública informal, sin procedimientos institucionalizados por el derecho constitucional que permitan transformar en poder político la influencia generada comunicativamente, puede proporcionar

Para entender mejor estas diferencias de criterio debemos pasar ya al siguiente modelo desde la izquierda que es el de la Federación de Estados. Se trata del federalismo kantiano que se definiría como una especie de Estados Unidos del Mundo. Así, a la manera de los Estados Unidos de América, los países cederían su soberanía a un gobierno federal central y se procedería a una división estructural del poder de manera que se garantice constitucionalmente las responsabilidades y las capacidades de los diversos Estados en su interior. Pero para ello, en este modelo, todos los Estados deben ser repúblicas democráticas con el mismo credo político y los mismos códigos de derechos humanos en todo sentido (fundamentales, políticos y sociales). Las Naciones Unidas se acercarían a este modelo si fuesen lo suficientemente fuertes, como decíamos líneas arriba, para evitar que tales Estados puedan ignorar los derechos aquí señalados teniendo como su respaldo tanto el Tribunal Penal Internacional de validez absoluta para todos así como un ejército propio y un Banco Mundial directamente dependiente de él. Así tendríamos, no un Estado sobre otros ni un único Estado, sino varios Estados organizados de manera federal y republicana (como la liga de naciones de Kant), donde cada uno de los países pueda esperar, al mismo tiempo, tanto seguridad política y territorial como los mismos derechos para todos los individuos.

Sin embargo, de la misma manera que Walzer rechaza la imposición de la *Pax americana*, tampoco acepta este tipo de modelo por razones de tolerancia comunitarista o multiculturalista. La preferencia que él ha manifestado por una forma de vida republicana no significa que espere que todos los Estados se organicen de esa manera. Dadas las diferencias culturales y cosmovisionales que son el producto de experiencias históricas, religiosas, políticas y sociales de origen diverso, cualquier organización internacional que pretenda agrupar a todos los países debe ser respetuosa del pluralismo de los credos políticos. De hecho, la pregunta que debe mantenerse como una llamada de atención cada vez que se plantee el modelo federativo de la liga de naciones debe ser la siguiente: “¿puede una federación global coexistir pacíficamente con el pluralismo político?”<sup>413</sup>. Y es que, el hecho de imponer un modelo republicano al resto de países corre el riesgo permanente de la violencia bélica de los Estados que no tienen tradición

---

una integración suficiente y una legitimación suficiente a la ONU”. HABERMAS, Jürgen: “¿Tiene todavía alguna posibilidad la constitucionalización del derecho internacional?”; ed. cit., p. 139.

<sup>413</sup> “Quisiera señalar que mi propia preferencia por la democracia no implica creer que esta preferencia deba imponerse de manera uniforme en toda comunidad política. La democracia debe alcanzarse

democrática contra el sistema internacional que se busca mantener. Así, el modelo de Federación de Estados termina siendo más provocador de guerras en vez de garantizar la paz que es lo que se busca. Este es el problema eterno del centralismo: que siempre tiende a crear conflictos con las *provincias*.

De ahí que, tal como ha sido descrito este último modelo, tampoco podemos decir que éste corresponda con la propuesta de Habermas. Como recordaremos, el defensor contemporáneo de la ciudadanía cosmopolita habla de una organización mundial pero sin gobierno mundial. Así que quizás las posturas de nuestros dos autores en lo que se refiere a sus propuestas concretas no sean realmente tan diferentes. Consideremos así la propuesta final del régimen del justo medio de Walzer. Nos referimos al *Tercer grado de pluralismo global* en el que la anarquía de los Estados queda totalmente mitigada, no sólo gracias a las Naciones Unidas y a la Sociedad Civil Internacional, sino también gracias a uniones regionales tales como la Unión Europea. Este sería el mejor de los regímenes pues...

“...ofrece el mayor número de oportunidades para la acción política a favor de la paz, la justicia, la diferencia cultural y los derechos individuales; y supone, al mismo tiempo, el menor riesgo de tiranía global”<sup>414</sup>.

Aquí tendríamos unas Naciones Unidas con una fuerza militar propia, el Banco Mundial y el FMI regulando el flujo comercial, y la OIT y los sindicatos como contra peso haciendo cumplir la legislación laboral. Pero todas estas últimas deberían tener independencia respecto de la ONU a diferencia del modelo de la Federación de Estados. Además de ello, también debe existir un Tribunal Internacional independiente que recurra a las Naciones Unidas sólo si es necesario para que los Estados *semisoberanos* acaten sus decisiones. Es decir, que se utilice el ejército de la ONU en caso de agresión o genocidio y que el Tribunal de Justicia Internacional no se reduzca a ser un tribunal penal. E incluso se puede pensar en organizaciones políticas internacionales capaces de presentar candidatos en varios países. Se trata así de un modelo del que todavía estamos lejos pues todas estas organizaciones están en estado incipiente, (incluida la sociedad civil internacional), pero que se ofrece como descripción de un sistema internacional

---

mediante un proceso que, dada su naturaleza, también pueda producir resultados diferentes”. WALZER, Michael: “Gobernando el planeta”; ed. cit., p. 190.

<sup>414</sup> Ibid. , p. 191.

que busca mantener el valor de la diferencia cultural y religiosa tanto como la paz y la autonomía gracias a la presencia de muchos agentes globales actuando a todo nivel.

Ahora bien, esta descripción general nos obliga a hacer algunas observaciones necesarias. En primer lugar, hay demasiada confianza puesta en el papel de las organizaciones comerciales internacionales. No debemos olvidar que muchas veces el sometimiento de los Estados a las directivas del Fondo Monetario Internacional han terminado siendo demoledoras para las economías nacionales aunque estas instituciones digan lo contrario. No se trata sólo de controlar su intromisión en los derechos laborales y sindicales que ampara la Organización Mundial del Trabajo, sino que las recetas con respecto al manejo del capital (e incluso de políticas de control poblacional), suponen una ideología del capitalismo tardío que ha terminado favoreciendo a los países más industrializados en desmedro de los recursos de los países subdesarrollados (o, como se les llama eufemísticamente, “en vías de desarrollo”). No creemos entonces que si el Banco Mundial y el FMI fuesen más independientes de las Naciones Unidas esta situación cambiaría. Además la historia demuestra que las mismas ideologías económicas predominantes están en continua evolución. No es lo mismo la perspectiva de Milton Friedman que la de Amartya Sen o la de Hernando de Soto, por mencionar economistas reconocidos que han asumido el capitalismo. Por lo tanto, en esa misma medida, si aceptamos que las uniones regionales son una necesidad para el modelo de pluralismo global, se requieren también organismos económicos regionales. Así, la generalidad de Walzer debe permitirnos hacer las correcciones necesarias a su modelo de pluralismo global de tercer grado.

En segundo lugar, como hemos adelantado, el sistema socio-político global de Habermas que hemos descrito en el capítulo cuatro no está muy alejado de la propuesta del justo medio de Walzer. Efectivamente, para el autor de la teoría del discurso, la organización mundial no se puede equiparar a un poder absolutamente centralizado pues, en uno de sus últimos textos y reelaborando sus ideas primigenias, llega a afirmar que incluso el monopolio de la fuerza bélica debe permanecer en los diversos Estados que conforman la Asamblea de Naciones y que le han cedido el derecho de ejercicio al Consejo de Seguridad<sup>415</sup>. Pero al respecto debemos señalar que, dada la recurrencia al

---

<sup>415</sup> “Resulta interesante que la comunidad internacional pueda transferir este derecho a imponer sanciones a una organización mundial sin equiparar a ésta, al mismo tiempo, con un monopolio global de la fuerza”.

papel de las uniones regionales, la reestructuración de la ONU requiere también una reorganización de dicho Consejo de Seguridad para que éste no siga representando el papel de una oligarquía mundial. Las mismas uniones regionales en estado incipiente requieren muchas reformas que tanto Habermas y Walzer reconocen y que, por ejemplo, en el caso de la Organización de Estados Americanos, quizá requiera una separación en pro de una unidad latinoamericana o sudamericana antes que una institución sometida a los intereses de la superpotencia del norte<sup>416</sup>. Procesos que, si bien están lejos de realizarse significan la necesidad de una disolución del modelo actual en beneficio de un reagrupamiento. Ya decía el autor de *Las esferas de la justicia* que si nuestra meta es una nueva unión política es preferible permitir que los Estados abandonen las organizaciones presentes para luego negociar la construcción de nuevas instituciones<sup>417</sup>.

Habermas también está de acuerdo en que, para tener un sistema descentralizado de la organización internacional, es necesario que las mismas Naciones Unidas estén liberadas de las cargas que las otras instituciones dependientes de ella le imponen, siguiendo así el modelo de desconcentración funcional que proponen Held y otros autores<sup>418</sup>. De ocurrir esto, la consecuencia sería que la ONU, como único actor supranacional, se limitaría a salvaguardar la paz e imponer los derechos humanos a escala mundial. Dos fines que, para la versión neo-kantiana del cosmopolitismo universal, tampoco supondrían un centralismo. Sin embargo, nosotros también debemos poner en duda esta última idea porque siempre queda la sospecha de que una *imposición de derechos* signifique una imposición de un credo político. En ese sentido, a menos que se reduzca el criterio de imposición a los derechos de la vida y de la libertad, tenemos que dar la razón a Walzer de que sería mejor mantener el lenguaje de los derechos a ese nivel y no considerarlo como parte de un gran proyecto que, a la larga, suponga una nueva forma de universalismo etnocéntrico. De hecho, nos parece que es más oportuno indicar que, dado que los centros de poder estatal son los que van a dar en

---

HABERMAS, Jürgen: ¿Una constitución política para una sociedad mundial pluralista? ; en HABERMAS, Jürgen: *Entre naturalismo y religión*; Barcelona, Paidós, 2006 p. 323.

<sup>416</sup> Es sintomático que el traductor del texto de Habermas, al mencionar éste la Organización de Estados Americanos (OEA) ponga las iniciales del nombre en inglés sin traducir (OAS). Cf. *Ibid.* , p. 329.

<sup>417</sup> Cf. *Infra*. Capítulo 5, Nota 51.

<sup>418</sup> "...desconcentrar funcionalmente ese complejo central con respecto a las organizaciones especiales y complementarias de las Naciones Unidas, que se encuentran ampliamente ramificadas (y enmarañadas con otras formas de organización internacionales)". HABERMAS, Jürgen: ¿Una constitución política para una sociedad mundial pluralista? ; ed. cit., p. 325. Cf. HELD, David & MCGREW, Anthony: *Globalización/Antiglobalización. Sobre la reconstrucción del orden mundial*; Barcelona, Paidós, 2003.

la Asamblea de Naciones el sustento para el ejercicio del monopolio de la violencia legítima internacional, la recurrencia a una especie de parlamento internacional carecería de sentido. El mismo Habermas parece rectificarse de su *idealismo de café* cuando afirma en un último texto que...

“... sin una república mundial no puede haber ningún parlamento mundial, por modesto que fuera”<sup>419</sup>.

En ese sentido, si no hay gobierno mundial, no es posible que haya un parlamento de ciudadanos que sea mundial, sino que basta con el *Parlamento de los Estados* que no tendría propiamente funciones legislativas. De esta manera, el papel de la sociedad civil internacional, a pesar de reconocerse su presencia en los foros decisorios con fines informativos y consultivos, no llega nunca a tener una capacidad de decisión sobre la aplicación o no de la fuerza bélica. Así que se reduce a fomentar la solidaridad de los ciudadanos cosmopolitas influyendo de todas las formas posibles en aquellos que sí tienen la potestad de tomar decisiones en este campo. Esto nos lleva, finalmente, a reflexionar sobre el tema de la disponibilidad real que estas estructuras tendrían para aceptar el pluralismo cultural, político y religioso. En ese sentido, a pesar de todas las coincidencias aquí señaladas del modelo de Walzer con el de Habermas, el problema central de justificación persiste porque tanto uno como otro consideran peligrosos los puntos de partida conceptuales que critican para referirse a las relaciones internacionales en un nuevo orden que está aún por construir.

En este punto de la discusión, Habermas ya no llama comunitarista a Walzer, sino que lo incluye como parte del “nacionalismo liberal”<sup>420</sup> que insiste en defender la prohibición de la intromisión internacional en los asuntos internos. Y contra este punto de vista, también se insiste en que, en una sociedad globalizada *que ya es una realidad*, la interdependencia y la cooperación de todos los países es una necesidad que acaba con los últimos resquicios de la soberanía absoluta de un Estado. De hecho, el último filósofo de la Escuela de Frankfurt afirma que incluso los Estados Unidos de América, requieren de otros países para salvaguardar su propia seguridad pues, aunque haya desairado a la institución de las Naciones Unidas, ha terminado como siempre por apelar a la existencia de países aliados que, además, no necesariamente comparten su

---

<sup>419</sup> HABERMAS, Jürgen: *Ibid.*, p. 326.

mismo credo político. Así que, por este camino, se reitera (aunque de la manera idealista que ya hemos explicado), que la solidaridad internacional no requiere apoyarse en una forma particular de vida como la occidental, sino que existen disposiciones compartidas por todos los ciudadanos de los diversos Estados y culturas a las que se puede apelar para unificar los esfuerzos internacionales en contra de los genocidios y las agresiones a cualquier miembro de la familia de países que conforman la ONU<sup>421</sup>.

Por lo tanto, podemos decir, para concluir este capítulo, que el problema central no es tanto de organización del modelo internacional sino de la justificación que puede servir para llevar a la práctica las mejores condiciones para garantizar la paz al mismo tiempo que un pluralismo cultural global. Esto significa pensar tanto la autoridad jurídica como la legitimación procedimental o no que se le pueda otorgar a las instituciones del modelo aquí desarrollado. Quizás podrían estar Habermas y Walzer de acuerdo en toda la estructura internacional de este modelo en el sentido de la mera forma (ONU desconcentrada pero con capacidad militar eficiente, sociedad civil internacional con la mayor fuerza de influencia posible, uniones regionales que actúen como *global players*, etc.). Pero si el valor que se les da a tales instituciones es relativo al papel de los Estados y su coyuntura (dada las diferencias en el valor del derecho positivo), o si la función que cumplen los organismos internacionales supone un discurso ambiguo en torno a los derechos (dado el carácter que posee el mismo lenguaje de los derechos humanos), entonces el criterio de legitimación o fundamentación supone una diferencia crucial. ¿Cómo pensar, entonces, en una legitimación que acepte la simetría de ambas posturas en busca de un entendimiento y de un acuerdo y que no sea meramente de forma sino de contenido en este tema tan espinoso?

Es posible que, al margen de todas las críticas y observaciones que hemos hecho a los dos autores, debamos reconocer cierto espacio de inconmensurabilidad que no se puede resolver racionalmente. Sin embargo, todavía vamos a mostrar un último recurso. Y es que Habermas llega a asociar la postura contemporánea de Walzer con la obra del

---

<sup>420</sup> Ibid. , p. 322 – 323.

<sup>421</sup> “Para una sociedad de ciudadanos cosmopolitas basta la unanimidad de las reacciones afectivas negativas al percibir actos de criminalidad de masas. (...) Esta base del juicio, anclada en disposiciones culturales compartidas, es estrecha, pero resistente”. HABERMAS, Jürgen: “¿Tiene todavía alguna posibilidad la constitucionalización del derecho internacional?”; ed. cit., ps. 139 – 140.

pensador alemán Carl Schmitt<sup>422</sup>. Así que, antes de una valoración final, debemos dar un nuevo y último paso atrás en la historia del pensamiento y ver por qué el análisis de la obra de este autor puede iluminar la controversia aquí planteada para así poder ya fijar un punto de vista conclusivo sobre la filosofía en torno a la guerra y la paz en el marco multicultural mundial de nuestro tiempo.

---

<sup>422</sup> HABERMAS, Jürgen: “Una entrevista sobre la guerra y la paz”; ed. cit., p. 104.

## CAPÍTULO 7

### CARL SCHMITT: ¿UN COMUNITARISTA AVANT LA LETTRE?

En alguna ocasión, Habermas afirmó que el concepto de lo político de Carl Schmitt ya no debía ser un tema del cual debamos ocuparnos pues el desarrollo de la historia misma tal y como la concibe el heredero de la Escuela de Frankfurt desde una perspectiva kantiana significaba una superación teórica y práctica de tal concepto<sup>423</sup>. Sin embargo, en muchos de sus textos, el autor de la teoría del discurso le dedica varias páginas a la obra y al pensamiento de Schmitt porque considera que su influencia en la escena contemporánea de varios autores, políticos y juristas alemanes se ha visto realimentada después de la reunificación alemana –lo que le ha demandado ocuparse nuevamente de esta concepción de lo político que él considera y sigue considerando “abstrusa”. Lo sorprendente es que dicha concepción podría estar presente incluso en la obra de otros autores no alemanes, tales como los comunitaristas. ¿Cómo se puede entender esta influencia que llega hasta los autores de izquierdas de otras latitudes si la obra de Carl Schmitt fue acallada por sus relaciones con el régimen nazi que todos condenan?<sup>424</sup> De hecho, éste último fue despedido de la Universidad de Berlín al final de la segunda guerra mundial precisamente por esa relación y nunca más volvió a enseñar, aunque continuó con la publicación de su producción intelectual hasta la década de los 70<sup>425</sup>.

Por lo tanto, para poder entender la relevancia de Schmitt en el tema que nos ocupa vamos a desarrollar el presente capítulo en las siguientes tres partes. En primer lugar, comenzaremos por exponer sus puntos de vista respecto de la política y la guerra partiendo de obras paradigmáticas tales como *El concepto de lo político* o *Teoría del*

---

<sup>423</sup> “... ya no tenemos que ocuparnos de este abstruso concepto de lo político”; HABERMAS, Jürgen: “Una entrevista sobre la guerra y la paz”; en HABERMAS, Jürgen: *El occidente escindido*; Madrid, Trotta, 2006, p. 105.

<sup>424</sup> Así se pregunta Derrida: “¿Cómo explicar el interés que una cierta extrema izquierda, en más de un país, ha mostrado por Schmitt? DERRIDA, Jacques: *Políticas de la amistad*; Madrid, Trotta, 1998, ps. 102 -103, Nota 4.

<sup>425</sup> Para una visión biográfica de Carl Schmitt se puede consultar: NOACK, Paul.: *Carl Schmitt. Eine Biographie*; Berlin, Propyläen Verlag, 1993. En castellano se puede ver su propia reflexión sobre aquellos años posteriores a la segunda guerra mundial en: SCHMITT, Carl: *Ex Captivitate Salus. Experiencias de los años 1945 – 1947*; Santiago de Compostela, Porto y Cía. , 1960.

*partisano*<sup>426</sup>. Luego veremos la crítica que Habermas hace de estas concepciones en la medida en que éstas significan un cuestionamiento sostenido a la postura cosmopolita kantiana de nuestro tiempo. Finalmente haremos una evaluación crítica de estos puntos de vista en tanto que están presentes en la escena contemporánea tanto de manera teórica, así como de manera práctica para ver su implicancia en la disputa entre Habermas y el comunitarismo respecto de la guerra y la paz.

### **7.1. Lo político, la guerra y el espacio según Schmitt**

Vamos a comenzar esta primera parte con la definición de Schmitt de lo político. Como se verá, se trata de un concepto sustancialista asociado al origen de las naciones y a la posibilidad de la guerra. En este marco, hablaremos del sentido o sinsentido que tendría hablar de una guerra contra la humanidad y, sobre ello, observaremos algunos casos particulares para referirnos al ‘enemigo absoluto’ desde la distinción entre régimen y Estado. A continuación, veremos el papel que, sobre este mismo asunto, cumplió la Liga de las Naciones, asociándolo a la visión de Schmitt sobre el Estado único kantiano y replanteando la cuestión a la luz de la actual ONU. Así, indicaremos cuáles son los límites de esta organización en este sentido y veremos, finalmente, cómo se plantea un nuevo orden interestatal a partir del concepto técnico de ‘Grandes Espacios’ (*Grossraum*).

Empecemos, entonces, leyendo la siguiente afirmación:

“...la distinción política específica, aquella a la que pueden reconducirse todas las acciones y motivos políticos, es la distinción de *amigo* y *enemigo*. Lo que ésta proporciona no es desde luego una definición exhaustiva de lo político, ni una descripción de su contenido, pero sí una determinación de su concepto en el sentido de un criterio”<sup>427</sup>.

Esto significa que la definición de Schmitt sobre lo político se basa en el criterio de distinción amigo – enemigo, de la misma forma que la moral requiere de la distinción entre el bien y el mal, y la estética posee el criterio de la distinción entre lo bello y lo feo. Una comparación analógica que no debe significar en ningún caso una

---

<sup>426</sup> SCHMITT, Carl: *El concepto de lo político. Texto de 1932 con prólogo y tres corolarios*; Madrid, Alianza Editorial, 1991. SCHMITT, Carl: *Teoría del partisano. Acotación al concepto de lo político*; Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1966.

<sup>427</sup> SCHMITT, Carl: *El concepto de lo político*; ed. cit., p. 56.

equiparación entre lo bueno y el amigo o entre lo malo y el enemigo, de la misma manera que lo bello tampoco puede identificarse ni con lo bueno ni con el amigo. Se trata solamente de concebir el área de la política con un sentido binario al igual que otras áreas de la vida sometidas a reflexión. Y, dado que, en particular, la moral y la política se han desarrollado en el mundo moderno como esferas diferentes, los criterios para ser evaluadas han de ser también diferentes. Así, en esta misma línea son eliminadas otras consideraciones tales como entender al enemigo en sentido psicológico o como a un competidor económico pues el criterio distintivo del que hablamos no se refiere ni a un sentimiento privado ni tiene que ver con un beneficio estrictamente material. Por otra parte, esto tampoco significa que lo político se reduzca a una identificación con lo estatal, pues en las sociedades democráticas contemporáneas el Estado no tiene el monopolio de lo político sino que ámbitos tales como la religión, la cultura o la economía misma, que son instancias sociales, dejan de ser neutrales y se vuelven potencialmente políticas. Así, el Estado tal y como lo conocemos ya no puede ser considerado como un ámbito distintivo de lo que llamamos precisamente ‘lo político’<sup>428</sup>.

En esa medida, el criterio de distinción aquí presentado se entiende como categorías específicas que no pueden derivarse de otros criterios sino que son principios de naturaleza originaria en la medida en que suponen la alteridad real con el extraño y el distinto a partir del cual se decide si hay que combatirlo o no para defender la forma esencial y propia del ser de uno. Las razones de este combate pueden ser así religiosas, culturales o económicas, pero lo que las hace eminentemente políticas es el carácter de conflicto que subyace a la lucha política en cuanto tal. Esto significa que la autonomía de tal criterio no supone necesariamente una independencia en la realidad pero sí supone un diferente *modo de ser constitutivo de lo humano*<sup>429</sup>. En este sentido, debe quedar claro el carácter de irreductibilidad de la relación amigo - enemigo a las otras oposiciones señaladas tales como bueno - malo, etc. La posibilidad de la enemistad no viene sustancialmente por el hecho de que alguien sea malo, feo, rival económico o infiel, sino de la existencia misma del Otro que, con su solo *ser* niega mi *ser*, por decirlo así. Lo que ocurre es que la manifestación del conflicto en esas otras áreas es sólo la

---

<sup>428</sup> “... la ecuación estatal = político se vuelve incorrecta e induce a error en la precisa medida en que Estado y sociedad se interpenetran recíprocamente”. Ibid. , p. 53.

expresión de una naturaleza más originaria del hombre y del Estado. Así, esta concepción esencialista de la política subyace al origen de las naciones cuya naturaleza es entendida desde una perspectiva romántica en tanto que apela a la idea de una especie de sentimientos originarios puros. Desde esta perspectiva es que se afirma que los pueblos se definen en tanto que se agrupan como amigos y por negación de sus enemigos<sup>430</sup>. Una distinción que nos recuerda la insociable sociabilidad de Kant que, como vimos en el segundo capítulo, es causa del orden legal entre Estados. Sin embargo, en la obra de Schmitt, se trata de una distinción que supone tanto un principio óntico como un criterio metodológico, a diferencia de la interpretación que hemos desarrollado de Kant que es más bien crítica de una metafísica en ese sentido.

Ahora bien, en este punto, debemos hacer notar una observación. El surgimiento de las nacionalidades y de los Estados – nación es un hecho que, generalmente, tendemos a ubicar en un período determinado de la historia europea: A saber, la época de la Reforma Luterana. Sin embargo, el carácter conflictivo de la naturaleza política en su sentido óntico parecería estar inscrito en todo individuo si nos ceñimos a la concepción sustancialista de Schmitt. Por lo tanto, los Estados – nación que conocemos no serían sino una de las últimas expresiones de este concepto de lo político. Estados que, incluso, al ser invadidos por la sociedad civil, como se ha señalado, no suponen ya una identificación simple con el hecho político. Se trata así de un desarrollo ontológico en la historia misma y que no se perfila que se abandonará en los próximos avatares de la política internacional.

De la misma forma, por este carácter esencial de la distinción amigo – enemigo, tal criterio no tiene sólo su aplicación cuando hablamos de pueblos que se agrupan unos contra otros sino que también se puede referir a las diferencias partidarias que se producen en el interior de un Estado. Así, no se entienden tales diferencias como simples discusiones o pugnas verbales entre los miembros de los diversos partidos, sino que la “lucha partidaria” conlleva necesariamente la idea de “lucha hostil”, aunque entendida ésta como posibilidad eventual siempre presente dada su naturaleza

---

<sup>429</sup> Cf. HERRERO LÓPEZ, Montserrat: *El nomos y lo político. La filosofía política de Carl Schmitt*; Pamplona, EUNSA, 1997, p. 249 – 250.

<sup>430</sup> “... lo que no se puede negar razonablemente es que los pueblos se agrupan como amigos y enemigos, y que esta oposición sigue estando en vigor, y está dada como posibilidad real, para todo pueblo que exista políticamente”. SCHMITT, Carl: *Ibid.*, p. 58.

existencial. Por ello, desde esta perspectiva, el nivel máximo de la enemistad encuentra su cumplimiento en la guerra, ya sea como guerra externa o como guerra civil<sup>431</sup>. Ahora bien, esto no hay que entenderlo en el sentido de Clausewitz, para quien la guerra no era sino la continuación de la política por otros medios<sup>432</sup>. Sino que ha de comprenderse en el sentido de que la guerra es el presupuesto de la política en tanto que es una posibilidad real siempre presente a partir de la cual se origina la misma conducta política.

Así, se puede considerar que Schmitt no tiene propiamente un discurso belicista ni militarista<sup>433</sup> pues asume que, incluso, una actuación políticamente correcta en contra de la guerra presupondría la distinción amigo – enemigo para pensar en cómo no llegar a su expresión máxima. De la misma manera, también la neutralidad en un conflicto supone tal distinción pues conlleva la posibilidad de que el Estado neutral pueda aliarse con otro Estado como amigo en contra de otro que considera como enemigo. Por lo tanto, el criterio de lo político no debemos entenderlo como una realidad estática de lucha siempre presente sino como una posibilidad para la agrupación entre individuos o entre pueblos que se definen por su negación del otro. Relaciones de amistad y enemistad que pueden variar con el paso del tiempo. Esto significa un concepto esencialista de la política pero que no resulta determinante de una realidad concreta sino que permite diversas formas de realización existencial. Sin embargo, se debe dejar en claro que, aunque este elemento óntico no elimina la búsqueda de la paz, si la *posibilidad* de la guerra desapareciera, también desaparecería la política misma pues es el criterio de su definición.

Sobre este último punto debemos hacer otras observaciones. En primer lugar, hay que señalar que si afirmamos el carácter de especificidad e irreductibilidad de la distinción amigo – enemigo, esto no debería significar necesariamente que lo político sea contradictorio o antitético de la moral sino que, incluso, podríamos decir que son áreas que se pueden traslapar. Esto último debido a que los hombres, al ser ellos

---

<sup>431</sup> “La guerra procede de la enemistad, ya que ésta es una negación óntica de un ser distinto. La guerra no es sino la realización extrema de la enemistad”. Ibid. , p. 63.

<sup>432</sup> Cf. CLAUSEWITZ, Karl von: *De la guerra*; Madrid, La Esfera de Libros, 2005.

<sup>433</sup> “No hay que entender por lo tanto que la existencia política no sea sino guerra sangrienta, y que cada acción política sea una acción militar de lucha, como si cada pueblo se viese constantemente e ininterrumpidamente enfrentado, respecto de los demás, con la alternativa de ser amigo o enemigo; y

políticos, no dejan de tener también caracteres morales. Además, las distinciones bello – feo, bueno – malo y verdadero – falso, también conllevan un elemento añadido común que es la distinción positivo – negativo, en tanto que el esfuerzo de los hombres tiende a buscar lo bueno, la verdad y la belleza rechazando las otras características. En ese sentido, sin que ello signifique una reducción de todos los criterios a un principio ontológico anterior, se puede pensar analógicamente, no sólo que el amigo debe ser buscado y el enemigo rechazado, sino que, aún más, la amistad debe ser procurada y la enemistad evitada en la medida de lo posible. Así, podemos decir que, aunque la definición de Schmitt de lo político no significa por sí mismo un criterio valorativo, puede permitir pensar de manera valorativa la acción política. En esa medida, debe quedar claro que una tal valoración a posteriori no anula la descripción a priori ni viceversa. Por otro lado, tampoco debemos entender el principio sustancial de la relación amistad – enemistad como un principio zoológico a la manera de Hobbes, quien repetía la famosa sentencia *homo homini lupus*<sup>434</sup>, sino que la determinación existencial sobre *quién* en concreto es el amigo y *quién* el enemigo procede invariablemente de la libertad del hombre que le es consustancial. Por lo cual, la sentencia latina antes señalada resulta ser cambiada por la afirmación de que “el hombre es el hombre para el hombre”<sup>435</sup>.

Ahora bien, el problema de esto último es que, aunque la definición del enemigo depende del ejercicio de dicha libertad en el marco de las agrupaciones políticas, tal libertad no puede llegar razonablemente al punto en que se pueda pensar en una lucha de la humanidad toda en su conjunto pues, entonces, ¿quién sería el enemigo? Así leemos:

“La *humanidad* como tal no puede hacer una guerra pues carece de enemigo, al menos sobre este planeta. El concepto de la humanidad excluye el del enemigo, pues ni siquiera el enemigo deja de ser hombre de modo que no hay aquí ninguna distinción específica”<sup>436</sup>.

---

mucho menos aún que lo políticamente correcto no pueda consistir precisamente en la evitación de la guerra”. SCHMITT, Carl: *Ibid.*

<sup>434</sup> Cf. HOBBS, Thomas: *Leviatán*; Madrid, Editora Nacional, 1983.

<sup>435</sup> “Pero siempre en un sentido muy concreto. (...): el hombre Stalin es un Stalin para el hombre Trotsky; y el hombre Trotsky es un Trotsky para el hombre Stalin”. SCHMITT, Carl: “Diálogo sobre el poder y el acceso al poderoso”; en SCHMITT, Carl: *Diálogos*; Madrid, Instituto de Estudios políticos, 1962, p. 95.

<sup>436</sup> SCHMITT, Carl: *El concepto de lo político*, ed. cit., p. 83.

A este respecto cabe también hacer otra observación. Si pensamos en la humanidad como el conjunto de todos los seres humanos es imposible pensar en un enemigo de tal humanidad de forma que toda ella pueda agruparse frente a un enemigo común en el sentido de otra agrupación o pueblo de hombres. La humanidad, dicha así en concreto, es indivisible tal y como Schmitt asume. En un sentido simbólico o metafórico se puede hablar de fenómenos naturales tales como los virus o de fantasías extraterrestres como enemigos de la humanidad. Pero tal denominación no se entiende en el sentido concreto del enemigo político que debe comprenderse inequívocamente como un grupo de seres humanos que son enemigos de alguna unidad política en particular. Sin embargo, sí sería posible pensar en un *enemigo de la humanidad* en el sentido de alguien que desee exterminar la raza humana por considerarse un ser superior más que humano. Esto último no es necesariamente la fantasía de algún tebeo de *supervillanos*, sino la realidad de la consideración nazi de que la raza aria es una raza superior más allá de lo humano. De hecho, la manipulación de los textos de Nietzsche que hablaban de la Bestia rubia como el superhombre que debe venir después del último hombre es una retórica de alguien que no tendría problemas en proclamarse enemigo de la humanidad<sup>437</sup>. Incluso, podríamos decir que Hitler puede ser considerado la excepción a la no-aplicación del concepto moral de maldad en la guerra misma. Una excepción producto de la percepción de una barbarie insana en la que sucumbió el conjunto de la unidad política alemana en general durante la segunda guerra mundial.

Sin embargo, Schmitt podría responder que esta última disquisición no tiene que ver con su criterio teórico en tanto que principio distintivo de carácter óntico, sino que podría explicarse como una retórica política que pretende justificar una guerra apelando a un conjunto de nociones alteradas de la idea propia de humanidad. En ese sentido, también aquellos que actuarían en las guerras posteriores bajo la idea de que están defendiendo tal humanidad, lo que en realidad hacen, por contrapartida, es convertir al enemigo en un ser inhumano por razones morales y proclamar su necesario

---

<sup>437</sup> NIETZSCHE, Friedrich.: *La voluntad de poderío*; Madrid, Edaf, 1981, p. 512 (Sección 956). Como sabemos, la manipulación hecha de los textos de Nietzsche hecha por su hermana Elizabeth Förster Nietzsche, a pesar de que no correspondía estrictamente con el pensamiento del filósofo del nihilismo, permitió una asociación de sus ideas a las de autores típicamente Nazis como Rosenberg y se incorporaron como parte de la maquinaria publicitaria del Tercer Reich. Cf. FINK, Eugen: *La filosofía de Nietzsche*; Madrid, Alianza editorial, 1989.

aniquilamiento<sup>438</sup>. Se trata, en este último caso, de la utilización de un criterio moral en un área distinta de la suya, subsumiendo lo político de tal forma que el enemigo termina siendo degradado a la condición de criminal. Una intromisión de discursos que, en realidad, se podría entender como una manipulación del discurso moral para justificar una agresión de carácter hegemónico o en pro de un imperialismo económico<sup>439</sup>. De esta manera, el concepto de humanidad no sólo se impondría acriticamente eliminando el significado de lo político mismo, sino que, además, se convierte en uno de los tantos conceptos ideológicos antifaz hechos para justificar lo injustificable.

En ese sentido, en *La teoría del partisano* se cita la respuesta que da Santa Juana de Arco a la pregunta de si Dios odiaba a los ingleses. Ella respondía: “No sé si Dios ama u odia a los ingleses; lo único que sé es que hay que echarlos de Francia”. De lo cual el autor de *El concepto de lo político* concluye que hay una limitación fundamental de la enemistad que consiste en la oposición de unidades políticas de tal forma que el enemigo real no puede ser declarado *enemigo absoluto*<sup>440</sup>. Ahora bien, si pensamos estrictamente en una reducción de lo político a categorías morales tal como lo entiende Schmitt, no queda la menor duda de que se ha convertido al enemigo en criminal de guerra. Pero habría que diferenciar si se trata de una ideologización previa (como cuando Bush habla de “libertad infinita”), con lo cual la intromisión de lo moral en lo político resulta ser simplemente tendenciosa e hipócrita; o si se trata de la consecuencia de la violación de los usos de la guerra del Derecho Internacional establecido, de manera que una agrupación de países puede declarar a alguien como enemigo de la humanidad por ejecutar indiscriminadamente civiles inocentes como en el caso del régimen serbio de Milosevic. Así, en este ejemplo contemporáneo concreto se ve cómo el país de Serbia no es declarado enemigo de la humanidad aunque su presidente y los jefes militares sí pueden serlo. Por lo tanto, no se habla aquí de aniquilamiento del enemigo serbio aunque sí de la criminalización de sus líderes.

---

<sup>438</sup> “Y esta clase de guerras es necesariamente de intensidad e inhumanidad insólitas”. SCHMITT, Carl: *El concepto de lo político*, ed. cit., p. 66.

<sup>439</sup> Cuando un Estado combate a su enemigo político en nombre de la humanidad, no se trata de una guerra de la humanidad sino de una guerra en la que un determinado Estado pretende apropiarse un concepto universal frente a su adversario, con el fin de identificarse con él (a costa del adversario) del mismo modo que se puede hacer un mal uso de la paz, el progreso, la civilización con el fin de reivindicarlos para uno mismo negándoseles al enemigo. La «humanidad» resulta ser un instrumento de lo más útil para las expansiones imperialistas, y en su forma ético-humanitaria constituye un vehículo específico del imperialismo económico”. Ibid., p. 83.

<sup>440</sup> SCHMITT, Carl: *Teoría del partisano*; ed. cit., pp. 126 – 127.

Deberíamos distinguir, entonces, la guerra contra un *régimen enemigo* a diferencia de la guerra contra un *Estado enemigo*. Una cosa es un gobierno genocida y otra cosa es una unidad política cuya existencia va más allá de un régimen eventual y pasajero. En ese sentido, nos parece que es necesario que la distinción entre gobierno y Estado se imponga como elemento de criterio no sólo teórico, sino también jurídico para las relaciones internacionales. Así, en sentido formal, no era lo mismo combatir a los nazis que luchar contra Alemania aunque se haya dado la unión de ambos elementos en la realidad. ¿Correspondió el holocausto con una forma de ser de la unidad política alemana? Si esto se hubiese considerado así, entonces se habría tenido que afirmar que la nación alemana en su conjunto debía ser tratada como una nación criminal; pero tal paso no se ha dado ni se puede dar. Por consiguiente, la criminalización del enemigo no puede significar la criminalización de todo un país o una nación. Una absolutización del concepto de enemigo que sí ha ocurrido en la retórica del caso reciente de Irak con la estigmatización del Islam y, en consecuencia, con la criminalización de tal religión. Ello no sólo ocurrió al principio, cuando se utilizó el concepto de cruzada que ya hemos criticado, sino que incluso después, a pesar del cambio de discurso, se mantuvo y se mantiene tal estigmatización al flotar todavía, en algunos círculos del espacio público de Occidente, la consideración del fundamentalismo musulmán como un enemigo de la humanidad. Aquí sí se comprueba lo que afirma Schmitt sobre el daño del uso retórico de la “humanidad”.

En todo caso, volviendo atrás en la historia a la época del régimen de Hitler, en aquella situación excepcional no sólo se buscó la aniquilación del pueblo judío sino también de gitanos, rusos, ancianos, enfermos mentales y hasta católicos más allá de una distinción política. En este sentido, no debería quedar duda de que Hitler era una excepción a la idea de que no puede haber *enemigo absoluto*. Pero ¿es ésta una idea a la que nos hemos plegado por la retórica publicitaria post – bélica o realmente existe alguna razón crítica para una declaración de enemistad absoluta de la humanidad al margen de los intereses políticos de las potencias triunfadoras de la segunda guerra mundial? Y ¿puede ser realmente legítimo que una sociedad de naciones haga esa declaración? Respondiendo a esta pregunta, en *El concepto de lo político*, redactado en el período de entreguerras, se criticaba a la liga existente en aquellos años por confundir lo interestatal con lo internacional. El primero de estos conceptos se refiere a la garantía del *status quo* de las fronteras nacionales por parte de la Liga. Pero el concepto de

internacional, como en el caso de la *Internacional Socialista*, supone una sociedad universal despolitizada al responder a la tendencia imprecisa de buscar el Estado único como un postulado ideal<sup>441</sup>. Lo que significa no sólo la ausencia de los enemigos en tanto unidades políticas, sino también de lo político mismo como ya hemos visto. De esa manera, la liga de Naciones, que surgió de las cenizas de la Primera Guerra Mundial, intentaba contradictoriamente mantener el Derecho Internacional clásico y, al mismo tiempo, superarlo mediante un espíritu pacifista de carácter liberal. Pero para Schmitt queda claro que sólo un Estado ideal apolítico, como aquel modelo criticado por Walzer que se asocia a la idea del Estado único kantiano, es capaz de dar tal paso y convertir el enemigo en un criminal.

Sin embargo, tal Estado, que arrebataría el *ius ad bellum* a todos los pueblos, es para Schmitt una imposibilidad práctica, aunque se preconice teóricamente. De esta forma, se afirma que las tendencias hacia esta situación vienen del lado de un liberalismo individualista que, buscando eliminar todo lo que puede coaccionar su libertad (incluyendo el propio Estado y su correspondiente monopolio organizado de la violencia legítima), termina por entronizar el imperio de lo económico y poniendo el aspecto ético – espiritual en la dinámica de una *eterna discusión*<sup>442</sup>. Precisamente por el lado de lo económico es que tal Estado único resulta ser tan sólo una ficción pues lo que ocurre, en realidad, es que la economía se vuelve en un hecho político al desarrollar nuevos tipos de oposición que llevarían claramente a la guerra, aunque ésta no deba ser entendida necesariamente en el sentido de la lucha de clases marxista. Lo mismo ocurre bajo la idea de declarar una “guerra contra la guerra”, pues ello haría dividir la humanidad entre dos agrupaciones políticas y el criterio amigo – enemigo seguiría siendo la distinción específica de lo político<sup>443</sup>. En resumen, ningún autoproclamado Estado universal podría anular lo que es una naturaleza de carácter óntico y, por lo tanto, se puede decir que tal Estado único capaz de legitimar una criminalización del enemigo nunca podrá ser posible. Sólo podrá haber, como en el caso de la Liga de las Naciones, el intento de una agrupación de países de apropiarse del derecho a la guerra

---

<sup>441</sup> SCHMITT, Carl: *El concepto de lo político*, ed. cit., p. 85.

<sup>442</sup> “Así, el concepto político de la *lucha* se transforma en el pensamiento liberal, por el lado económico, en *competencia*, y por el otro, el lado «espiritual», en *discusión*. En lugar de distinción clara entre los estados opuestos de «guerra» y «paz» aparece aquí la dinámica de la *competencia eterna* y de la *eterna discusión*”. Ibid., ps. 99 – 100.

estructurando el Derecho Internacional bajo sus propios intereses. Así se entiende a la ley positiva como la búsqueda de la legitimación de una situación en la que los interesados sólo pretenderían encontrar estabilidad para su ventaja económica y poder político aunque lo disfracen de discursos moralistas<sup>444</sup>.

Por consiguiente, la pregunta que debemos plantearnos ahora, bajo la perspectiva de las reflexiones de Schmitt, es: ¿hasta qué punto la Organización de las Naciones Unidas no es sino una continuación de las contradicciones de la Liga de las Naciones en torno al derecho a la guerra y la prosecución de la paz? En este sentido, el autor schmittiano Alvaro D'Ors señalaba que...

“Cuando una comunidad estatal o superestatal falla, bien porque haya hecho crisis, bien porque no haya nacido todavía, las leyes no pueden dejar oír su voz, las leyes callan para dejar paso a las armas”<sup>445</sup>.

Esto significaría que, mientras haya guerra, a pesar de que una organización mundial la considere acción policial legítima, en realidad lo que ocurre es que el Derecho que se pretende imponer es incapaz de obtener la paz por sí sólo quedando a merced de una situación en la que las diferencias sustanciales entre las unidades políticas llevan a una confrontación bélica. Para Schmitt, a pesar de la voluntad de los juristas internacionales de que esto no sea así, ningún sistema de leyes puede evitar tal diferenciación sustancial entre enemigos que presupone la guerra<sup>446</sup>. Sin embargo, como hemos dicho líneas arriba, esto no significa que no se deba trabajar en beneficio de un nuevo orden que establezca “nuevas líneas de amistad”<sup>447</sup> entre los pueblos, al margen de la eficacia o ineficacia de la actual ONU. Por ello, dos son los puntos sobre los que debemos reflexionar aquí para terminar este apartado. En primer lugar, debemos mostrar cuáles son los límites de las Naciones Unidas, tal y como las conoció el autor de *El concepto de lo político*, una vez que la tensión de guerra fría se había instalado ya en

---

<sup>443</sup> “Si la voluntad de evitar la guerra se vuelve tan intensa que no retrocede ya ante la misma guerra, es que se ha convertido en un motivo político, esto es, que ha acabado afirmando la guerra e incluso el sentido de la guerra, aunque sólo sea como eventualidad extrema”. Ibid., p. 66.

<sup>444</sup> Ibid., p. 95.

<sup>445</sup> “*Silent enim leges inter arma*”. D'ORS, Alvaro”: *De la Guerra y de la Paz*; Madrid, Rialp, 1954, p. 44.

<sup>446</sup> “La mejor voluntad es impotente frente a la realidad concreta de pueblos de diversa estructura y de intereses y de convicciones en colisión”. SCHMITT, Carl: *Teoría de la Constitución*; Madrid, Alianza Editorial, 1982, p. 434.

<sup>447</sup> Cf. SCHMITT, Carl: *El Nomos de la tierra en el Derecho de Gentes del Ius Publicum Europaeum*; Madrid, CEC, 1979.

la situación internacional. Esto permitirá, en segundo lugar, pensar en los elementos en torno a los cuales el teórico alemán puede hablar de un nuevo orden interestatal que ponga límites razonables a la guerra y a la condición del enemigo.

En lo que se refiere al primer punto, se puede decir que el error inicial de las Naciones Unidas fue mantener el espíritu de la Liga de las Naciones, al querer equilibrar la soberanía interestatal de los pueblos con el derecho asumido de tal organización a condenar las agresiones. Un punto del que el mismo Habermas parte para insistir en la reforma de la actual ONU<sup>448</sup>. Para Schmitt, el error está en que el organismo surgido de la Segunda Guerra Mundial fue una construcción de los vencedores que creyeron que su victoria era la victoria definitiva y ello los incapacitaba para poder plantear nuevas respuestas a los *Challenges* de la historia<sup>449</sup>. De hecho, lo que realmente significaba la ONU en aquellos años de la *cortina de hierro*, era el producto de la tensión ideológica entre oriente y occidente y, por lo tanto, un mero reflejo del orden (y el desorden) político mundial en el que no hay ni paz ni guerra sino el vacío en el que los medios políticos pueden madurar y preparar una “guerra caliente”<sup>450</sup>.

Por supuesto, pensando bien, es posible que los fundadores del 45 hayan creído en la unidad política del mundo una vez eliminado el obstáculo de la Alemania Nazi. Pero bastó poco tiempo para que la unidad ilusoria diera paso a al dualismo que repartió el mundo entre los Estados Unidos y la Unión Soviética. Lo que no era sino una clara expresión a gran escala del criterio amigo – enemigo. La consecuencia de ello fue que durante muchos años se hizo desaparecer la idea de la unidad internacional en el espíritu fundador que pretendía emular a la Liga de Naciones. De hecho, podríamos decir que

---

<sup>448</sup> “Si nos atenemos literalmente a la Carta de las Naciones Unidas, entonces existe una tensión entre, por un lado, el Artículo 2, nº 7, que parece ratificar la prohibición de la intervención en los asuntos internos de cualquier Estado soberano, tal como lo estableció el Derecho Internacional clásico; y, por otro lado, el capítulo VII, que asigna al Consejo de Seguridad el derecho de intervención”. HABERMAS, Jürgen: “¿Una constitución política para una sociedad mundial pluralista?”; en HABERMAS, Jürgen: *Entre naturalismo y religión*; Barcelona, Paidós, 2006, p. 342.

<sup>449</sup> Así escribe Schmitt en el espíritu de la terminología de Toynbee: “Es completamente natural que el vencedor de la época pasada no acierte con la nueva llamada de la historia. Pues ¿cómo habría de comprender el vencedor que también su victoria sólo era verdad una vez? ¿Y quién habría de instruirle en esto? (...) Hemos alcanzado mucho si no construimos el actual nuevo mundo según el esquema del nuevo mundo de ayer”. SCHMITT, Carl: “La tensión planetaria entre oriente y occidente y la oposición entre tierra y mar”; en *Revista de Estudios Políticos*; nº 81, 1955, p. 28.

<sup>450</sup> “*Inter pacem et bellum nihil medium*”. SCHMITT, Carl: “El orden del mundo después de la segunda guerra mundial”; en *Revista de Estudios Políticos*; nº 122, 1962, p. 20 y ss.

sólo la caída del muro de Berlín hizo reaparecer el espíritu kantiano de la paz perpetua incluyendo al mismo Habermas de quien, hasta ese momento, no se conoce ningún texto que haya escrito en ese sentido. Así, podríamos preguntarnos nosotros: ¿no son los sucesos contemporáneos, además de un nuevo *Challenge*, una nueva llamada de atención sobre la futilidad de un modelo liberal de carácter monista? En todo caso, Schmitt tampoco creía que esta situación dualista iba a durar mucho tiempo. Aunque no fue capaz (como prácticamente nadie), de prever la aparatosa caída del régimen soviético como un castillo de naipes, sí vislumbró que el orden futuro del mundo se convertiría en un pluralismo multipolar. Y no sólo como producto del anticolonialismo que hizo aparecer muchos nuevos Estados asiáticos y africanos, sino sobre todo por el *antieuropeísmo* que fue el verdadero motor de dicho anticolonialismo y que ya se expresaba en el movimiento no alineado al orden bipolar existente.

De esta manera, se habla de un pluralismo de *grandes espacios* (*Grossraum*) que se entienden como áreas bien definidas de bloques unidos continentales que serán la base para un nuevo orden internacional. Este concepto de espacio (*Raum*), aunque puede ser entendido como superficies geográficas en el sentido de la Tierra y su toma de posesión (*Nomos*), no debe reducirse sólo, en este caso, a dicho significado, sino que va más allá en tanto zonas de influencia como “campos de fuerzas magnéticas de energía y de trabajo humanos”<sup>451</sup>. En ese sentido, no se identifica con el concepto nazi de espacio vital (*Lebensraum*)<sup>452</sup>, pues no es un concepto organicista de naturaleza racial ni de lucha darwinista por la vida. Sino que implica, más bien, hablar de áreas de influencia tales como el espacio de la OTAN, el espacio de influencia del dólar americano (o del euro), o de la expansión cultural que implica elementos tales como el idioma y la religión. Se dan así múltiples interferencias entre los espacios sin que ello signifique un reduccionismo racial.

En todo caso, lo que hay que preguntarnos ahora es ¿cuál es el criterio que marcará la diferencia fundamental entre los grandes espacios para constituir la base de un nuevo orden mundial? Según Schmitt, la característica particular que determinará el destino de todos los pueblos de la tierra en ese nuevo orden será “el espacio del

---

<sup>451</sup> Ibid., p. 33.

<sup>452</sup> Concepto ya presente desde antes en la obra de Hitler. Cf. HITLER, Adolf: *Mi lucha*; Barcelona, Araluce 1935.

desarrollo industrial y la división de la tierra en regiones y pueblos industrialmente desarrollados o subdesarrollados”<sup>453</sup>. Así, por ejemplo, podemos hablar de un país como la India que se puede mantener como un espacio neutral al recibir ayudas para el progreso por parte de países que se oponen entre sí en lo que se refiere a sus tendencias a la ampliación espacial tales como Rusia o Inglaterra. De la misma forma, podemos entender que la Comunidad Económica Europea, en tanto que otro gran espacio al que se tiende, deberá hacer una política de inversiones homogénea para poder reconducir la unidad política a la que se aspira. Lo que, podemos constatar hoy en día, ya ha sucedido. Sin embargo, no debemos olvidar que se trata de espacios *políticos* en la medida en que, siendo agrupaciones que van más allá de un mero Estado, sigue presente la posibilidad del conflicto de manera que el criterio amigo – enemigo sigue vigente<sup>454</sup>.

Ahora bien, dejando de lado por el momento la cuestión de si esta serie de espacios puede producir el equilibrio en el mundo necesario para un orden estable de paz, no debe creerse que tal equilibrio responderá simplemente a una cuestión económica. Ello sería rendirse al reduccionismo económico que Carl Schmitt siempre ha rechazado<sup>455</sup>. Sino que, aquello que marcará el desarrollo de los grandes espacios dependerá de la fuerza en que una agrupación de pueblos o de naciones puede mantener el proceso de desarrollo industrial siendo fieles a sí mismos y no sacrificando su identidad por el carácter tecnológico de dicho desarrollo. Y así se concluye que...

“Entonces quedará manifiesto que los nuevos espacios reciben su medida y contenido no solamente por la técnica, sino también por la sustancia espiritual de los hombres que colaboraron en su desarrollo, por su religión y su raza, su cultura e idioma y por la fuerza viviente de su herencia nacional”<sup>456</sup>.

En otras palabras, que el orden del globo dependerá de un comunitarismo amplio de mundos de la vida fuertes ante toda racionalización sistémica dominante de la *techne* y el progreso.

---

<sup>453</sup> SCHMITT, Carl: Ibid.

<sup>454</sup> Incluso si se trata del espacio de la estratosfera como quedó demostrado en el caso de Ronald Reagan y su famoso proyecto de *La guerra de las galaxias*. Así vislumbraba Carl Schmitt: “... en la carrera gigantesca por los nuevos espacios inmensos se trata sobre todo del poder político en nuestro planeta, tan pequeño como nos parezca mientras tanto”. SCHMITT, Carl: *Teoría del partisano*; ed. cit., p. 112.

<sup>455</sup> “Ninguna de las grandes antítesis sociales puede disolverse en lo económico”. SCHMITT, Carl: *Catolicismo y forma política*; Madrid, Tecnos, 2000, p. 22.

<sup>456</sup> SCHMITT, Carl: “El orden del mundo después de la segunda guerra mundial”; ed. cit., p. 36.

## 7.2. Habermas (y Walzer) frente a Schmitt

En el apartado anterior hemos señalado nuestra opinión sobre las limitaciones del concepto de *lo político*, en particular en lo que se refiere a sus consecuencias al eliminar toda declaración de enemigo absoluto de la humanidad, negando así la legitimidad para una criminalización en el ámbito interestatal. La idea es que el genocidio supera el criterio schmittiano si lo entendemos más como una acción de un régimen que del proceso de defensa de una unidad política. De hecho, un gobierno totalitario que busca aniquilar a un pueblo ya está declarándolo con su acto como *enemigo absoluto* y, por lo tanto, la criminalización es el resultado de haber transgredido los límites ellos mismos antes que nadie. En ese sentido, podríamos decir que, si el genocidio no es un crimen, entonces no sabemos qué cosa es un crimen y, por lo tanto, para resolver el problema, parecería lógico que debamos pasar a la definición del criterio en el ámbito jurídico con núcleo moral como diría Habermas. De hecho, a la luz de lo que aquí hemos expuesto es evidente el contraste de Carl Schmitt con el autor de la teoría del discurso. Pero no vayamos tan rápido y veamos primero algunas críticas que filósofo neo - kantiano plantea al autor de *El concepto de lo político* ante la influencia que sus ideas despiertan en las discusiones alemanas contemporáneas. Estas críticas se centran básicamente en tres cuestiones: En primer lugar, el carácter sustancialista de la guerra frente a la desontologización del impulso belicista expresada en la juridificación internacional de los derechos humanos; en segundo lugar, el patriotismo de la constitución *versus* el nacionalismo que se deriva del pensamiento político de Schmitt; y en tercer lugar, la posible asociación entre el autor de *La teoría del partisano* y Michael Walzer. El análisis de esta cuestión nos llevará a mostrar, finalmente, no sólo que la identificación de estos dos últimos es inadecuada sino que, incluso, la postura del autor de *Guerras justas e injustas* puede suponer una síntesis que supera tanto la teoría del discurso como el concepto schmittiano de lo político, en el sentido hegeliano de un universalismo concreto.

Para comenzar, una de las cosas que claramente percibe Habermas es la contraposición de la concepción schmittiana de la guerra con la realización global de los

derechos humanos propiciada desde el universalismo de la moral kantiana<sup>457</sup>. Ello es claro si se entiende que la “guerra contra la guerra”, que condena Schmitt, se funda desde el espíritu de la paz perpetua. Sin embargo, si se piensa en los principios kantianos de insociable sociabilidad como algo sustancial, la guerra no sólo es una posibilidad siempre latente sino que, aún más, se requiere para que funcione como el motor de la historia. Pero, desde la perspectiva que hemos desarrollado en el capítulo dos, la interpretación del modelo kantiano como el resultado de un Juicio reflexionante y no de uno determinante, supone que tales impulsos no resultan ser absolutos sino que el mismo nivel de libertad del hombre le permite luchar contra estas tendencias que pueden ser controladas con una metafísica de las costumbres. En ese sentido, el principio del Derecho es que tal control puede hacerse (si no, no podría haber criminales pues no se podría achacar responsabilidad alguna a los agentes), aunque ello no requiere tanto del reemplazo de la razón monológica por la razón comunicativa, como de una *desontologización* del impulso belicista.

Sin embargo, por otra parte, la defensa teórica de un espacio para la guerra no sólo tendría que ver con un conjunto de pulsiones casi meramente biológicas en tanto que originadoras de impulsos agresivos que deban encontrar precisamente ese espacio de desfogue, sino que también se pretendería justificar por el lado de la utilidad política internacional. En ese sentido, el Derecho Internacional Clásico, desarrollado desde la paz de Westfalia y hasta el ordenamiento de la Haya de 1907, defendía un concepto de guerra que no condenaba su realización sino que la consideraba un medio legítimo de solución de conflictos entre Estados. Es lo que se conoce con el nombre de un “concepto no discriminatorio de la guerra”<sup>458</sup>. Este principio es el que Schmitt habría pretendido seguir defendiendo y que había sido adulterado desde el famoso Pacto Briand – Kellogg de 1928 en el que sesenta y dos naciones (incluidas las que se enfrentaron en la segunda guerra mundial: Japón, Alemania, Gran Bretaña, Francia y Estados Unidos), proscribieron la guerra y confiaron en la opinión pública para hacerla cumplir. Algo semejante a la confianza que expresan los textos de Habermas respecto del *Offentlichkeit* para avanzar en el Derecho cosmopolita. Pero, como sabemos, ello

---

<sup>457</sup> HABERMAS, Jürgen: “La idea kantiana de la paz perpetua desde la distancia histórica de 200 años”; en HABERMAS, Jürgen: *La inclusión del otro. Estudios de teoría política*; Barcelona, Paidós, 1999, p. 183.

<sup>458</sup> HABERMAS, Jürgen: “Una entrevista sobre la guerra y la paz”; en HABERMAS, Jürgen: *El occidente escindido*; ed. cit., p. 104.

fue insuficiente y la guerra volvió a comenzar. Y esto, diría el autor de *La Teoría del Partisano*, porque hubo una intromisión de la moralidad en el proceso de juridificar las relaciones internacionales. Una distinción de áreas que tanto Schmitt como el filósofo del *Diskurs* afirman que debe mantenerse. En otras palabras, no se trata sólo de que los principios morales no se cumplen por sí solos, sino que, aún más, las leyes internacionales no podrían domesticar cierto proceso existencial de lucha de autoafirmación de una nación. Por consiguiente, la posibilidad de la guerra cumpliría también una función identitaria pues daría sentido al esfuerzo por la construcción narrativa de un pueblo en su conjunto. De ahí que, al pretender limitar el impulso casi “vitalista” de un Estado, lo que podría originarse sería, por un lado, el desfogue bárbaro e inhumano y, por otro lado, la eliminación de un medio de renovación existencial.

Frente a esto último, aunque Habermas presenta reiteradamente a Schmitt y a sus seguidores como anticuarios fascistas<sup>459</sup>, está de acuerdo con el teórico de los grandes espacios en que hay un problema en las relaciones del Derecho Internacional por el lado de la moral si resulta dependiente de ésta tal y como lo hemos analizado en el primer capítulo de la presente exposición. De hecho, si el universalismo de los Derechos Humanos en un sentido moral es el criterio para discriminar la guerra, puede haber una ceguera fundamentalista por tales derechos que lleve a guerras *inhumanas* en nombre de la humanidad. Frente a esta posibilidad, el autor de *Facticidad y validez* afirmaba que la solución a tal fundamentalismo no viene por el camino de eliminar la acción política que gira en torno a los derechos humanos, sino sólo mediante la transformación de las relaciones internacionales de manera que se entiendan en términos de un Derecho cosmopolita. Según él, ello evitaría, no sólo la retórica manipuladora de los políticos profesionales que *infectan lo político con la moral*, sino también las posibles aventuras bélicas y peregrinas de cualquier fundamentalista ciego<sup>460</sup>. Sin embargo, el problema con este punto de vista sigue siendo las limitaciones del Derecho en el origen mismo de su configuración. Si las leyes (y con más razón las leyes internacionales), son el resultado de negociaciones entre políticos (y entre líderes de diferentes Estados) en

---

<sup>459</sup> La asociación entre fascismo y vitalismo está expresamente declarada por Habermas. Así leemos que para Schmitt “y sus correligionarios fascistas la lucha existencial a vida o muerte tenía una extraña aura vitalista”. HABERMAS, Jürgen: “Una entrevista sobre la guerra y la paz”; en HABERMAS, Jürgen: *El occidente escindido*; ed. cit., p. 105.

<sup>460</sup> “El fundamentalismo de los derechos humanos no se evita mediante la renuncia a la política de los derechos humanos, sino sólo mediante la transformación –en términos de derecho cosmopolita- del estado

vistas a establecer un *status quo* que les favorezca permitiéndoles actuar, ¿serán capaces estos mismos políticos de llegar al entendimiento unánime de que un Derecho como el Cosmopolita, que los limita en su soberanía, es favorable para sus propios intereses particulares? Como diría Walzer, hay que ser siempre un poco escéptico respecto de estas cuestiones y, con mayor razón, respecto del supuesto desprendimiento de los políticos profesionales en esta era moderna (o postmoderna) de especialización.

Habermas también es consciente que muchas veces los intentos de juridificar las relaciones internacionales enmascaran intereses particulares tal como ha sido sugerido por el mismo Schmitt. Pero parece considerar que el conocimiento de las masacres llevadas a cabo por los regímenes totalitarios desenmascaron, en el siglo XX, los intereses ocultos de los regímenes en cuestión. De tal forma que el tránsito hacia el derecho cosmopolita kantiano resulta ser el resultado de dicho desenmascaramiento. La pregunta que habría que hacer entonces es: ¿hasta dónde somos capaces de desenmascarar los intereses de la política internacional en el siglo XXI cuando ya los discursos jurídicos han institucionalizado el término de “humanidad” y “enemigo de la humanidad” elaborándose nuevas utilidades ideológicas? Para el autor de la teoría del discurso criticar y superar dichas utilidades también es posible hoy pues considera que el mismo discurso humanitario, que invoca los principios del individualismo igualitario, puede servir como parte de un aprendizaje social capaz de desenmascarar a los que suelen hacer retórica utilitarista con él<sup>461</sup>. Una propiedad que no reconocería Carl Schmitt ni sus discípulos, quienes probablemente desconfiarían de la fuerza política del aprendizaje en la opinión pública como en el caso del Pacto Briand – Kellogg que hemos reseñado.

Contra ello, Habermas señala que reincidir con la famosa frase de Proudhon «Quien dice humanidad miente», supondría no reconocer los procesos de aprendizaje histórico que los sucesos europeos del siglo XX han marcado en pro de la conciencia humanitaria de los ciudadanos europeos y occidentales de nuestro tiempo<sup>462</sup>. Pero eso

---

de naturaleza entre los Estados en un orden jurídico”. HABERMAS, Jürgen: “La idea kantiana de la paz perpetua desde la distancia histórica de 200 años”; ed. cit., p. 188.

<sup>461</sup> HABERMAS, Jürgen: “Fundamentalismo y terror” en HABERMAS, Jürgen: *El occidente escindido*; Madrid, Trotta, 2006, ps. 31 – 32.

<sup>462</sup> HABERMAS, Jürgen: *La constelación posnacional. Ensayos políticos*; Barcelona, Paidós, 2000, p. 156. La frase de Proudhon está citada por el mismo Schmitt. Cf. SCHMITT, Carl: *El concepto de lo político*; ed. cit., p. 84.

significa entonces, por otro lado, que el proceso de transformación político – jurídica depende más de la acción comunicativa no política de la sociedad en sus relaciones básicas que son, incluso, previas a la institucionalización de la sociedad civil. Un recurso que, no sólo era desconocido o infravalorado por Carl Schmitt sino que, también parece ser dejado de lado cuando se reduce la sociedad a sus aspectos institucionales, ya sea jurídicos o de otra índole. También el mundo de la vida se puede transformar y poseer más carácter reflexivo aunque no sea consciente para las grandes mayorías.

Ahora bien, lo siguiente que podemos constatar es cómo la postura de Carl Schmitt se opone directamente al *patriotismo de la Constitución* tal como la hemos expuesto en nuestro primer capítulo. Así, como hemos visto, las unidades políticas, constituidas y diferenciadas al mismo tiempo por la distinción entre pueblos amigos y enemigos, suponen criterios nacionalistas propios de los Estados-nación, los cuales derivan su pretensión de legitimación a partir de una configuración medianamente homogénea de la población. Homogeneidad que, como también ya sabemos, viene dada por una cultura común en la que se encuentran elementos tales como el idioma, la religión y la herencia histórica. Ahora bien, si se entiende el Estado democrático de derecho en tanto que relaciones de reconocimiento simétrico que garanticen a todos igual respeto, entonces es evidente que los criterios nacionalistas deben ser superados (y con ello la configuración del Estado – nación mismo), de tal manera que el concepto de patria queda ampliado más allá de una única comunidad étnica en beneficio de una post – nación de ciudadanos con igualdad jurídica de derechos<sup>463</sup>.

En este punto, podríamos afirmar que Habermas tiene razón en gran medida al postular dicha ampliación del concepto de patria por que, si consideramos al Estado-nación desde la perspectiva schmittiana, entonces el concepto de enemigo de este mismo Estado puede aplicarse a ciudadanos de otra comunidad étnica que conviven en el mismo espacio geográfico y dentro de la delimitación política legalmente establecida. Lo que significa que el concepto mismo de *lo político* terminaría siendo un peligroso germen de conflictividad al alimentar los discursos y la retórica nacionalista y, con ello,

---

<sup>463</sup> HABERMAS, Jürgen: “Respuesta a las preguntas de una comisión de encuesta del Parlamento”; en HABERMAS, Jürgen: *Más allá del Estado nacional*; Madrid, Trotta, 1997, p. 75.

el conflicto mismo<sup>464</sup>. Ello es una posibilidad que se ha hecho realidad en muchos casos (y que ya ni siquiera deberíamos considerar necesario mencionar). Por lo cual, se podría pensar que una definición jurídica de *Patria* más allá de la comunidad nacionalista puede, por lo menos, limitar la retórica que se insufla de un carácter racista. Aunque, como es nuestra convicción y ya lo hemos señalado, los conflictos reales no se pueden eludir con definiciones legales.

El problema, en todo caso sería ¿cómo hacer para evitar que una definición de lo político en su carácter conflictivo deje de ser ella misma *conflictiva*? Si, como hemos dicho por un lado, el patriotismo de la Constitución no puede ser tan neutral respecto de la nación que da origen a un Estado ya constituido, y, como estamos diciendo por otro lado, se trata de hacer una política que busque limitar y contener las posibilidades de conflicto inherentes a un Estado con varias comunidades étnicas: entonces requerimos de algo intermedio entre leyes universalistas y discursos nacionalistas. La comunidad étnica originaria demanda reconocimiento y preferencia pública en lo que se refiere a su idioma oficial, la promoción de su folclore autóctono y la consideración a su religión mayoritaria. Lo que no significa, en ningún caso, la violación de derechos a la educación, al acceso a la cultura o a la libertad religiosa para todos los ciudadanos. En otras palabras, requerimos más de un criterio político derivado del modelo prudencial del justo medio aristotélico, que de modelos contractualistas derivados de la historia moderna del Derecho.

Ahora bien, hasta ahora hemos expuesto las críticas que realiza Habermas a Schmitt tanto respecto de la definición de lo político y la consecuente concepción de la guerra inscrita en esta definición, como del problema del sentido de patria. Pero lo que se intentaba mostrar, en relación con los capítulos anteriores, era ver si es posible una relación entre el modelo vitalista del teórico de los grandes espacios y la concepción de la guerra justa de lenguaje comunitarista como lo insinúa el autor de *Facticidad y validez*. Dicha relación podría comprenderse desde la misma idea de una agrupación o pueblo que busca autoafirmarse, aunque es evidente que hay notables diferencias en la descripción de los procesos que legitiman el proceso de autoafirmación de las

---

<sup>464</sup> “La concepción existencialista de la política de Carl Schmitt, según la cual la política se agota en la autoafirmación de una identidad colectiva contra otras identidades colectivas configuradas de otro modo

comunidades. De hecho, la primera diferencia que hay que señalar entre las posturas de Walzer y Schmitt es precisamente la noción de guerra justa. Para el autor de *El concepto de lo político* tal definición sería inválida porque supone, al igual que el concepto de humanidad la intromisión de una categoría moral (la justicia) en el ámbito de lo estrictamente político. Así leemos:

“Que la justicia no forma parte del concepto de guerra es una idea que se reconoce de modo general desde Grotius. Las construcciones conceptuales desde las que se proclama la necesidad de una guerra justa están habitualmente a su vez al servicio de un objetivo político. (...) oculta la pretensión política de poner en otras manos la competencia del *ius belli*, y de hallar normas de justicia sobre cuyo contenido y aplicación al caso individual no decida el propio Estado sino un tercero cualquiera, que sería el que decidiría de ese modo quién es enemigo”<sup>465</sup>.

Esto significa que el concepto de *guerra justa* podría ser considerado un nuevo concepto antifaz de retórica hegemónica, no sólo en la medida en que criminaliza al adversario sino también en el sentido que pretende dejar a un tercero (la oligarquía de la ONU, las camarillas palaciegas de los juristas o algún otro tercero interesado<sup>466</sup>), la autoridad para legitimar una guerra. Sin embargo, en un sentido más concreto, probablemente podríamos decir que Schmitt estaría de acuerdo con un sentido de la guerra justa al considerar legítima la defensa de la propia unidad política frente al enemigo. Una justificación que no tiene que ver con un sentido moral de la palabra justicia sino con la idea vital de autodefensa<sup>467</sup>. Lo que sí estaría en contra es de la idea de una intervención humanitaria porque ella sí depende necesariamente del juicio de un tercero. Como vimos en capítulos anteriores, para Habermas ese tercero sólo puede ser la ONU investida legítimamente por el proceso de juridificación internacional, pero para Walzer, experiencias como las de Ruanda o de la antigua Yugoslavia muestran que, ante la falla de una institución superestatal, también Estados particulares pueden libre (y también justificadamente) intervenir en las zonas en conflicto para parar alguna masacre. En este último sentido, el concepto de guerra justa sí tiene un sentido moral que no puede estar limitado por la juridificación internacional vigente sino que sigue basado en principios humanitarios. En otras palabras, hay una diferencia radical en este

---

es falsa, y *peligrosa* desde el punto de vista de sus consecuencias prácticas”. HABERMAS, Jürgen: “Fundamentalismo y terror”; ed. cit. p. 27. El subrayado es nuestro.

<sup>465</sup> SCHMITT, Carl: *El concepto de lo político*; ed. cit., p. 79.

<sup>466</sup> El *tercero interesado* es un concepto técnico clave para la teoría del partisano, pues es en aquél en que este combatiente se apoya, pero al final pierde terreno frente a su poder que “crece cada vez más hasta que llega a alcanzar dimensiones planetarias”. SCHMITT, Carl: *Teoría del partisano*; ed. cit., p. 106.

punto entre la postura de Schmitt y Walzer, lo que significa que Habermas no podría asociarlas tan fácilmente.

Pero, entonces, ya que son evidentemente tres posturas diferentes de la cuestión, debemos preguntarnos: ¿cómo puede resolverse racionalmente la disputa de estas diversas perspectivas resolviendo los problemas teóricos y prácticos que poseen cada una de ellas? Resumamos las tres posturas aquí presentadas para verlas claramente: 1) Para Habermas, el punto de vista de Walzer se asocia al de Schmitt porque ambos partirían de la idea de que no es posible una consideración jurídica universal de Justicia ya que cada Estado o unidad política posee su propia concepción de la misma<sup>468</sup> y, por lo tanto, la inconmensurabilidad de modelos elimina la universalización que es necesaria para una idea de justicia como igualdad; 2) Para Schmitt todo intento de hablar de Justicia entre naciones supone una intromisión moral en el ámbito interestatal cuyas disputas sólo encuentran en la guerra el mecanismo de legitimación de su naturaleza política; 3) Para Walzer la justicia entre naciones depende, al mismo tiempo tanto de un principio de autoafirmación identitaria como de un principio humanitario que no puede ser limitado jurídicamente. Por lo tanto, en principio, es en esta última concepción donde podríamos buscar el justo medio que permita superar el universalismo abstracto de las leyes y el particularismo concreto de la guerra<sup>469</sup>.

En cierto sentido, la postura de Walzer supera los defectos de la concepción sustancialista de Schmitt al suponer tácitamente (con la defensa del derecho a la vida para regular la intervención humanitaria), una visión más amplia de comunidad que consiste en la humanidad, de tal forma que la existencia humana, en general, en la que participan todos y cada uno de los individuos, termina siendo preeminente sobre la existencia de una cualquiera unidad política. De esta manera, ser realista en lo político no significaría sentenciar que lo que es *de facto* es *de Iure*, sino en reconocer las limitaciones existenciales que posee una moral reguladora (y siempre ideal), para instalarse en la realidad política. Lo cual no la niega ni la suspende en sentido

---

<sup>467</sup> "... el sentido de una guerra está en que se hace en interés de la autoconservación contra el verdadero enemigo". SCHMITT, Carl: *Teoría de la Constitución*; Ibid.

<sup>468</sup> "Schmitt parte de la convicción de que *todo* intento de domesticar jurídicamente la violencia bélica debe fracasar, debido a la inconmensurabilidad de las distintas concepciones de justicia". HABERMAS, Jürgen: ¿Tiene todavía alguna posibilidad la constitucionalización del Derecho Internacional? en HABERMAS, Jürgen: *El occidente escindido*; ed. cit., p. 184.

<sup>469</sup> Tomamos prestado aquí los conceptos de Hegel. Cf. HEGEL, G. W. F.: *Ibid.*

pragmático y mucho menos en sentido teórico y metodológico. Esto no significa que las reglas morales sean determinantes en el comportamiento político (lo que incluye con mayor razón las reglas formales de la moral kantiana)<sup>470</sup>. Pero la moral de todas maneras va a estar presente en lo político aunque se busque *desinfectar* a este último; no sólo porque hay una moral del combatiente que debe conocer los valores por los que lucha y no ser simplemente carne de cañón, sino sobre todo porque los ideales que otorgan el porqué a la guerra (incluido el de supervivencia étnica), se amparan en una antropología portadora de una moral universal inherente de la que no se puede escapar. De hecho, se podría pensar que, concebir lo político *sin mancha moral* es una forma de justificar cualquier acción bélica incluida el genocidio o el terrorismo.

Esta última idea también está presente en la crítica de Habermas a Schmitt. En esa medida, si entendemos los atentados suicidas como una forma de lucha partisana en pro de la supervivencia política de un Estado como el palestino, el de Israel o el del Irlanda del Norte, el concepto de lo político que basa su criterio en la relación amigo – enemigo, también terminaría justificando el terrorismo salvaje de nuestro tiempo<sup>471</sup>. Con lo cual se hace patente las limitaciones de una concepción de lo político que se limita a desarrollar su aspecto conflictivo y no los esfuerzos realizados en pro de la integración. De hecho, parecería que Schmitt se centra más en el carácter del enemigo que debe combatirse y no en el amigo que urge buscarse. En cierto sentido, también la juridificación de las relaciones internacionales podría ser considerada un intento por establecer unas relaciones de amistad política interestatal mediante un procedimiento jurídico, pero los acuerdos que se lleguen a ese nivel siempre serán falsos, utópicos o improductivos si no atienden a las diferencias étnico – culturales. De allí que la postura de Walzer también supere la concepción de Habermas, pues un sistema jurídico internacional no puede significar una amistad universal sino tan sólo un conjunto de acuerdos de compromiso necesarios para que en cada región o civilización, unida por elementos culturales comunes, se puedan establecer sistemas de organización de carácter jurídico regional. En ellas quizás si se pueda hablar de amistad entre naciones. Lo cual sería una forma de presentar los principios comunitaristas en clave de teoría de

---

<sup>470</sup> Así afirma Aron: “Nadie ha pensado jamás que las reglas formales de la moral kantiana sean, al mismo tiempo, reglas de eficacia para el uso de los combatientes en la batalla política”; ARON, Raymond: “Introducción”; en WEBER, Max: *El político y el científico*; Madrid, Alianza Editorial, 2002, p. 61.

las civilizaciones contemporáneas de manera que el modelo de Walzer sería afín en este punto a la concepción schmittiana de los grandes espacios. Sólo queda ver, entonces y finalmente, cómo se presenta la dialéctica de estos tres autores respecto de la posibilidad teórica y pragmática contemporánea del así llamado *Clash* de las civilizaciones.

### 7.3. Teoría de los grandes espacios y choque de civilizaciones

En este último apartado vamos a explicar, en primer lugar, en qué consiste en líneas generales la concepción del choque de las civilizaciones desarrollada por el pensador político Samuel P. Huntington. Veremos así que esta concepción puede entenderse como el desarrollo de la teoría schmittiana de los *Grossraum*. A continuación, expondremos el reconocimiento de Habermas de que tal teoría describe un posible desarrollo histórico en el que estaría inscrito también el comunitarismo de Walzer y que, según el autor de la teoría del discurso, habría que combatir. Luego, consideraremos algunos problemas que surgen al oponerse a esta posible vertiente histórica desde el camino del derecho cosmopolita. En este punto nos detendremos, en particular, en lo que se refiere a enfrentar el terrorismo internacional que surge de un fanatismo alimentado tanto por las disonancias cognitivas como por la inadecuada asimilación del desarrollo económico. Una observación que comparten Habermas y Walzer y que nos llevará, finalmente, a situarnos en una perspectiva crítica frente a la concepción del *Clash* de la misma manera que frente a los planteamientos del mismo Habermas. Como se verá, estas consideraciones nos encaminarán, en el último capítulo, a buscar una nueva fórmula de planteamiento teórico y práctico para intentar llenar los vacíos de las diversas concepciones aquí presentadas.

Ahora bien, para comenzar, debemos recordar como, a principios de los noventas, un artículo, publicado en la revista de política *Foreign Affairs* de los Estados Unidos de América y firmado por el pensador Samuel Huntington, sugería lo que ahora todo mundo conoce con el nombre de *choque de civilizaciones* y que después se

---

<sup>471</sup> Así, señala Habermas que Schmitt "... presuntamente, hoy también aplicaría su concepto a los grupos fanáticos de terroristas que perpetran atentados suicidas". HABERMAS, Jürgen: ¿Tiene todavía alguna posibilidad la constitucionalización del Derecho Internacional? ed. cit., p. 185

convirtió en un libro que llegó a ser un best-seller<sup>472</sup>. Los conceptos básicos allí cifrados podrían resumirse en lo siguiente: la primera guerra mundial habría sido una guerra entre Estados – nación (una guerra que muchos ahora llamarían romántica no sólo por el sentido del nacionalismo como hemos explicado, sino también porque habría dejado el espacio para sucesos tales como la paz navideña en la que los soldados enemigos hasta se dieron regalos). La segunda guerra, en cambio, habría sido una guerra ideológica contra el fascismo (buscando aquí sí la rendición total y absoluta), y de la que salieron vencedores los aliados capitalistas y comunistas. Esta guerra se prolongaría entre los triunfadores por los años aciagos de la llamada ‘guerra fría’. Posteriormente, una vez caído el muro de Berlín junto con la ideología comunista, si hubiese una tercera guerra mundial, ésta debería perfilarse mas bien como una guerra entre civilizaciones. Pero, ¿qué es, en suma, una civilización? Bajo la conceptualización de Toynbee<sup>473</sup>, se identificaba a principios del siglo XX alrededor de 22 civilizaciones existentes. La idea es que, con el paso de los últimos cien años, éstas se habrían reducido a las siguientes 8 o 9 según se vea: Primero, la civilización occidental que constituirían Europa y los Estados Unidos; en segundo lugar la civilización ortodoxa – eslava con Rusia a la cabeza; en tercer lugar la civilización *sínica* o china; en cuarto lugar la civilización japonesa; en quinto lugar la civilización hindú; en sexto lugar la civilización islámica y al final se mencionan a las civilizaciones indígena – americanas e indígena – africanas en claro proceso de desaparición. Más tarde, Huntington añadiría una civilización más: la civilización tibetana<sup>474</sup>.

La constitución de estas civilizaciones no es arbitraria. Supone en realidad, como se puede notar, un fuerte componente religioso, aparte de elementos culturales y sociales. Es decir asociaciones étnicas que van más allá del mero Estado – nación y que han superado el enfrentamiento bipolar de las ideologías. Considérese, por ejemplo, cómo la cultura persa y la cultura árabe que Toynbee diferenciaba, quedarían unificadas bajo el concepto de civilización islámica. De tal forma que dos viejos enemigos: Irán (de origen persa), e Irak (de origen árabe), podrían convertirse, a la larga, en aliados

---

<sup>472</sup> HUNTINGTON, Samuel P.: *Ibid.*

<sup>473</sup> Cf. TOYNBEE, Arnold: *Estudio de la historia*; Barcelona, Planeta-Agostini, 1985, 3v.

<sup>474</sup> Respecto de la relación entre las diversas civilizaciones es necesario recordar que ya se hablaba de ellas como culturas desconocidas para el occidente europeo. Así lo deja en claro las obras del belga Hergé quien, al conocer al misionero chino Tchang Tchong Jen, reflejó en sus cómics sus enseñanzas. Cf. HERGÉ: *El loto azul*; Barcelona, Juventud, 1998. Cf. también el que se considera el mejor álbum de Tintín. HERGÉ: *Tintín en el Tíbet*; Barcelona, Juventud, 1998.

bajo la media luna verde de los musulmanes. De la misma forma, la civilización eslava aparece bajo la cruz ortodoxa como un elemento de unidad superior y más fuerte que la ideología comunista que reunió, prácticamente a la fuerza, a varios Estados durante 70 años. Así, este paradigma teórico básico pretende ser una forma de comprender las relaciones interestatales y las guerras. Por ejemplo, aunque la guerra del Golfo se presentaba, en el lenguaje de Habermas, como una acción policial internacional en defensa de los principios jurídicos de la libertad y los Derechos Humanos, el criterio civilizacional sugiere, en cambio, que era una muestra de la superioridad del mundo occidental sobre el resto de civilizaciones y, con mayor énfasis, sobre la islámica. Sin embargo, también se podría pensar que tanto una interpretación como la otra son pura retórica para disfrazar los intereses económicos de una típica potencia que pretende mantener su hegemonía.

De hecho, Habermas es consciente de esta última crítica y afirma por contrapartida que entender las muestras de poderío de unas culturas sobre otras sólo desde la perspectiva de Huntington puede tapan lo que únicamente es un interés económico en el más puro sentido de la Ideología imperialista. Con lo que la concepción del choque de las civilizaciones no sería sino otro modelo retórico. Así leemos

“No se trata sólo de la discriminación, la humillación y el menosprecio de otras culturas. El tema del “choque de las civilizaciones” es a menudo un velo tras el que se difuminan los sólidos intereses materiales de Occidente (por ejemplo, el interés de disponer de los yacimientos petrolíferos y asegurar el abastecimiento de energía)”<sup>475</sup>

Sin embargo, la teoría no carece de sentido si se considera que es una forma de continuar la concepción de los grandes espacios de Carl Schmitt. En esa medida, ante el carpetazo del régimen de Bush al proyecto kantiano de juridificación cosmopolita, el panorama de las relaciones internacionales, según Habermas, puede conducirnos a dos vertientes. La primera de ellas se trata de un camino por el que ya llevamos algún tiempo de recorrido y que nos plantea la posibilidad de que coexistan dos modelos de relaciones interestatales: 1) El derecho internacional cosmopolita que pretende impulsar las Naciones Unidas con el apoyo de la Comunidad Europea y que incluye la reforma propiciada por el ex – Secretario General Koffi Annan; y 2) El derecho del Imperio o la

---

<sup>475</sup> HABERMAS, Jürgen: “Fundamentalismo y terror”; ed. cit., p. 25.

superpotencia de los Estados Unidos de América guiado por una mezcla de valores éticos (que se pretenden imponer sobre los demás), junto con el mero interés de control imperial para beneficio de sus propios intereses económicos. De hecho, podemos pensar que esta coexistencia de modelos es una descripción muy adecuada de la situación jurídica mundial. La invasión de Irak, la cárcel de Guantánamo e incluso la persistencia del bloqueo a Cuba conviven con un Tribunal Penal Internacional que tiene acceso a países menores de los que ninguna gran potencia considera de su interés intervenir en el asunto o, por contraparte, que posee la aprobación tácita de una gran potencia que puede ser, incluso paradójicamente, los mismos Estados Unidos de América. Sin embargo, también nos parece que este pulso entre uno y otro sistema político – jurídico todavía sería aceptable por Habermas en la medida en que siempre es posible que el gran *global player* vuelva a reasumir la dirección del proyecto kantiano como lo hizo al final de la primera o de la segunda guerra mundial.

Pero la otra vertiente resulta ser la más inquietante para Habermas y es la que debemos tratar con más profundidad. Ésta consistiría en que se llegue a constituir, como una realidad, una estructura mundial sobre la base de la teoría de los grandes espacios de Schmitt bajo la figura del choque de las civilizaciones<sup>476</sup>. Esta posibilidad le resultaría más peligrosa a la concepción del Estado de derecho en términos de teoría del discurso (y para el modelo de juridificación de los Derechos humanos), que la incomodidad de dos sistemas jurídicos paralelos en el ámbito global pues, en cierto sentido, podría suponer la ausencia de un régimen legal internacional y una vuelta a la anarquía, pero esta vez a gran escala. Esto significa, por un lado, que no se trata de una mera ideología al uso que se ha sacado del mercado de las ideologías, aunque tampoco se puede decir que estemos estudiando *necrófilicamente* el panteón de las cosmovisiones. En este sentido, el interés que muestran sectores tanto de la derecha política como de la izquierda a la obra de Schmitt plantea, para el autor de *El occidente escindido*, que nuevas formas del resurgir de los planteamientos de los *Grossraum* se

---

<sup>476</sup> “Pronto podría producirse una incómoda mezcla del derecho internacional cosmopolita y el derecho hegemónico de una superpotencia; o podría formarse la constelación igualmente inquietante de una competencia ente grandes espacios a la Carl Schmitt”. HABERMAS, Jürgen: ¿Tiene todavía alguna posibilidad la constitucionalización del Derecho Internacional? ; ed. cit., p. 144.

encuentran tanto en la concepción comunitarista de Walzer<sup>477</sup> como en la concepción expuesta de Huntington.

De esta forma, a partir de aquí cobra nuevo significado la distinción entre lo justo y lo bueno planteado en los términos simplificados del debate entre liberales y comunitaristas. Si lo justo tiene que ver con una moral universalista y lo bueno con concepciones éticas particulares, entonces resulta que las civilizaciones reproducirían a gran escala dichas concepciones en la medida en que han conseguido aglutinar a sociedades enteras mayores a los límites de un Estado – Nación, pero que, estando en pugna como cosmovisiones diversas de la vida buena, mantienen su distanciamiento respecto del universalismo de la justicia procedimental entre naciones que sería la planteada por el universalismo de Habermas. En este marco, la política (o *lo político*), ha cumplido con la previsión schmittiana de que no puede limitarse a lo meramente estatal, a la par que se sigue manteniendo el peso sustantivo a la autoafirmación de las identidades culturales frente a los intentos de domesticar jurídica e internacionalmente la posibilidad de conflicto inscrita en la distinción amigo – enemigo. Así, el demostrado *contextualismo* de Schmitt también da alas a la crítica del modelo kantiano aún en su forma renovada del proyecto de Koffi Annan.

Desarrollando esta línea crítica, quizás uno de los problemas de la juridificación planteada desde la ONU se encuentra en el hecho de que serían siempre, como hemos visto según Habermas, los centros de poder estatal los que van a dar en la Asamblea de Naciones el sustento para el ejercicio del monopolio de la violencia legítima internacional. Lo que supone el reconocimiento a una demarcación territorial que no surge precisamente de las áreas de influencia de los grandes espacios que se comienzan a desarrollar de manera cada vez más global. En una interpretación schmittiana, estos “espacios soberanos” serían propiamente los poderes internacionales bajo la forma de imperios o centros hegemónicos quienes definirían el marco jurídico y la práctica de las relaciones interestatales, incluyendo la intromisión en las zonas de conflicto. Dicha intromisión dependería además, lógicamente, del poder que corresponde, tanto geográficamente, como del espacio mismo de irradiación de las ideas políticas bajo las

---

<sup>477</sup> “Junto al proyecto neoliberal y el kantiano, la visión hegemónica de los neoconservadores americanos ha cobrado claros contornos y ha provocado la reacción de una teoría de grandes espacios, revitalizada por la izquierda bajo un signo culturalista”. Ibid. , p. 164.

cuales algunos Estados menores se someten a la tutela de la potencia de turno. En esa misma línea de reflexión Huntington escribe:

“... en cualquier región dada donde hay un Estado dominante, la paz sólo se puede conseguir y mantener a través del liderazgo de ese Estado. Las Naciones Unidas no son una alternativa al poder regional, y dicho poder regional se convierte en responsable y legítimo cuando lo ejercen los Estados centrales en relación con otros miembros de su civilización”<sup>478</sup>.

Así, la concepción schmittiana en la versión de Huntington supone que estas demarcaciones no sancionadas jurídicamente pero sí legitimadas por el ejercicio del poder y su influencia puede ser una garantía para el control de las guerras y la construcción de un orden para mejorar las vías hacia la paz. De la misma forma, la existencia de la Comunidad Europea como un nuevo *global player*, capaz de hacerle frente a la hegemonía del poder imperial norteamericano, también podría ser considerada en este sentido geopolítico. Para Habermas, sin embargo, la formación de un régimen continental europeo no puede ser considerada de esa forma con una connotación de civilización en pugna con las otras sino que, más bien, debe ser entendida bajo la idea de que tal agrupación, en tanto que surge del aprendizaje de las guerras europeas, debe servir como foco de descentramiento que irradie un universalismo tolerante y jurídico. En ese sentido, en tanto que Estados que han aprendido el valor de la unidad, la Unión Europea resultaría ser el mayor apoyo al régimen juridificado de Derechos Humanos que sustenta la ONU. De allí que se considere peligrosa la concepción de los grandes espacios con connotaciones de *clash* pues, en el fondo, supondría una nueva versión del resentimiento contra Europa bajo la forma de la modernidad occidental que Schmitt había rechazado<sup>479</sup> y que, además, quedaba expuesto en su análisis del antieuropeísmo.

Desde este último punto, podemos ver, entonces, otra perspectiva para entender el enfrentamiento entre culturas o civilizaciones del que parte la justificación para los atentados terroristas a los que, según Habermas y como vimos en el apartado anterior, un modelo como el de Schmitt no tendría nada que oponer pues correspondería con la evolución de la concepción del partisano (aunque, como hemos visto, lo descriptivo no corresponde con una aprobación moral). Y es que, en gran medida, el fenómeno del

---

<sup>478</sup> HUNTINGTON, Samuel P.: Ibid. p. 186.

<sup>479</sup> HABERMAS, Jürgen: Ibid. , p. 187.

terrorismo puede entenderse en el ámbito global como la incapacidad de una forma de vida (o de una concepción de vida buena particular con claros tintes religiosos), para poder asimilar el desarrollo de la técnica y la producción económica sin autodestruirse. De hecho, el fanatismo, en este sentido, surge de la impotencia al no reconocer que son necesarias transformaciones en el comportamiento social si se desea participar de aquello que se consideran logros occidentales en tanto beneficios, no sólo de carácter económico sino, también, respecto del bienestar en general con una sociedad más ordenada y mejor estructurada (aunque nunca necesariamente perfecta) en contra de las jerarquizaciones sociales arbitrarias. Por lo tanto, no es lo mismo hablar, por un lado, de diferencias culturales en el sentido de cosmovisiones de vida que compiten entre sí y que construyen comunidades fuertes que sirven para una autodefinition integral en un marco más amplio; y, por otro lado, asistir al proceso en el cual una avasalladora cultura tecnológica termina por destruir todo lo que encuentra a su paso precisamente porque comunidades étnicas concretas no son capaces de hacer frente a tal avance desde la perspectiva de su propio paradigma cultural. Éste último quizá carente de los recursos teóricos y prácticos necesarios para situarse a la altura de las transformaciones graduales de la ciencia y la técnica sin necesidad de apelar a la violencia irracional y desenfrenada<sup>480</sup>.

En otras palabras, del reconocimiento de las diferencias en las concepciones de verdad que se asumen como inconmensurables, en tanto que irresolubles por una racionalidad práctica, no se puede saltar a un partisanismo desbocado a menos que éste sea motivado por un resentimiento que se expresa de manera más radical contra el Occidente en general. Es posible que Habermas todavía albergue la esperanza de que el camino de una racionalidad comunicativa sin límites pueda, no sólo distender las relaciones conflictivas interculturales sino, quizás incluso, resolver aparentes inconmensurabilidades. Pero, debemos reconocer que, si ello llega a ocurrir algún día, será más por coyunturas políticas (en las que las guerras también podrían jugar su papel

---

<sup>480</sup>“Es recomendable distinguir entre dos aspectos: por una parte las disonancias cognitivas que, con ocasión del choque de diferentes formas de vida cultural, conducen a un *endurecimiento* de las identidades nacionales y, por otra, las híbridas diferenciaciones que son resultado de la asimilación de una cultura material que se ha convertido en una especie de cultura mundial a la que no existe ningún tipo de alternativa, y ante la que las culturas nativas, que representan formas de vida comparativamente homogéneas, siempre se reblandecen”. HABERMAS, Jürgen: *La constelación posnacional*; ed. cit., p. 98.

en el sentido de los principios Kantianos de carácter reflexionante), que por caminos jurídicos o que por la buena voluntad de algunos líderes.

Por su parte, Walzer está de acuerdo en gran medida con el diagnóstico de Habermas sobre el terrorismo fanático al afirmar que, por ejemplo, “la *Yihad* no sólo es una respuesta a la modernidad, sino también al fracaso radical del mundo islámico a la hora de modernizarse”<sup>481</sup>. Y de hecho, también estaría de acuerdo en que una concepción política como la de Schmitt podría alimentar las posibilidades de conflicto bélico al plantear la necesaria autoidentificación de un pueblo por la negación de otro que se considera enemigo. La posibilidad de que, a partir de allí, se siga una declaración de enemistad absoluta, no ya de la humanidad, sino de un pueblo respecto de otro, es un paso al que se aproximan rápidamente los sectores fanáticos, tanto de carácter religioso como nacionalista<sup>482</sup>. Pero esto muestra, por otra parte, que el terrorismo no se explica simplemente por razones de pobreza o desigualdad que dan alas al resentimiento, sino que se requiere de una ideología con cortes académicos que sea capaz de dar el sustento y la justificación necesarias a los actos desenfrenados de la violencia fanática. De la misma forma que el terrorismo senderista en el Perú (aunque diferente en tanto zona de desarrollo, objetivos y carácter del terrorismo islamista), no se explicaría sólo con la pobreza marginal de las zonas campesinas más desfavorecidas, sino que tal violencia requirió del trabajo de los profesores de la universidad de Huamanga en Ayacucho con Abimael Guzmán a la cabeza para dar el soporte ideológico necesario al terrorismo maoísta de los años 80.

Y éste es el principal problema de la concepción de los grandes espacios en clave de civilización. Cuando el criterio amigo – enemigo es el único posible para entender lo político, la tensión generada en el conflicto cultural se ve desbocada sobre todo si no hay una forma (ya sea jurídica, negociada o incluso hegemónica), capaz de establecer límites reales a las acciones bélicas de cualquier tipo. Una teoría que dice que no deben traspasarse los límites pero que, además de querer dejar de lado la moral, no plantea formas estructurales de controlarlos, termina siendo caldo de cultivo de

---

<sup>481</sup> WALZER, Michael: “Después del 11 de septiembre: Cinco preguntas sobre el terrorismo”; en WALZER, Michael: *Reflexiones sobre la guerra*; Barcelona, Paidós, 2004, p. 144.

<sup>482</sup> “... a mi entender se centre en la creación de un Enemigo, de todo un pueblo que es ideológica o teológicamente degradado para así poderlo asesinar. Este tipo de Enemigo es la creación especial de

cualquier agresión internacional e incapacita la posibilidad de un ordenamiento global al minusvalorar el papel de los acuerdos jurídicos encaminados a la paz. Y ello sin necesidad de referirnos a una juridificación de Derechos humanos tal como lo plantea Habermas.

Por otra parte, la concepción del mismo Huntington no puede ser aceptada en su versión radical cuando pasa a definir las civilizaciones existentes. Las zonas de influencia cultural van más allá que las líneas de frontera geográfica que, además, tampoco son estáticas respecto de fenómenos como la religión. Hay hombres y mujeres definiendo su identidad y reconstruyendo culturas diversas dentro del área geográfica que correspondería estáticamente a otras *civilizaciones* como la Occidental. Y ello no implica que pasemos a una organización de grandes espacios, pues los conflictos de carácter étnico se pueden y se deben resolver finalmente dentro de los mismos Estados en un mundo que es cada vez más inmigrante y globalizado. Además, todavía hay conflictos territoriales no resueltos entre Estados – Nación, a los que se suman guerras civiles de carácter tribal mayoritariamente en países del África. No por ver sólo a las grandes potencias y su hegemonía se ha de olvidar los conflictos en países alejados de los centros de poder mundial que, tampoco por ser pequeños en extensión, se puedan minimizar las catástrofes humanitarias como en el caso de Ruanda. En ese sentido, incluso una concepción de grandes espacios no debe obnubilar las relaciones globales que implican mucho más que el concepto de civilización. De hecho, que no se haya terminado el mundo de configurar en los siete u ocho bloques culturales que señala el texto *best seller*, significa que todavía podría haber otras formas de organización por desarrollar y procesos políticos que construir de manera más imaginativa que la que se ofrece actualmente.

En esa medida, Habermas también reconoce la posibilidad de que la concepción de Schmitt en clave civilizacional sea una descripción plausible del conflicto internacional, intensificado por el papel de las grandes religiones en un mundo de pluralismo cultural. Pero afirma que la intensidad del *clash* podría ser enormemente reducido en su modelo de tres niveles (superestatal, transnacional y estatal), de tal forma que no sólo se trata de buscar un mejor orden en las relaciones entre Estados, sino que,

---

movimientos nacionalistas y religiosos, que a menudo no sólo aspiran a la derrota de “los otros”, sino a su supresión o eliminación”. Ibid. , p. 143.

aunque muchas veces se requiera la colaboración de una o varias potencias, los Estados en particular tienen que hacer su parte con procesos internos de distensión cultural. De esta manera, los efectos de bloqueo producidos por el pluralismo cultural en áreas de política interna mundial no sobrecargarían las relaciones transnacionales y la apelación al Consejo de Seguridad no se volvería el pan de cada día.

En otras palabras se trata, como ya hemos indicado, de que los conflictos puedan ser resueltos dentro de los mismos Estados y así la acción bélica (incluso en la forma jurídica de la acción policial), quede reducida a su mínima expresión si cabe<sup>483</sup>. De cualquier forma, dadas las condiciones geopolíticas del mundo de hoy, hay que reconocer también que los Estados que no pueden posicionarse globalmente (por ejemplo, como parte de uniones regionales), corren con desventaja frente a los otros países capaces de controlar los brotes de conflicto en sus fronteras regionales. Y tampoco hay que esperar que una guerra civilizacional ocurra para que un Estado fije una ubicación en medio del conflicto global intercultural. En ese sentido, la participación en una organización como la Unión Europea, el Pacto Andino o MERCOSUR debe ser anterior al conflicto y no estar motivada por pura oposición o *enemistad* respecto del gran país de Norteamérica.

Finalmente debemos decir que, así como la segunda guerra mundial provocó, en cierto sentido, la unidad europea, no debería ser tan fácil asumir que, a partir de allí, ya nos encaminaremos pacíficamente hacia el Derecho cosmopolita. No debe caber duda que tales afirmaciones constituyen también una forma de eurocentrismo. Siguiendo el principio kantiano del papel de las guerras (principio que tampoco se puede forzar), se debe señalar que, como el mundo es mucho más grande que Europa, es plausible pensar que las guerras continúen su caminar a niveles ampliados (aunque también podría ser por el camino de una guerra fría civilizacional con conatos de *guerra caliente* en líneas intermedias). En ese sentido, las Naciones Unidas sólo sobrevivirían si se acomodasen al nuevo orden intercultural que se está construyendo por que, si no, será como si los fundadores de la ONU del 45 la hubiesen estructurado al igual que la Liga de naciones después de la Gran Guerra europea del Siglo XX.

---

<sup>483</sup> "... tales conflictos se harían más fácilmente manejables por el hecho de que los Estados nacionales tendrían que haber emprendido procesos de aprendizaje y haber transformado tanto su comportamiento

Así, se requiere no sólo dar un maquillaje a la ONU, sino pensar quizás en constituir otro tipo de organización diferente al actual. En cierto sentido, las Naciones Unidas funcionaron en la medida de sus posibilidades evitando una tercera guerra mundial durante los años de la *cortina de hierro* por una razón básica: Porque reflejaban el equilibrio de las potencias hegemónicas de aquellos años. Una vez caído el muro, las mismas Naciones Unidas hubiesen traicionado a sus principios si hubiesen sido usadas como instrumentos de la superpotencia ganadora en el caso de Irak. Como no lo han hecho, su única posibilidad de sobrevivir como institución es reformarse a partir del cambio de configuración del orden mundial para que las Naciones Unidas tengan sentido. Con ello la reforma de la ONU (o la nueva organización que surja) no tendrá sólo legalidad sino también legitimidad.

Pero no debemos olvidar lo siguiente: la transformación o reforma de tal institución puede suponer un cambio radical en el camino histórico de los próximos decenios. Podremos recomponer el supuesto camino que nos llevaba hacia la realización del proyecto kantiano o, al contrario, podemos sentenciar una política global sin un orden jurídico estable sometido al vaivén de las esferas de influencia económica según los procesos de producción mundial. En otras palabras, como diría Habermas, se trataría de elegir entre Kant o Schmitt. Pero quizás, también hay alguna otra forma de plantear teórica y prácticamente la política internacional si retomamos algunos de los postulados sueltos del aristotelismo o el hegelianismo tácito de Walzer que hemos señalado en estas páginas, y que estarían estructurados en el marco de una reflexión prospectiva aunque sólo podamos hacerlo de manera heurística. Trataremos de hacer esto en el último capítulo y así finalmente sabremos si hay una respuesta más clara y fecunda a los problemas de la filosofía política y de la política misma de nuestro tiempo.

---

como su autoentendimiento” HABERMAS, Jürgen: “¿Una constitución política para una sociedad mundial pluralista?”; ed. cit., ps. 329 – 330.

## CAPÍTULO 8

### FINALMENTE ¿LA PAZ?

*“Al igual que Sócrates sintió que era necesario crear tensión en la mente para que las personas se liberaran del yugo de los mitos y medias verdades y alcanzar el reino ilimitado del análisis creativo y la valoración objetiva, nosotros debemos contemplar la necesidad de ser críticos no violentos para crear el tipo de tensión en la sociedad que ayudará a los hombres a elevarse desde el pozo oscuro del prejuicio y el racismo hasta las majestuosas alturas de la comprensión y la fraternidad”.*

**Martin Luther King**

A lo largo de esta exposición hemos desarrollado algunas perspectivas en torno a la guerra y la paz en el marco de la disputa contemporánea entre el liberalismo de Habermas y el comunitarismo. Como ha sido presentado, desde el inicio en la obra de nuestro autor, las cuestiones en torno a la verdad y al diálogo crítico han sido el comienzo de una reflexión que ha desembocado en el problema de las relaciones internacionales. Y ello porque, como hemos visto también, las cuestiones epistemológicas se asocian a las formas de corrección normativa que tienen consecuencias políticas. Esto nos ha llevado a entender el problema señalado bajo el esquema planteado del paradigma lingüístico. Desde esta perspectiva, las posturas tanto de Kant como la de Schmitt pueden verse como formas modernas de encarar el tema político desde el paradigma de la conciencia, pero diferenciadas en la medida que el primero se puede considerar con pleno derecho un idealista de la paz (no necesariamente utópico), mientras que el segundo vendría a ser un realista político como parte de una larga tradición que considera la legitimidad de la guerra como instrumento de acción política. Por otro lado, dentro del estricto paradigma del lenguaje, Habermas no sólo se nos presenta, evidentemente, como un continuador del idealismo político de Kant, sino que, además, intenta inscribir las posturas comunitaristas, especialmente la de Walzer, como parte del realismo que preconiza Schmitt y que debería ser superado. Así, el mismo autor de la *Teoría de la Acción comunicativa* nos plantea expresamente el dilema cuando dice que debemos escoger entre Kant y Schmitt. Lo que puede entenderse como una forma de decir que debemos elegir entre él mismo y Walzer.

Como hemos desarrollado en el capítulo precedente, parecería ser que ésta es una elección forzada que olvidaría un amplio espectro de matices y elementos, algunos de los cuales hemos desarrollado, y que nos permitirían una reformulación de los problemas en torno a la guerra y la paz ya reseñados. De hecho, en este último capítulo nos proponemos hacer una incursión en uno de estos elementos que ha sido mencionado tantas veces a lo largo de estas páginas, pero que consideramos que requiere un último análisis. Nos referimos al tema específico de la religión, bajo la hipótesis de que un mayor acercamiento al problema religioso podría servirnos como pista para superar los problemas conflictivos de las teorías rivales trabajadas. Pero, antes de desarrollar este elemento señalado de investigación, vamos a proceder, en primer lugar, a una valoración final de la oposición aquí presentada entre Habermas y Walzer considerando la perspectiva idealismo de la paz – realismo de la guerra (1). Dicha valoración nos conducirá a considerar los aspectos estrictamente religiosos del debate bajo la intuición de Hans Küng<sup>484</sup> de que no habrá paz entre naciones si no hay paz entre religiones (2). Un principio que deberá llevarnos a una última reflexión en la que intentaremos mostrar cómo se puede estructurar todavía un Juicio reflexionante teleológico que tenga como meta la paz, considerando también la posibilidad de que todo planteamiento en este sentido tenga siempre una resolución trágica (3).

### **8.1. Elegir entre Kant y Schmitt o entre Habermas y Walzer**

En este apartado comenzaremos esquematizando la oposición entre Kant y Schmitt planteada por Habermas y, desde esta oposición, explicaremos en qué consiste el idealismo político del autor de la teoría del discurso. Esto nos permitirá establecer claramente cuál es nuestra crítica central a la aplicación de dicha teoría en el ámbito de las relaciones jurídicas internacionales. A continuación, analizaremos el otro lado de la moneda que consiste en explicar qué es lo que entendemos propiamente por realismo político, lo que significará también una crítica al absolutismo del Derecho. Dicho realismo se pondrá de manifiesto de mejor manera en el análisis del nacionalismo que reevaluaremos desde la perspectiva de Walzer y contra el liberalismo presente en la concepción del patriotismo de la Constitución

---

<sup>484</sup> Cf. KÜNG, Hans: *Proyecto de una ética mundial*; Madrid, Trotta, 1995.

Ahora bien, como hemos indicado para comenzar esta parte, recapitemos las razones por las cuales Habermas nos impele a elegir entre Kant y Schmitt. En este sentido, podemos plantear la oposición que existiría entre ambos autores bajo los siguientes puntos: 1) El proceso de juridificación internacional de los derechos humanos en el sentido de la moral universalista de corte kantiano se opone a la negación de Schmitt a declarar a alguien enemigo de la humanidad; y 2) El espíritu kantiano de la paz perpetua de declarar la *guerra contra toda guerra* se opondría igualmente a la consideración schmittiana de que la guerra es un medio de solución legítimo de conflictos entre Estados. Bajo estas dos perspectivas no cabe ninguna duda que la postura idealista del autor de *El occidente escindido* es siempre a favor del autor de la *Metafísica de las costumbres* (por supuesto ahora en clave de razón comunicativa). Postura que se alimenta de la creencia en que los juicios a los criminales de guerra en Nuremberg y la condena de la ONU a toda guerra de agresión han sido y son mecanismos efectivos para evitar que se repitan la barbarie y la injusticia que se pusieron de manifiesto en las experiencias bélicas del siglo XX. En otras palabras, optar por el autor de *El concepto de lo político*, como guía práctica para las relaciones internacionales, sería dejar la puerta abierta para que tales nefastas experiencias puedan repetirse. Algo que rechazaría cualquiera que haya desarrollado, en los procesos sociales de comunicación contemporánea, el sentimiento de solidaridad humanitaria que siempre funcionaría como núcleo moral de los procesos institucionales tanto políticos como jurídicos.

Ahora bien, ¿qué significa en este contexto y en sentido estricto que la postura de Habermas se defina como un idealismo político? Por un lado, supone una alerta permanente para que aquello que sea *de facto* no se convierta en *de iure*. Ninguna propuesta política o ética que pretenda ser razonable o, cuando menos plausible, podría aceptar que cualquier hecho humano por la sola razón de su existencia pueda ser concebido como una necesidad que debemos sancionar positivamente. Sin duda, en el campo de la ética, las consecuencias serían inmorales y, por lo tanto contradictorias con una propuesta que se quiera presentar precisamente como ética. Ello ocurre en el caso de la argumentación a favor de la legalización del aborto que intenta apelar a su existencia marginal en un país que lo prohíbe. Es como decir que, dado que existe el secuestro, debemos legalizarlo. O también, dado que existe la violación debemos despenalizarla, etc. etc. etc. Piénsese en cualquier caso y obtendremos la misma

consecuencia incoherente si el fundamento del argumento se basa en una simple constatación de hechos. En ese sentido, que la guerra exista (entendiéndola como guerra de agresión sean las motivaciones que sean o las justificaciones que se esgrimen), no es razón suficiente para concluir en una aceptación jurídica de la misma. Desde esta perspectiva podemos pensar que una postura idealista debería ser siempre la consigna en la medida en que hay un conjunto de valores ideales por los cuales luchamos (de manera no necesariamente violenta tampoco), y que tratamos de imponer, en cierto sentido, en la realidad. Se trataría así, primeramente dicho en términos kantianos, de una labor llevada a cabo por parte del sujeto trascendental en su proceso de configuración del objeto moral que transforma tanto al interpretarlo como al actuar directamente sobre él.

Sin embargo, en un segundo lugar y bajo la idea de la *detranscendentalización* de la razón comunicativa, sería más propio hablar de un idealismo político intersubjetivo mediado por los patrones simétricos expresados en los modelos discursivos del Estado de derecho. Es el idealismo del legislador que busca educar a la población encausándola hacia formas de participación social de carácter democrático y liberal. O, en otras palabras, hacer que lo que es *de iure* se convierta en *de facto*. Haciendo la salvedad que sería un idealismo ingenuo si se pensara que todos los congresistas de los parlamentos formalmente democráticos estuviesen siempre conscientes y participasen comprometidos en este proyecto. Pero el idealismo de Habermas no es el de la ingenuidad, sino del que cree en la transformación de la realidad a partir de objetivos universales planteados por la razón comunicativa. Sin embargo, presentadas así las cosas, esto último nos da pie para una crítica central al modelo de las relaciones internacionales desde la teoría del discurso. En concreto, el problema es que, si el acuerdo (formalmente hablando), es el fin del *Diskurs*, también es posible que principios como los del tradicional Derecho de Gentes Europeo lleguen a ser el resultado de un consenso a un nivel más amplio e, incluso, llegar a ser un acuerdo universal entre todos los Estados soberanamente reconocidos. Lo que significaría que un principio jurídico globalmente aceptado como una verdad consensual no estuviese en concordancia con el principio de una paz perpetua amparada en el Derecho Cosmopolita. Así, se sigue el procedimiento que el autor de la *Teoría de la acción comunicativa* nos propone y se llega a una conclusión práctica que el autor de *Facticidad y Validez* rechazaría.

Esto último nos lleva a la constatación de que los valores idealistas de la paz que se proponen no son el resultado de una comprensión procedimental intersubjetiva sino que obedece, en realidad y como en Kant, a un concepto *a priori* en la historia que no puede ser justificado a partir de una teoría detranscendentalizada. Dicho de otra manera, como el fundamento de la universalización de los derechos humanos que se plantea no se encuentra en el derecho mismo sino en una teoría discursiva, las meras reglas formales de simetría de la razón comunicativa no alcanzan para justificar una praxis en torno a un modelo de paz perpetua en la historia futura que hay que construir. Por lo tanto, el contenido de esta formalidad se nos revela tan originariamente ético de tal manera que podríamos decir incluso que hay aún una fuerte dosis de idealismo platonizante que sigue estando allí en la obra de Habermas, aunque a veces pareciese que fuese inconsciente para él mismo. Por supuesto que ya no entendemos este contenido ético como parte de un mundo hiperuránico y tampoco como surgiendo del tercer mundo de Popper, sino que aparece en el ámbito de los sentimientos de solidaridad que siguen permaneciendo inefables como explicación última. Recordemos que Habermas mismo reconoce que responder a la pregunta ¿por qué hemos de ser morales? sería ir más allá de un pensamiento postmetafísico como el que él plantea. Por lo tanto, y de la misma manera, el contenido moral de la paz, es decir la posibilidad de su fundamentación que debe ser anterior a todo intento de juridificación, tampoco es posible en el marco tan estrecho de reflexión que nos plantea una teoría de la acción comunicativa.

En ese sentido, si quisiéramos intentar responder a la pregunta de ¿por qué debemos buscar la paz los seres humanos? o simplemente, ¿por qué la queremos?, parece que nuestra búsqueda sólo puede terminar en una hipótesis reflexionante en el sentido kantiano. Claro está si descartamos de plano tanto un intuicionismo imposible de argumentar, así como también cualquier especulación socio - biológica que pretenda reducirlo todo a un determinismo cientificista. En nuestra opinión, sólo la posibilidad de una hipótesis prospectiva es el único camino teórico que nos queda si creemos que todavía podemos reflexionar sobre el fundamento del contenido moral más allá de la forma procedimental y que éste no sea como creer en brujas y unicornios. Lo que, por otra parte, también mantendría la idea del núcleo moral para cualquier sistema jurídico. Pero esto significa además, y en este caso contra Kant, que el tribunal de la razón a solas consigo misma es insuficiente para comprender la naturaleza moral de la paz

perpetua. El idealismo moral como motor de las transformaciones prácticas tanto sociales como políticas requiere de una mirada hacia la complejidad del fenómeno humano que se manifiesta en las expresiones que percibimos de la realidad intersubjetiva. Y esto no sólo para la aplicación de una moral dada sino, sobre todo, para encontrarle su sentido. Bajo esta premisa es que podríamos responder a la pregunta de: ¿Qué es lo que da validez al sentimiento de solidaridad o cómo podríamos desarrollar un juicio reflexionante en torno a dicho sentimiento sin caer en los vicios de un solipsismo o de un intuicionismo? Respuesta que sería la base para plantear la hipótesis reflexionante de la paz ideal frente a la realidad de la guerra.

Pero, dejando el desarrollo de esta hipótesis para el final de la presente exposición, es necesario volver antes a la oposición original planteada entre Kant y Schmitt para ver la otra cara de la moneda. Es decir, la cara de realismo político hacia el que el mismo Habermas nos ha empujado al plantearnos que elijamos entre una y otra postura. A este respecto, lo primero que hay que reiterar es que, si bien el idealismo moral puede ser una productiva inspiración no necesariamente utópica de nuestros actos (lo que incluye las decisiones estrictamente políticas), es insuficiente en sí mismo para tratar de ordenar un mundo aparentemente dominado por la irracionalidad en la que las diversas culturas, Estados y organizaciones sociales y políticas se enfrentan entre sí. Existe una realidad política que siempre supera los modelos teóricos de comprensión o cualquier otra forma de apropiación del mundo social mediante interpretaciones por más elaboradas que ellas estén. Y no nos estamos refiriendo sólo a la necesidad de buscar estrategias de control político o jurídico (que es quizás lo que estaría pensando Habermas cuando afirma la independencia del derecho respecto de la moral); sino que nos referimos a que la realidad socio - política es más compleja que lo que nuestros paradigmas epistémicos pueden llegar a comprender precisamente porque el objeto central a considerar es la persona humana. De allí que el *solving -puzzle* como método es insuficiente para abordar teórica y prácticamente el problema de la guerra y la paz (pues no se trata sólo de solucionar conflictos temporales sino que la filosofía ha de mirar más allá a la raíz humana de la cuestión). En ese sentido, una postura realista se sustenta, en principio, en la suposición de una realidad humana cuya sustancialidad, aún siendo posible conocerla, es imposible transformarla por completo para el mundo del sujeto que busca interpretarla, tanto técnica como políticamente hablando.

En otras palabras, ser realista político no significa sólo pensar que hay una realidad compleja a la que hay que enfrentar sino que, aún más, en dicha realidad hay algo que siempre va a superar al sujeto que interpreta, incluso en el marco de una razón comunicativa. Así queda patentado, no sólo en el fracaso del dominio tecnocrático para organizar la política desde el proceso de domesticar la naturaleza química y biológica de la tierra (como si todos fuésemos los perros de Pavlov), sino también en los intentos fallidos de quienes consideran el Derecho como un elemento central para domesticar la naturaleza humana.

En ese sentido podemos decir que una postura realista en política sería la que afirma en general tres cosas: 1) existe una realidad política, compleja y externa cuyo origen es anterior a mis acciones como sujeto social y, en ese sentido, independiente de mí; 2) Esta realidad no la puedo domesticar pues sobrepasa mis capacidades; y 3) Si pudiese domesticar lo que esta a mi alcance, siempre habrá algo más que me impida hacerlo en sentido pleno. Para nuestro contexto esto se debe leer de la siguiente manera: 1) Existe la guerra (ni quitando este término de la Constitución de un Estado de Derecho ni queriendo reducirlo todo a una mera concepción de conflictos sociales se puede eliminar lo obvio); 2) No puede dominarse la guerra (es decir que el Derecho por sí solo no va a acabar con ella nunca, así como el mismo desarrollo del Derecho Internacional Humanitario no ha eliminado las atrocidades entre combatientes). Es más, podríamos pensar incluso que el mismo legalismo promueve el desbordamiento salvaje, que se expresa en el refrán: “hecha la ley, hecha la trampa”. No olvidemos que, por ejemplo, los años de prohibición de las bebidas alcohólicas en los Estados Unidos de América hizo que el consumo de dichas bebidas se incrementara; así como el hecho de que los Estados de aquel país que repusieron la pena de muerte aumentaron en sus índices de criminalidad. Como si el acto de formalización jurídica liberara a la moral de su obligación independiente. En ese sentido, si fuese posible la domesticación de las guerras por el Derecho, ello sólo podría darse si todos los agentes socio –políticos (que es como decir todos los ciudadanos), de todas las culturas tuviesen la mentalidad jurídica de considerar el espacio del Derecho como el último tribunal de la Justicia universal. Pero ya sabemos lo que pasa cuando un Dios quiere imponerse sobre los demás diciendo que es el único. Y, por supuesto, tampoco la eliminación del Derecho es solución de nada.

3) Si en caso se pudiese dominar la guerra que estuviese a nuestro alcance (en el sentido de controlarla y acabarla), siempre aparecerá algo más que nos impediría hacerlo en sentido absoluto. En ese sentido, aún cuando pareciese que se ha podido evitar una tercera Gran Guerra Europea en el siglo XX mediante el mecanismo de la formalización jurídica regional, y que por ese camino se pretenda hacerlo a escala mundial, hay que recordar que la realidad social se sigue manifestando con agresión, terrorismo y guerras no convencionales. De hecho, la idea misma de lo no convencional aplicado a la guerra deja siempre la posibilidad de una evolución de los fenómenos bélicos en formas que jamás hubiésemos imaginado. De allí el error de Habermas al querer conservar el concepto de guerra sólo en el sentido tradicional del término. Y de allí también el realismo político que une, en cierto sentido, a Schmitt con Walzer quienes vieron, cada uno en su momento y respectivamente, por un lado, la evolución del concepto del partisano en la guerra de guerrillas y, por otro lado, el origen del terrorismo en las mismas luchas de liberación contra el régimen de Hitler, luchas que ahora todos aplauden.

Este último punto es necesario tenerlo siempre presente. La transformación de los usos y las formas de la guerra se originan en conflictos bélicos en los que suele creerse que va a ser el fin de todas las guerras. Así, paralelamente al refinamiento del lenguaje jurídico y de la evolución del sistema legal internacional, también las luchas aparentemente justas parecerían ser el caldo de cultivo de nuevas guerra y de nuevos tipos de guerras. Como cuando se consideraba que la guerra contra la invasión de Afganistán por parte de la Unión soviética era una guerra justa en la que no sólo se entendía un paso para al fin de la guerra fría sino que también incluía necesariamente una exaltación del guerrero *mujaidin*; y lo que se estaba haciendo inconscientemente es (parafraseando a Hegel, mediante la astucia de la sinrazón), sentar las bases para el incremento del terrorismo islámico a principios de nuestro siglo. De esta manera, la afirmación de que la violencia genera más violencia (incluso en el caso en que se considere una guerra justa), también forma parte de una consideración realista de la naturaleza humana.

Desde esta perspectiva podemos entender ahora la postura de Schmitt y los puntos a su favor. En ese sentido, se trata de entenderlo como un realista político que fundaría su concepción en una comprensión fuertemente ontológica de la naturaleza

humana. Y esto no sólo significa aceptar la guerra como consecuencia del carácter existencial de la relación amigo- enemigo (y con ello aceptar la posibilidad ontológica de la guerra misma), sino que, aún más, se trataría de decir que ningún proceso meramente jurídico puede eliminar este elemento cuya realidad se nos impone más allá de nuestros propios ideales. Ahora bien, alguien también podría decir, y con justa razón, que esta concepción también es un intento de apropiación subjetiva de la realidad desde una ideología fascista, tal y como intenta denunciar el mismo Habermas. Ocurriría así, de la misma forma que las teorías marxistas insistían en el imperio de la praxis sobre la teoría, cuando ellos más bien intentaron (y en gran medida lo hicieron), transformar el mundo a partir de su propia interpretación de los hechos. Con lo cual Schmitt, al igual que Marx, no se salvaría tampoco de una metafísica de la subjetividad. Pero el realismo, tal como aquí lo hemos desarrollado, no dice que las interpretaciones no sean posibles sino que éstas son siempre incompletas. Así, las mejores teorías son siempre las que dejan un amplio margen para que la realidad nos sorprenda con nuevas revelaciones. Un espíritu presente cuando se afirma que no podemos construir el nuevo mundo según el esquema del nuevo mundo de ayer<sup>485</sup>.

Por otra parte, para ser honestos con Habermas, debemos recordar, como hemos visto, que muchas de sus expresiones categóricas sobre el triunfo del Derecho Internacional Cosmopolita son más que matizadas al aceptar en sus entrevistas (y dados los acontecimientos de principios del actual siglo), que cualquier cosa puede pasar si somos conscientes de lo que la naturaleza humana nos puede deparar (tanto para bien como para mal)<sup>486</sup>. Algo que, en teoría, podría enrumbarlo a posturas voluntaristas. Pero, para ser más honestos aún, parecería más bien que él se encuentra atrapado en su concepción en pro de la independencia sistemática del Derecho Internacional. Frente a este modelo, como hemos indicado, la realidad humana se resiste a un encorsetamiento por parte de la formalidad jurídica. Desde un punto de vista moral, ya San Agustín decía que las leyes eran para los criminales porque las personas virtuosas no requieren de ellas. Y el encorsetamiento por un Derecho que no es compartido originariamente por todas las culturas y que se asume bajo la hipótesis contrafáctica del auditorio universal, provoca la reacción que da rienda suelta al desarrollo del fanatismo irracional. Y así, un

---

<sup>485</sup> "... nadie echa vino nuevo en recipientes de cueros viejos, porque si lo hacen, se reventarán los cueros, el vino se desparramará y los recipientes se estropearán. El vino nuevo se echa en cueros nuevos, y así se conservan bien el vino y los recipientes". Mt. 9, 17.

realista en la filosofía política no puede considerar plausible que se plantee el control absoluto del comportamiento humano por el Derecho, por más estratégico y racional que se nos presente. Esto nos lleva a una aclaración extra: En ocasiones se ha dado por llamar realista político a aquel que ha intervenido en la política internacional estratégicamente más allá del Derecho establecido, como en el caso de Kissinger. Pero ésta actividad se encuentra mejor descrita en el plano de una razón instrumental, de manera que hablamos de acciones realizadas no con fines estrictamente morales sino, en cambio, en el orden de la economía y del poder. Tal “realismo político” no es sino un reduccionismo. Ser realista en filosofía política es, como lo hemos definido, mucho más que eso pues supone respetar manifestaciones que son inmanejables por principio.

Para poder entender mejor este último punto, reconsideremos uno de los conceptos más importantes del liberalismo político de Habermas frente al comunitarismo. Nos referimos al del *patriotismo de la Constitución* que favorece el modelo universalista kantiano frente al nacionalismo de las unidades políticas estatales y que hemos explicado en nuestro primer capítulo. ¿Es el nacionalismo una de esas realidades inmanejables que el Derecho Internacional no podría domesticar? Tanto para Schmitt como para Walzer la unidad política de un Estado nacional tiene un valor soberano que hay que respetar en su configuración interna. Como ya hemos visto, esto tiene un límite en el caso del autor de *Guerras justas e injustas*, tanto por razones de la misma defensa de la unidad política como por razones humanitarias. Pero ambos entienden el nacionalismo como una realidad insuperable. El dato real es que nadie va a identificar su corazón (entendido éste en sentido metafórico como un sentimiento empático) a un formalismo legal a menos que se tenga una mentalidad jurista que sólo es propia de los especialistas (los que no entienden propiamente de relaciones entre personas sino entre entes jurídicos –es decir de forma y no de contenido). Por otro lado, si se pretende que el patriotismo de la Constitución sea una identificación con los principios de justicia que todos debemos encarnar, entonces es necesario reconocer que ello no se puede hacer sin estar mediado precisamente por empatías de convivencia manifestadas bajo la idea de Nación. La unidad cultural es el espacio donde se descubre y construye la justicia al mismo tiempo; y, por ende, todo posible sistema de respeto

---

<sup>486</sup> Cf. HABERMAS, Jürgen: “Un diálogo sobre lo divino y lo humano”; ed. cit., p. 191.

entre los pueblos debe suponerlo. De allí la diferencia de Habermas con el modelo de Walzer.

En este sentido, podríamos distinguir entre un liberalismo *outdoor* y un liberalismo *indoor*. En el primer caso, se trata de un orden legal entre Estados soberanos tratando a cada uno de ellos como si fuesen individuos libres. Es decir, bajo la figura retórica de que los derechos de uno terminan donde comienzan los del otro. En el segundo caso se trata de un orden legal en el interior de un Estado más allá de la vinculación nacionalista. Pero tal cosa sólo puede ser relativa a los procesos políticos, sociales e históricos de cada país. Como cuando en un Estado, como el alemán, se ponen en juego la dialéctica entre la perspectiva del liberalismo internacional y el comunitarismo activo de los partidos de ultranza culturalista. Precisamente, porque el liberalismo *indoor* es relativo, entonces el liberalismo *outdoor* debe aceptar que algunos de sus Estados no sean liberales. Y así es más realista aceptar el nacionalismo. Por lo tanto no creemos que la forma de superar las guerras sea propugnando la superación del nacionalismo bajo la idea de un patriotismo de la Constitución que sólo parece existir en la intersubjetividad de una élite política y jurídica.

Pero además, ¿acaso aceptar el nacionalismo significa aceptar la inevitabilidad de las guerras?, ¿es que toda defensa de valores nacionales va a llevar necesariamente a un Estado a convertirse en un Estado belicista? Ello podría afirmarse sólo si creemos que, en la distinción amigo – enemigo en tanto *la* distinción política por excelencia, la sola existencia del otro que no forma parte de mi nación es una negación ontológica de mi identidad que debo eliminar. Pero, en realidad, lo único que podríamos afirmar en sentido ontológico es que la existencia del otro afirma, más bien, mi identidad, en la medida en que me permite definirme en mis peculiaridades que no se encuentran en los demás. Es la trampa de cualquier racismo, que sólo encuentra sentido a su postura cuando la otra raza, que se busca negar, existe. ¿Cómo ser racista si no se acepta la existencia de las distinciones raciales? Y si se acaba con todas las razas a las que no pertenezco ¿a que raza perteneceríamos? Sólo a una, que es como decir, a ninguna. De la misma manera, los Estados se definen a sí mismos no precisamente porque establecen quienes son sus amigos y quienes son sus enemigos (esta sería más bien una consecuencia no originaria), sino cuáles son sus diferencias respecto de los otros, de manera que lo auténticamente ontológico es la diferencia y no la enemistad. En

consecuencia, aunque ser realistas significa aceptar la realidad de los nacionalismos, eso no significa que no se puedan superar las guerras nacionales mediante la aceptación de las diferencias. Y la causa de las guerras no son las diferencias en sí, sino la competición por los bienes (competición que puede ser o no soliviantada por la retórica de los ultranacionalistas).

Con respecto a este último punto, quizá los siguientes ejemplos históricos podrían recordarnos lo estrecho de una concepción que parece meramente ideológica sobre la guerra y la paz. Consideremos estrictamente las guerras entre Estados-nación. Todas ellas parecen tener el mismo propósito originario en el sentido de que se trata de enfrentamientos por el uso de bienes económicos que resultan de la naturaleza misma o de transformaciones de dicha naturaleza por la mano del hombre. Así fue la guerra del Pacífico entre Perú y Chile por el salitre y el guano; y así también fue la primera guerra mundial (también llamada en su tiempo la Gran Guerra Europea), que buscaba el espacio para el desarrollo del Capital transnacional. Y esto lo decimos sin menoscabo de reconocer los discursos políticos nacionalistas que se puedan haber dado con retóricas insufladas de patriotismo. Lo que ocurre es que las necesidades económicas, alimentadas por las ambiciones de poder de gobernantes de turno, se disfrazan de una retórica patriota que moviliza a la gran masa de ciudadanos a que apoyen o participen directamente de una guerra entre pueblos que son originariamente hermanos (vínculo indiscutible en la medida en que comparten una misma tradición como la latina o la occidental). Pero en ninguno de estos casos puede decirse que el nacionalismo *es* la causa originaria de las guerras, pues ser nacionalista no es lo mismo que ser chauvinista. Sino que, a partir de la necesidad material insatisfecha por parte de las mayorías, se engaña a la gente con un lenguaje patriota alimentando el odio contra otras naciones que poseen lo que ellos no tienen. Igualmente también fue el odio contra los judíos en la Alemania Nazi, “acusados” de controlar la economía del Estado; y en general, el resentimiento ante el mundo por la derrota económica de la Primera Guerra.

Todo esto nos lleva a afirmar que, si el nacionalismo no parece ser la causa originaria de las guerras, entonces, más bien, querer desprestigiarlo en pro de un liberalismo cosmopolita al interior de un Estado en particular puede generar posturas más extremistas de aquellos que sienten que sus valores culturales les están siendo arrebatados. Y, en este sentido, nuestra opción tiene que ser, no sólo a favor del

realismo contra el idealismo sino, más estrictamente hablando, a favor de Walzer contra Habermas. En efecto, superada cualquier retórica fascista, una visión realista de la política internacional contemporánea debe tender más a respetar las idiosincrasias culturales expresadas en los diversos credos políticos, que a tratar de poner en vereda liberal a todos los países como condición de participar de un orden internacional en clave occidental. Hay que recordar además que, incluso, la visión del Occidente descentrado que propugna Habermas no es el resultado de una acción comunicativa real, pues la condición del diálogo simétrico no puede tener lugar si se parte de una imposición jurídica internacional. De tal manera que, si creemos en un orden mundial que sea el producto de un modelo discursivo que se presenta, aunque sea formalmente, como justo, entonces la misma ONU no puede ser reformada desde arriba por ella misma (porque no tuvo un origen discursivo sino que surgió por la imposición de los vencedores de la segunda guerra mundial); sino sólo por la articulación transnacional de los Estados soberanos con las mismas consideraciones de respeto político y cultural. Así, el tercer grado de pluralismo global de Walzer encaja mejor como propuesta realista que la federación de Estados de cuño kantiano, y ello con las mismas premisas metodológicas de Habermas.

Sin embargo (siempre hay un último ‘pero’), no hay que olvidar que las guerras no son sólo por bienes materiales sino también por bienes espirituales. Y esto incluye tanto las cuestiones ideológicas como las religiosas que no deben ser obviadas en ninguna propuesta respecto de un orden internacional conducente a la paz. Estados Unidos de América y la Unión Soviética se repartieron el mundo como si lo dividiesen entre el Occidente capitalista y el Este comunista. Pero el fin de esta guerra ideológica a favor del primero no acabó con las ideologías (decir que se han superado es parte de la retórica de la superpotencia ganadora), sino que la ideología liberal del tardo-capitalismo ha encontrado nuevos enemigos. Y no sólo nos referimos a los modos revividos (o sobrevivientes) del fascismo y el comunismo en partidos ultramontanos o en Estados como China y Corea del Norte, sino sobre todo en diversas religiones a lo largo del globo cuya teoría y práctica unida a particularismos culturales de toda índole rechazan (a veces violentamente) lo que consideran un secularismo economicista vacío de contenido moral y disfrazado de retórica libertaria.

En ese sentido, el principal problema actual para proponer realistamente un orden mundial de paz (y no solamente bajo la figura de un liberalismo *outdoor*), son las diversas religiones que, en cierto sentido, tienen la convicción de ser los heraldos de lo que se ha dado por llamar: “la revancha de Dios”. ¿Qué tan en serio han tomado Habermas y Walzer la cuestión religiosa para sus modelos políticos más allá de la visión secular de Kant?, ¿es la religión algo separable de la cultura de tal forma que los líderes religiosos deban ser apartados de las instancias decisorias de la política internacional?, ¿o más bien un modelo simétrico de respeto político internacional debe incorporar su presencia influyente de manera institucional? Y, si pensamos en la cuestión de raíz, ¿no será el sentimiento religioso la fuente del sentimiento de solidaridad que es el núcleo moral de toda juridificación posible? ¿y no será también que el Derecho Internacional nunca podrá imponerse si se consideran superiores a las religiones históricas que los creyentes asocian a sus mundos de la vida más originarios? Demos un penúltimo paso intentando responder a estas cuestiones antes de concluir en un juicio reflexionante de cara a las cuestiones de la guerra y la paz en la historia por venir.

## **8.2. Paz entre naciones y paz entre religiones**

En el apartado anterior, la disyuntiva de elegir entre Kant y Schmitt fue llevada a la oposición entre el idealismo jurídico y el realismo nacionalista. Una oposición que nos llevó a optar, en primer lugar, por un programa de investigación de filosofía política que otorgase más atención a las unidades políticas culturales y, con ello, asumir que los nacionalismos en los Estados tal como los conocemos son una realidad inacabable. Sin duda, el modelo del Estado-nación no ha existido desde siempre y la constante migración ha alterado su configuración original en algunos países más que en otros. Pero, como el mismo Habermas reconoce, son los Estados actuales (ya sea que tengan soberanía limitada en mayor o menor grado), los principales elementos con los que se puede contar para pensar en una reorganización del orden político internacional. En segundo lugar, la resolución de la disyuntiva planteada también nos lleva a optar por el modelo comunitarista de pluralismo global de Walzer en oposición al modelo liberal de juridificación supra-estatal de Habermas en un mundo en el que, entre otras cosas, las guerras y la sinrazón a las que se aferran comunidades enteras (y cierta superpotencia), hacen prácticamente improbable una globalización del derecho cosmopolita. Sin

embargo, esto no significaba abandonar los esfuerzos por la paz que se ha de mantener como ideal en las relaciones internacionales, sino que se afirma que tal paz sólo puede pensarse como objetivo perenne (la lucha perpetua por la paz más que la lucha por la paz perpetua), si buscamos más disolver las fuentes del odio irracional que pretender una imposición jurídica universal.

De esta manera hemos distinguido el nacionalismo del chauvinismo en tanto que éste último sería una deformación fanática del primero y que es alimentada muchas veces por el espíritu histórico de resentimiento. Un espíritu que se intentaría superar por medio de procesos sociales de la civilidad transnacional organizada para que provoquen la distensión entre los diversos países apelando a las tradiciones humanas que son compartidas por todos. Hecho que, sin duda, es más factible realizar cuando hablamos de países limítrofes con una cultura medianamente común. De la misma manera, debemos considerar ahora si tal distensión puede darse al incluir en nuestra ecuación el elemento religioso. ¿Puede la religión (al igual que el nacionalismo), distinguirse de un fanatismo que a veces parece que le es connatural?

Para responder a esta pregunta vamos a por desarrollar la idea de Walzer a este respecto. Esto nos llevará a explicar en qué consiste propiamente la idea de la separación entre Iglesia y Estado y cómo podemos evaluarla en sentido comunitarista. El desarrollo de estas ideas nos permitirá criticar tanto el secularismo preconizado por Habermas como la prepotencia de una religión civil frente a religiones históricas de salvación. Con ello, finalmente, podremos entender cuál es el papel que debe cumplir la religión en el camino hacia la paz y que quedará patentado de mejor manera en la última sección de este capítulo.

Comencemos, entonces, leyendo lo que escribe Michael Walzer:

“Los intelectuales laicos y religiosos, expertos, predicadores y publicistas, no necesariamente de manera organizada, pero con cierto sentido de compromiso común, deben empezar a deslegitimar la cultura de las excusas y las disculpas, estudiando a fondo las fuentes religiosas y nacionalistas del terror, apelando a lo mejor de la civilización islámica contra lo peor, defendiendo la separación de religión y política en todas las civilizaciones”<sup>487</sup>.

Esto significa, en primer lugar, la apelación a un compromiso del liderazgo intelectual en su capacidad de influir tanto en los decididores políticos y religiosos como en las mayorías más o menos educadas que son el contrapeso de las tendencias belicistas siempre presentes. Así, en el caso de que las culturas de guerra fuesen el resultado del desarrollo de cierta agresividad natural en formas históricas, también debemos insistir en que no se trataría de eliminarlas combatiendo determinados impulsos naturales con represión sistemática, sino de contrarrestarlas con procesos sociales guiados intelectualmente. En segundo lugar, en el párrafo citado, Walzer asume que la religión así como el nacionalismo no son en sí mismas las fuentes de la violencia terrorista (o de otra índole de naturaleza guerrera), sino que hay elementos en ambas que pueden servir para contrarrestar el fanatismo que pareciera partir de ellas mismas. En ese sentido y en el caso específico de la religión, a raíz de los sucesos del 11 de setiembre, se pone como ejemplo a la misma fe islámica como conteniendo en sí las claves para impedir su propia versión fanática. Con lo cual, incluso aquella religión que es conocida por aceptar como parte de su fe la posible apelación a la *Yihad* o guerra santa, también podría ser conocida como una religión de salvación que, sin dejar de lado su pretensión de ganar fieles en todo el mundo, puede aceptar tolerantemente la convivencia social con aquellos que no profesan su fe. Un hecho que ya ocurrió no sólo con el cristianismo en general al dar por término las guerras europeas de religión, sino también con el catolicismo en particular al aceptar doctrinalmente en el Concilio Vaticano II a todos los hombres de buena voluntad como parte de su Iglesia<sup>488</sup>.

En ese sentido, debe quedar claro que, así como las culturas de la guerra son el resultado de desarrollos históricos y no suponen inequívocamente definiciones esenciales, también las manifestaciones violentas de las diversas religiones de salvación tales como las cruzadas, tampoco obedecen a la esencia de la religión misma sino a etapas de desarrollo cultural en las que el celo por la fe se une a un poder político libre de restricciones para las ansias individuales de dominio y control sobre los demás (*el Otro* en sus varias acepciones). Esto nos lleva a la tercera y última cuestión planteada por Walzer que es, lo que él considera, una necesaria separación entre religión y política en *todas* las civilizaciones. Esta es una frase paradójica, por decir lo menos, si es que no

---

<sup>487</sup> WALZER, Michael: “Después del 11 de septiembre: Cinco preguntas sobre el terrorismo; en WALZER, Michael: *Reflexiones sobre la guerra*; Barcelona, Paidós, 2004, p. 150.

<sup>488</sup> *Gaudium et Spes*, 16.

hemos entendido mal lo que dice el autor de *Guerras justas e Injustas* sobre el respeto a la soberanía de los Estados, lo cual incluye lógicamente el respeto a los diversos credos políticos. Para poder entender este punto de vista hay dos cosas que deben ser explicadas aquí. (1) ¿Qué significa propiamente la separación entre religión y política? ; y (2) Si tal principio contraviene realmente con el postulado comunitarista de defensa de las diferentes unidades políticas.

Con respecto a (1) podemos afirmar, en principio, que una separación absoluta es algo de naturaleza imposible si se entiende que las religiones de salvación no sólo están interesadas en alguna versión escatológica sino que, precisamente en función de tales versiones particulares, todas ellas plantean formas de vida buena a realizar en este mundo y que no pueden estar desligadas de las decisiones políticas en los diversos Estados. Y no se trata sólo de que por consideraciones religiosas se permita, por ejemplo, usar turbante en vez de casco, sino que políticas internacionales como las de población o políticas económicas tardo-capitalistas en general sean objeto de continua denuncia por parte de estamentos religiosos y de Iglesias que manifiestan su preocupación constante por el bienestar de su *grey*. La misma ideología liberal es mezquina si no reconoce el rol que jugó Juan Pablo II a la cabeza de la Iglesia Católica para acabar con el comunismo soviético o el papel de la Iglesia Latinoamericana denunciando las violaciones de Derechos Humanos en las dictaduras militares y en los gobiernos autoritarios de la segunda mitad del siglo XX. En casos similares, religión y política no sólo no se deberían separar sino que, aún más, no pueden separarse y, más bien, deberíamos cuidar y preservar que tales voces que tienen gran capacidad de influencia puedan ser escuchadas y mantengan un cauce institucional *ad hoc*. Pero hay que recordar que, también, en estos mismos casos, la capacidad de denuncia y de motivación influyente ha sido posible porque la Iglesia no ha estado comprometida con los poderes políticos de turno.

De esta manera, cuando hablamos de la separación entre religión y política es más plausible pensar en la necesidad de separar la Iglesia con respecto al Estado en el sentido que los gobiernos y en general todos los poderes de un Estado constitucional no estén sometidos en sus decisiones a los pareceres de las jerarquías de Iglesias que, mal que bien, no responden a las expectativas de toda la población en sociedades con la suficiente libertad religiosa como para ser ateos si se toma esa elección. Así que dicha

separación resulta favorable, tanto para el individuo en la defensa de sus libertades, como para la misma Iglesia en su capacidad de denuncia cuando esas libertades les intenten ser restringidas.

Precisamente en defensa de esa misma libertad es que se define constitucionalmente en los Estados republicanos la separación de éstos con respecto de la Iglesia en general. Lo que nos lleva a la cuestión (2) sobre la validez de universalizar este republicanismo. Es evidente, como bien lo ha señalado Habermas, que la distinción entre Iglesia y Estado es un valor que surge del desarrollo de la sociedad occidental que está unida culturalmente a la religión cristiana, Así que no queda más remedio que aceptar que, proponer la separación de la que venimos hablando en países asociados culturalmente a otras religiones es, por decir lo menos, intentar que acepten un valor originariamente europeo. En este sentido, en el caso particular de las naciones asociadas a la civilización islámica, es sintomática la diferencia entre Estados seculares como Turquía o Egipto frente a sistemas casi teocráticos como Irán donde la palabra del *Ayatollah* pesa más que la del aparente jefe de gobierno. Así, enmarcando estos casos, un comunitarismo simple consistiría en aceptar la coexistencia de ambos sistemas políticos, cada uno en determinados países, sin que ello necesariamente melle la paz internacional. Sin embargo, existe el peligro real siempre presente de que en un Estado teocrático, sea la religión que fuese, fanáticos tales como los *talibanes* tomen las riendas del poder institucional y conviertan una unidad política en un Estado bélico fundamentalista guiado por la irracionalidad. No se trata entonces de que todos los Estados que no se hayan secularizado sean enemigos por naturaleza de la paz internacional. Sino que, al no haberse dado la separación institucional de la que hablamos en estos países, siempre es una posibilidad que vertientes irracionales de cualquier credo tomen el poder con el consiguiente peligro para todos.

De esta manera, debemos entender inequívocamente la sugerencia de Walzer como una apelación a promover Estados seculares en la medida que ello evitaría que el fundamentalismo religioso tuviese la peligrosa capacidad para actuar bélicamente en contra de otros Estados, no sólo de naturaleza republicana o secular, sino incluso en contra de países a los que los une culturalmente su religión pero que no desean radicalizarla políticamente. Ahora bien, ¿significa ello una contradicción respecto de la defensa del pluralismo global? No exactamente porque dicha apelación no es a los que

manejan la política internacional sino a los intelectuales que deben colaborar con los procesos sociales de cada Estado según su nivel de influencia. Debe quedar claro entonces que no se trata de promover una imposición de carácter político eurocéntrico u occidental, sino de la convicción de una imperiosa necesidad de que la religión islámica en particular evolucione por el mismo camino que la religión cristiana lo ha hecho en Europa y América. Una evolución que, insistimos, debe seguir procesos sociales internos en los que intervengan relaciones transnacionales de la sociedad civil. Añadiendo además que, en la suposición de que tal evolución se realice (ya sea a mediano o a largo plazo), ello no debe significar que ya estaremos cerca de un Derecho cosmopolita, en ese futuro probable, porque se considera que debe mantenerse siempre la libertad de los Estados para desarrollar sus propios procesos sociales, tanto ahora como en el futuro. Esta libertad se ve así como una de las garantías de las buenas relaciones entre tales Estados. Con lo cual se mantiene también la perspectiva de que las leyes internacionales nunca pueden ser corsés para las culturas, mucho menos en sentido estrictamente religioso.

Ahora bien, en el caso particular de cómo Habermas concibe estos temas la perspectiva es obviamente diferente aunque se ha notado cierta transformación de sus ideas respecto de la religión, como ya hemos señalado capítulos atrás. Primeramente, el autor de la *Teoría de la acción comunicativa* parte de un punto de vista que el denomina “ateísmo metodológico”<sup>489</sup> para sentenciar que...

“En el seno de la Iglesia policéntrica universal (...) debe formarse una autocomprensión cristiana común que ya no coincida con las tradiciones occidentales históricamente influyentes, sino que represente tan sólo el trasfondo sobre el que dichas tradiciones se percaten de sus limitaciones y especificidades eurocéntricas”<sup>490</sup>.

Esto significa, en otras palabras, que la unidad de la cultura europea con el cristianismo debe dar paso a un proceso en el que los valores cristianos no se identifiquen exclusivamente con Occidente sino que, antes bien, posean la universalidad necesaria para que los mismos europeos se den cuenta de sus limitaciones culturalistas. Sin embargo, este cristianismo de trasfondo (cuyo proceso hay que reconocer que ya lleva varios años a cuestas), en realidad, es entendido aquí como el resultado del

---

<sup>489</sup> HABERMAS, Jürgen: “Israel o Atenas: ¿A quién le pertenece la razón anamnética? Johann Baptist Metz y la unidad en la pluralidad cultural”; en HABERMAS, Jürgen: *Fragmentos Filosófico – teológicos: De la impresión sensible a la expresión simbólica*; Madrid, Trotta, 1999, p. 89.

proceso moderno de la Ilustración con su moral secularizada y su Derecho racional positivo. Así, se supondría que ha de pensarse de la misma manera en la transformación de las otras religiones si se quiere desarrollar una cultura universal de reconocimiento mutuo. Pero tal cultura no sería el resultado de la interrelación de los valores religiosos comunes a los diversos credos como producto de la sociedad civil transnacional, sino que, más bien, surgiría bajo el amparo de la aparente simetría jurídica liberal. Lo que no significa otra cosa más que el secularismo político (y el ateísmo metodológico *of course*), como un punto de vista privilegiado para concebir teórica y prácticamente la armonía religiosa global. La consecuencia de todo ello sería, finalmente, la imposición a las Iglesias de diverso origen cultural a que acepten que cualquier acción que intenten para ganar adeptos a sus respectivos credos sólo podría desarrollarse en el marco de una organización liberal mundial que salvaguarde jurídicamente la libertad religiosa y someta cualquier práctica asociada bajo la defensa legalista de los derechos individuales. Así, todas las denominaciones religiosas, sin excepción, han de transformarse por una especie de racionalidad comunicativa “guiada” saliendo de sus imágenes primitivas del mundo de la vida a la *meta-imagen* del Derecho occidental.

Como podemos suponer, hay un problema en esta concepción originaria de Habermas que ya hemos vislumbrado. Si partimos del hecho del discurso simétrico entre religiones, la armonía religiosa no puede ser el resultado de una imposición secular sino del proceso de aceptación de valores compartidos en el campo de la espiritualidad. Si bien podemos entender el papel de la Ilustración en el proceso de descentramiento del cristianismo como religión y como cultura, no significa que tal cosa pueda proceder de la misma manera entre las diversas civilizaciones. Por un lado, fueron los mismos valores cristianos, expresados en la teología agustiniana, de la libertad y la subjetividad los que influyeron decididamente en el desarrollo de la modernidad como bien lo señala Charles Taylor<sup>491</sup>. En ese sentido, un secularismo moderno bien entendido se retroalimenta de un cristianismo que respeta la dignidad humana que hace a los individuos libres y solidarios al mismo tiempo. Por ello, un secularismo vacío es incapaz de proporcionar la fuente para una praxis justa y, por lo tanto, de nada serviría para fomentar un diálogo o una armonía entre religiones. Más aún y por otro lado, la imagen absolutamente neutra que presenta tal secularismo lo

---

<sup>490</sup> Ibid. , p. 99.

<sup>491</sup> Cf. TAYLOR, Charles: *Fuentes del Yo*; ed. cit.

convierte en un enemigo de las mismas religiones al querer deslindar antipáticamente de aquellas creencias que, para millones de personas en todo el mundo, son consideradas lo más sagrado. De ahí que es más plausible pensar, bajo la concepción de un comunitarismo abierto, que sean las mismos grupos religiosos (llámese el Islam o cualquiera de ellos), los que evolucionen hacia formas de convivencia tolerante partiendo de sus propios principios de dignidad humana que hacen posible el diálogo fructífero y una armonía religiosa concreta.

Sin duda, tal diálogo y tal armonía a que nos referimos es absolutamente irrealizable con religiones satánicas o sectas estrambóticas que, bajo el amparo de una mentalidad posmoderna irracional, promueven, por ejemplo, el suicido masivo en pro de una salvación extraterrestre fuera de todo sentido común. No se puede poner en el mismo saco a estos grupos, que son el producto de enajenaciones mentales temporales, con religiones históricas identificadas con culturas concretas tales como el cristianismo ortodoxo, el islamismo sunita o el budismo tibetano. El problema de la sociedad liberal es que las iguala a todas bajo el amparo del secularismo a menos, claro está, que se comporten delictivamente actuando contra las leyes positivas que entronizan un Derecho abstracto. En todo caso, tales grupos no son un peligro propiamente para la paz mundial (al menos, no en principio), sino sólo para el orden interno de los Estados que deben buscar los mecanismos para evitar su presencia y proliferación. No se puede aceptar que, bajo el amparo de la defensa irrestricta de las libertades individuales, se permita legalmente la entronización de la enajenación. Sin embargo, alguien podría decir que tales formas de enajenación mental también se encuentran en las religiones históricas y que, en ese sentido, no cabría hacer distinciones. Pero tal afirmación es aventurera, por decir lo menos, pues las religiones de salvación con raíces culturales han pasado por procesos de reflexión y maduración en los que la filosofía ha jugado su papel para superar modos de comprensión fanáticos, intolerantes e irracionales mucho antes del advenimiento de la Ilustración moderna.

Esto último que hemos señalado, podemos ejemplificarlo no sólo en el caso de un Tomás de Aquino en el cristianismo o de un Maimónides en el judaísmo, sino también en la misma cultura islámica con un Avicena incorporando el pensamiento platónico en la cosmovisión musulmana; o también con un aristotélico Averroes y su concepción de las tres verdades; así como muchos otros autores que elevaron la fe

islámica por un camino semejante al agustiniano *credo ut intelligam*. Por lo tanto, debe quedar claro que el fanatismo de nuestro tiempo no es el resultado de una mera sinrazón fideísta asociada a credos primitivos, sino que hay razones que surgen de la misma sociedad mundial tardo-capitalista en procesos de globalización que avasallan toda posible racionalidad comunicativa en beneficio de una racionalidad sistémica. En este sentido, Habermas mismo se da cuenta que la modernidad, tal como se ha presentado ante el resto del mundo no occidental, ha significado el desarraigo de las personas de sus entornos culturales desintegrando el rol unificador que poseían éstos. Un desarraigo profundizado en los procesos de colonización y descolonización que, después de ejercer un dominio represivo de las culturas, son abandonadas éstas a su suerte privándolas de los beneficios económicos y materiales con los que son tentadas<sup>492</sup>.

Pero, precisamente por este hecho histórico, la superación de tal fanatismo no puede venir simplemente por la posible autocritica de Occidente (cuyos efectos concretos están lejos de verse), sino que debe dejarse a las mismas culturas (y a los Estados identificados con ellas) que intenten resguardarse primero en sus identidades culturales antes de establecer organizaciones transnacionales que las comprometan jurídicamente. Sería irreal negar que las religiones constituyen y han constituido una fuerza unificadora para Estados y civilizaciones. No sólo en el ámbito de construcción de las identidades nacionales en Europa bajo el cisma de Occidente, sino también en el caso del Perú y los demás países de Latinoamérica cuya existencia se debe en gran parte a la labor independentista de la Iglesia tanto en lo que se refiere a las enseñanzas de los jesuitas como al papel activo de los mismos arzobispos. Pero en la mayoría de países del África y del Asia que alcanzaron su independencia recién en el siglo XX, el desfase de la modernidad colonialista ha significado que se aferren a expresiones religiosas para intentar reconstruir sus identidades culturales. Reconstrucción que no puede llevarse a cabo si se les obliga a aceptar procesos sociales de revolución ilustrada que ellos mismos no han vivido. De la noche a la mañana ya aparecen sometidas al dictamen de la ONU que les impone un Estado como Israel; les dan su independencia pero les absorben todo el petróleo que puedan sacar manteniéndolos a la miseria y luego los usan para sus guerras frías ideológicas como carne estratégica de cañón.

---

<sup>492</sup> "...el fundamentalismo es el fruto de una modernización desarraigadora, a cuyo extravío ha contribuido decisivamente nuestra historia colonial y una descolonización fracasada". HABERMAS,

Estas condiciones obviamente generan una búsqueda de identidad tal que, en muchas de sus formas sólo encuentran el elemento integrador en una religión cuyas características son presentadas casi románticamente como una etapa de paraíso mítico o de una Edad dorada perdida que debe lucharse por reconstruir. Y, como tal reconstrucción es imposible en estado puro, tanto porque es en gran medida una construcción de nostalgia imaginaria como también porque el mundo globalizado imposibilita una vuelta simple a modelos canónicos de libro, entonces los radicales manifiestan su impotencia mediante el terrorismo religioso fanático que hemos visto en nuestro tiempo. No se trata aquí de justificar lo injustificable. En términos de relaciones entre Estados el fundamentalismo que significa praxis de intolerancia no puede ser admitido en el concierto internacional. Y, tampoco, ningún Estado de derecho en particular puede admitir formas de religiosidad que se expresen fanáticamente intentando imponer contra la convivencia social sus creencias ya sea con métodos violentos o haciendo apología del terrorismo mismo. De ahí la importancia de la diferencia señalada por Amy Gutman entre la tolerancia y el respeto. El primero se puede aplicar a las ideas que todos son libres de tener, aún cuando no las compartamos, mientras que el respeto, en cambio, exige que tales ideas no sean un insulto a la dignidad humana.<sup>493</sup> En ese sentido, las opiniones en pro del terrorismo, aún cuando se entiendan sus fuentes religiosas de carácter identitario contemporáneo, no pueden ser respetadas.

Habermas asume claramente esta idea cuando deja en claro que aquellas culturas que promueven el fundamentalismo religioso no pueden integrarse políticamente a Estados republicanos de Derecho como el Estado alemán en sus procesos de admisión de inmigrantes. De allí que la propuesta de nacionalización para los trabajadores invitados de origen turco no puede hacerse extensiva a quienes profesen fanatismos religiosos, especialmente islámicos<sup>494</sup>. Para el autor de *Facticidad y Validez*, una forma islámica de teocracia como Irán es el producto de una mentalidad fundamentalista que

---

Jürgen: “Una entrevista sobre la guerra y la paz”; en HABERMAS, Jürgen: *El occidente escindido*; ed. cit., p. 110.

<sup>493</sup> “No merecen respeto las opiniones que en forma flagrante desdennan los intereses de los demás y por tanto no adoptan en absoluto una auténtica posición moral”. En esa medida, el discurso del odio pertenece “a esta categoría de discurso no respetable”. GUTMANN, Amy: “Introducción”; en TAYLOR, Charles (et al.) *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*; ed. cit. ps. 40 – 41.

<sup>494</sup> HABERMAS, Jürgen: “La lucha por el reconocimiento en el Estado Democrático de Derecho”; en HABERMAS, Jürgen: *La inclusión del otro. Estudios de teoría política*; ed. cit., ps. 212 y 218.

se niega a aceptar la multiplicidad de cosmovisiones religiosas y seculares<sup>495</sup>. Un contexto en el que se pondría de manifiesto, también, una asociación directa entre lo epistemológico y lo político. Precisamente, como los fundamentalistas en el poder no reconocen otra visión aparte de la suya y reprimen en su interior cualquier voz de duda, crítica o interrogación dialéctica de la razón interna, proceden, en consecuencia, a una represión política de tales manifestaciones en el mundo social. Se puede decir, en este sentido, que el terrorismo de Estado es la expresión político - militar del miedo a las disonancias inmanejables, o también que es la respuesta al terror propio ocasionado por la inseguridad de que exista algo que se desconoce. Pero, en honor a la verdad y como deben suponer, esta misma actitud está presente en la superpotencia al promover programas satelitales de control global.

En estos programas, así como en las guerras preventivas y en el celo casi paranoico de las fronteras, se pone de manifiesto la incapacidad para aceptar la existencia sempiterna de lo desconocido (que es un elemento central de nuestra definición de realismo para la filosofía política), y el miedo prejuicioso y perjudicial de que eso desconocido sea esencialmente peligroso. Si estamos de acuerdo en que el fundamentalismo religioso no puede instalarse en el gobierno de un Estado porque sería represor de la multiplicidad de visiones que le es connatural a un mundo de seres diferentes en sus raciocinios y opiniones, ¿no sería coherente condenar también toda forma de represión internacional respecto de las diversas culturas y Estados en defensa de un tipo muy particular de democracia? Cualquiera podría pensar que no es lo mismo, porque no se trata de un Estado de carácter teocrático y fundamentalista intentando controlar el mundo, sino de un Estado democrático como los Estados Unidos de América. Pero tal diferencia pierde sentido si consideramos dos cosas: En primer lugar, se trata de un terror al Otro y poco importa si este Otro resulta ser un grupo menor de ciudadanos o un grupo mayor de países pues la actitud es la misma. En segundo lugar, aunque la separación entre Iglesia y Estado es un hecho real institucionalizado y de carácter constitucional, no hay que olvidar que en la superpotencia de Norteamérica, existe eso que hemos llamado la *religión civil*. Religión que, bajo alguna forma de advocación divina, pretende ser una defensa de valores conciudadanos. En ese sentido,

---

<sup>495</sup> “Yo explicaría esta mentalidad endurecida fanáticamente partiendo de la represión de disonancias cognitivas”. HABERMAS, Jürgen: “Fundamentalismo y terror”; en HABERMAS, Jürgen: *El occidente escindido*; ed. cit., p. 20.

ya decía Walzer que esperaba que en su país tal religión sea lo menos religiosa posible, mientras que Habermas mismo desea que, en Europa, su autocomprensión política sea muy diferente de la religión civil norteamericana<sup>496</sup>.

De esta manera, una religión civil con pretensiones de globalización resulta ser peor que un secularismo vacío no sólo para enfrentar el fundamentalismo religioso sino, incluso, para establecer relaciones con las religiones históricas de salvación. Pues tal religión civil también puede ser fundamentalista en sus expresiones, de tal forma que signifiquen una seria y constante amenaza para la paz internacional. Se trataría así de la confrontación de una religión originada en la modernidad de la civilización occidental con religiones más antiguas a las que se desprecia y minusvalora como si éstas pertenecieran a un pasado que hay que superar. Pero, por más alarde de poder que se haga, las creencias teístas y neo-teístas de las religiones emparentadas con los Estados y las culturas ancestrales seguirán manifestando su fuerza social y política en el ámbito transnacional. Por ello, de la misma forma que no ha de buscarse la sumisión de todos los credos políticos a uno solo globalizado, tampoco se ha de buscar la sumisión de todas las religiones a un secularismo vacío o a una religión civil permeable a los defectos del fundamentalismo y negado para la solidaridad mundial. Precisamente porque las naciones se han estructurado culturalmente a partir de sus creencias religiosas, la verdadera paz entre las naciones sólo es factible pensarla si hablamos de paz entre religiones. Y esto significa que hay que dejar primero que las religiones, bajo sus estructuras institucionales y su presencia en los Estados soberanos, realicen procesos de madurez cognitiva mediante el diálogo inter-religioso y no luchar contra ellas bajo la ficción de superioridad del secularismo vacío o intentar absorberlas mediante la transformación tardo-capitalista y los modos consumistas del tipo *american way of life*<sup>497</sup>.

En ese sentido, el intento de imponer un secularismo jurídico sin considerar el aspecto religioso de las culturas, se vuelve una fuente de conflicto tanto como lo ha sido la racionalidad sistémica disfrazada de valores modernistas. De esta manera, aunque se puede decir que...

---

<sup>496</sup> HABERMAS, Jürgen: “¿El núcleo europeo como contrapoder? Aclaraciones”; en HABERMAS, Jürgen: *El occidente escindido*; ed. cit., p. 59.

“En la ONU ha cobrado forma institucional por primera vez la unidad jurídica y política de «todas las naciones» que ha estado presupuesta en el espíritu del cristianismo desde Francisco de Vitoria”<sup>498</sup>.

...debemos señalar que tal unidad carece de fuerza legitimadora si no toma en cuenta (como así ha sido el caso), la susceptibilidad religiosa de aquellos que no han compartido una cultura cristiana. Una vez más, no pidamos a los pueblos recientemente descolonizados que se comporten como aquellos que ya pasaron por las transformaciones religiosas de la Ilustración.

Dado este panorama, ¿cómo se concibe entonces el criterio que debe servir para pensar las relaciones internacionales bajo alguna forma de comunitarismo abierto?, ¿cuál puede ser el juicio reflexionante que hagamos para el futuro si, al mismo tiempo que somos realistas, seguimos insistiendo en el ideal de paz? ¿Y cuál es el porqué de esta insistencia? Son las últimas preguntas que debemos intentar responder para llegar hasta nuestra conclusión final en esta exposición.

### **8.3. Un nuevo camino teleológico**

Como habíamos visto, Kant decía que el comercio podría ser el mecanismo para fomentar la paz. Pero, en el transcurso de nuestra exposición hemos visto que también la Economía, al igual que el Derecho, pueden ser fuentes de conflicto junto con el chauvinismo y el fundamentalismo. Por lo tanto, las causas de las guerras pueden ser muchas y muy variadas. No cabe achacarle a una sola en particular toda la responsabilidad, de la misma manera que también sería temerario intentar señalar alguna panacea de la paz. Nadie puede afirmar de manera realista que llegará un día en que se instaure la paz perpetua pues la imposibilidad de tal perpetuidad parece estar inscrita en cada fuente de conflicto natural que puede desarrollarse hasta el nivel máximo de confrontación que es la guerra. Por lo tanto, es obvio que la lucha perpetua por la paz debe apuntar a distender las situaciones conflictivas y no mediante la represión de realidades propias de las diferencias religiosas, políticas, nacionales o

---

<sup>497</sup> Por eso decía Aron que lo peor para la paz en el futuro sería el snobismo. Cf. ARON, Raymond: *Progreso y Desilusión, La dialéctica de la sociedad moderna*; Caracas, Monte Ávila Editores, 1969.

<sup>498</sup> HABERMAS, Jürgen: “¿Tiene todavía alguna posibilidad la constitucionalización del Derecho Internacional?”; en HABERMAS, Jürgen: *El occidente escindido*; ed. cit., p. 160.

culturales en general. La búsqueda de una mejor distribución de la riqueza mundial (y no sólo la promoción del comercio), puede reducir los focos de violencia que proceden de la marginación económica. Pero ello no es suficiente por que la superación de las disonancias cognitivas requieren procesos educativos de gran magnitud que tampoco se pueden simplificar a recursos tecnológicos tales como proveer de Internet a todo el mundo; sino únicamente mediante el esfuerzo de comprensión del Otro que no necesariamente sea para llegar a un acuerdo universal sino, más bien y en principio, para el entendimiento y el respeto de la diferencia.

Un proceso que sólo se puede dar mediante el diálogo inter-religioso y que, posiblemente, partiendo de cierta madurez del cristianismo en general y del catolicismo en particular, puede servir más que la promoción del secularismo para influir en la separación entre Iglesia y Estado en culturas emparentadas con religiones históricas. De la misma manera, lo que se requiere en las vertientes nacionalistas es que adopten una postura de madurez semejante a la que deben asumir los católicos en el espíritu del sacramento de la Confirmación. En este rito religioso se entiende que el individuo ha sido formado en la fe de los padres y que una vez alcanzado el potencial de la madurez racional está en capacidad de elegir libremente seguir en esa misma fe si considera válidos sus valores centrales aunque, por el cambio de época, está dispuesto a aceptar e incluso transformar lo periférico mediante una heurística positiva práctica. El fundamentalismo así como el chauvinismo proceden, en cambio, del asumir sin capacidad de autocrítica tanto lo nuclear como lo periférico de una cultura religiosa y nacionalista. Así pues, la propuesta de una identidad postnacional en el sentido de un patriotismo de la constitución liberal puede ser superada por un nacionalismo dispuesto a la acción creadora e innovadora de mostrarse con simpatía ante el mundo (un sano orgullo), en vez de la reacción insegura que es fruto del resentimiento histórico y que trata de cubrir todo fracaso socio - económico con pretensiones de superioridad militar (una soberbia enfermiza).

Ahora bien, pasar de este comunitarismo abierto al respeto en un mundo de pluralismo global supone la aceptación de credos políticos de estructuras institucionales diversas en el orden internacional sin que eso signifique, en ningún caso, la permisividad de alguna forma de genocidio que debe ser siempre combatido y que es la única justificación para una intervención extranjera. Como ya hemos indicado, estos

procesos de comprensión del Otro son más fáciles de hacer cuando se trata de naciones con tradiciones culturales compartidas tanto en el aspecto del idioma como en la religión y los valores comunes. De allí la formación de las instituciones regionales que no se reducen a un mero mecanismo de Derecho Internacional sino que, mal que bien, llevan en sí la connotación de los Grandes Espacios de insociable sociabilidad. De hecho, es en el marco de estos espacios que las intervenciones humanitarias pueden estar más justificadas que bajo el amparo de una ONU tal como la conocemos hoy en día. Sólo una vez que se tenga esta situación claramente definida se puede pensar en dar el salto hacia la práctica de la solidaridad mundial bajo el principio de la comunidad humana compartida (y no bajo la idea de la ‘aldea global’ que no es sino una forma técnico - práctica y lingüística de *tribializar*<sup>499</sup> el valor que cada pueblo da a su cultura particular). Tenemos, pues, aquí esbozados algunos principios para elaborar un nuevo Juicio reflexionante en la historia desde la perspectiva del comunitarismo contemporáneo y que parten del punto en que se quedó Kant. Estos principios pueden ser presentados esquemáticamente y en una forma hipotética en los siguientes siete puntos.

1) *Fracaso de la superpotencia y delegación en la ONU*. Debe quedar claro por la historia que, a mayor producción mundial y mayor desarrollo económico, no se han eliminado las fuentes de conflicto como esperaba Kant sino que éstas se han agudizado ya que el fomento del comercio no sigue patrones de solidaridad sino la búsqueda de los intereses individualistas de las grandes corporaciones. Sin embargo, parece ser que tal búsqueda de beneficios constituye actualmente, para el único país que pretende ser la nueva versión de la *Pax romana*, un costo muy caro. Después de su aventura por Irak buscando controlar un bien estratégico como es el petróleo, a la par que mantener el dominio geopolítico internacional, los Estados Unidos deberán reconocer, una vez más, que no pueden mantener el control económico, bélico y político de todo el mundo y, al mismo tiempo, ocuparse de sus propios asuntos internos (como en la época de la guerra en Vietnam). Así que, probablemente, devolverán parte de sus autoadjudicadas prerrogativas a la ONU en pro de buscar ellos mismos reorganizarse internamente, a

---

<sup>499</sup> Proponemos utilizar este neologismo, conformado por las palabras ‘tribu’ y ‘trivial’, para referirnos a la actitud en la que, al mismo tiempo que se entiende la humanidad como si fuese una tribu en el sentido antropológico primitivo del término, también se consideran las diferencias entre las diversas comunidades como superficiales. Esta actitud forma parte de la propaganda tecnocrática del tardo-capitalismo contemporáneo disfrazada de retórica motivacional y de falso humanitarismo.

menos que decidan irracionalmente seguir desgastándose hasta que una superpotencia emergente o una coalición de varios Estados, hartos de las imposiciones de carácter imperialista que se suceden una tras otra, decidan hacerles frente.

2) *Limitaciones de la ONU y delegación en las Instituciones religiosas influyentes.* Otra cosa que nos ha enseñado la historia es que a mayor poder adquisitivo puede haber mayor conflicto social si el entramado institucional que se requiere para manejar la riqueza no está afianzado. La burocracia centralista es el peor enemigo de la ONU y su incapacidad para manejar desastres humanos y ecológicos se ha hecho patente cada vez que estos fenómenos han ocurrido. Y no se trata solamente de la necesidad de que la ONU deba reformarse internamente descentralizando sus funciones (que también), sino que, además, aquellos países adonde se pretende llegar no poseen los mecanismos institucionales adecuados para que las ayudas arriben a buen puerto. Por una parte, es cierto que la ONU misma debe delegar en instituciones transnacionales que no dependan directamente de ella. Pero, por otra parte, el simple apoyo de las ONG internacionales para luchar contra las causas de la pobreza, tales como las epidemias y los desastres del medio ambiente, no es suficiente si no se cuenta con el respaldo de la población misma.

No sólo se trata de que hay muchas manos en el camino de las ayudas sino que los receptores finales desconfían de los extraños en general (aunque se trate de un Otro aparentemente magnánimo). Así que se requiere de una labor casi antropológica para llegar a esas culturas mediante el acercamiento hacia aquellos líderes que tengan mayor influencia sobre la población. Y, como ya hemos explicado, dado que prácticamente todas las naciones se han estructurado a partir de sus tradiciones religiosas, si los gobiernos de turno de Estados soberanos de Derecho no poseen tal influencia, entonces será necesario dirigirse a los líderes estrictamente religiosos para que participen directamente de cualquier intervención humanitaria no violenta. Por que, si no se confía en estos líderes que sí cuentan con la confianza de la población, la marginación económica y social persistirá y ello servirá como caldo de cultivo para que el fundamentalismo vuelva a adquirir más poder y ataque otra vez.

3) *Diálogo inter-religioso y aceptación de credos políticos diferentes.* En general, ninguna religión abandona totalmente sus impulsos proselitistas. La creencia en una

verdad sobrenatural que deba ser compartida moviliza a las Iglesias en acciones predicadoras y catequéticas. Pero en un mundo multicultural las diferencias entre elementos centrales y periféricos de las diversas cosmovisiones plantean nuevos retos teóricos y prácticos tanto en lo que se refiere a una heurística negativa como a una positiva. Así que el ecumenismo, las relaciones interdenominacionales y el diálogo inter-religioso en general, surgen como opciones plausibles para establecer lazos comunes de espiritualidad entre las diversas comunidades de fe que asienten las bases para una paz religiosa mundial. Para ello se requieren actitudes de raíz como pedir perdón por los errores del pasado así como expresiones simbólicas tales como acercarse sin miedo a la Mezquita de Estambul o participar del consejo Mundial de Iglesias.

El cristianismo, y en especial el catolicismo, tienen la experiencia en tanto que instituciones religiosas para promover este diálogo simétrico dejando al margen la política partidaria a la que le toca dilucidar sobre sus procesos de organización estatal. Sin duda es una experiencia alcanzada en el desarrollo de la historia europea, tanto en la superación de las guerras de religión como en su relativo éxito al evangelizar naciones latinoamericanas con estructuras estatales diversas. Pero se requiere un continuo *aggiornamento* y cierto coraje para acometer el esfuerzo de trabajar por la comprensión del Otro sin mezquindades partidistas. Si las Iglesias occidentales en general no hacen aquello que se requiere, entonces alimentarán la equívoca comprensión de que las diferencias de cualquier religión histórica no europea con la religión civil, especialmente la norteamericana, constituye una nueva versión de las antiguas cruzadas. Y, así, el conflicto volverá a estar servido.

4) *Separación gradual entre Iglesia y Estado y madurez de los nacionalismos.* En el marco del diálogo inter-religioso en pro de distender las fuentes de los conflictos, la lucha constante contra cualquier fenómeno social de marginación de oportunidades tales como el racismo o el machismo ocupa un papel clave en las hojas de ruta. Cualquier doctrina social de inspiración religiosa que esté comprometida con la historia y la cultura de los pueblos (y no una jerarquía clerical únicamente interesada en mantener sus privilegios), trabajará en beneficio de la convivencia comunitaria a la par que incentivará sus particulares prácticas religiosas con fines espirituales. Esta interrelación, que no significa una dependencia de lo netamente espiritual con lo material, favorece la concepción de que es preferible para las mismas Iglesias mantener una prudente

distancia respecto de los órganos políticos de gobierno estatal tanto para defender su independencia institucional como para mantener su influencia respecto del ciudadano de a pie. Una independencia que retroalimenta el mismo diálogo inter-religioso y una influencia que motiva a la sociedad civil a promover el respeto entre comunidades de diverso origen.

De esta forma, y paralelamente, se espera que los movimientos nacionalistas comprenderán, a partir del fracaso del chauvinismo que reproduce la rebeldía adolescente irracional, que cualquier concepción de nación debe aceptar de manera madura la herencia cultural que involucra los valores estructurados desde la religión de los ancestros, y que, por esa misma madurez, tal aceptación, al mismo tiempo que no significa el sometimiento irrestricto a las jerarquías clericales, tampoco debe significar aferrarse a una visión romántica de un pasado inexistente. Por contraparte, el desgaste de los lenguajes ultranacionalistas y sus conflictos bélicos improductivos (por las luchas intestinas sin sentido que no llegan a nada), mostrarán paulatinamente la necesidad de superarlos apelando a lo mejor de las tradiciones tanto religiosas como seculares. Una actitud que debe partir de los mismos líderes políticos porque, si no proceden de este modo guiando a la población, sus propios discursos terminarán por superarlos convirtiendo a los ciudadanos en masas inmanejables como si fuesen hordas de *hooligans* incontrolables. Sólo un comunitarismo abierto puede incorporar a los grupos de inmigrantes sin que éstos se conviertan en bárbaros. Y sólo una acción decidida de las Iglesias promoviendo la apertura social puede generar tal forma de comunitarismo. Sin duda, esta apertura comunitarista tomará matices y caminos diversos según la historia de cada pueblo o nación. Así, en algunos países, la cizaña está tan extendida e interiorizada que tomará mucho más tiempo tomar conciencia de la necesidad de abandonar las armas del resentimiento. Hablamos aquí de más de una generación en el mejor de los casos. Pero queda claro que, por esta vía histórica, sólo a partir de la madurez de la religión se puede seguir la madurez de la nación.

5) *Afianzamiento de las organizaciones regionales y definición de grandes espacios.* Al haberse abandonado el resentimiento que surge de las guerras entre Estados-nación, las herencias culturales compartidas apuntarán a constituir, refundar y desarrollar instituciones regionales que respondan a valores comunes y no a imposiciones geopolíticas estratégicas. La Unión Europea es el modelo más desarrollado pero puede

perder su norte si se preocupa más por alianzas estratégicas que por afianzar los valores que los unifican que no son los meramente económicos. Entre otras experiencias, el Pacto Andino no ha avanzado ni avanzará si sus líderes políticos todavía transitan por el camino de las disputas ideológicas del siglo pasado; mientras que la OEA cada vez se parece más a un mero mecanismo para que la superpotencia pueda manejar su patio trasero. En esta medida, dados los diferentes procesos históricos, será mucho más largo y tedioso construir instituciones igualmente sólidas en todo el globo. Pero la única manera de que resulten será como producto de una toma de conciencia particular que cada región debe asumir para comprender la necesidad de que las enemistades fronterizas y las rivalidades desleales son más perniciosas que la cooperación para el bienestar común. Tomas de conciencia que muchas veces sólo se aprenden de manera dolorosa.

Es probable también que la rapidez de alguna organización regional para darse cuenta de los beneficios de una asociación coordinada a todo nivel, los sitúen a la vanguardia del control geopolítico mundial. Así, los conflictos entre los grandes espacios son una realidad si consideramos el rol directriz que poseen algunos países en sus áreas de influencia como China o Rusia. Espacios que desarrollarán formas jurídicas de tradiciones independientes y que suelen reclamar (a veces amenazadoramente), el respeto civilizacional respecto de sus propias formas de organización y su lugar en cualquier estructura de orden mundial que quiera establecerse (incluido su derecho para manejar, aún si se requiere militarmente, los problemas de sus respectivas áreas de influencia). En este sentido, si alguna región se quedara rezagada en la marcha de la historia, retornará a ser furgón de cola preparando el nuevo caldo de cultivo sazonado de resentimiento irracional para futuros eventos de violencia terrorista. Por ello, las organizaciones regionales fuertes tendrán que darse cuenta que son necesarias idénticas organizaciones en otras regiones para su propia seguridad antes que pensar en usufructuarlas, lo que las llevará a buscar promoverlas. Pero ello sólo será posible cuando los mismos países retrasados aceleren *de motu proprio* su progreso institucional. Y quizás, esta toma de conciencia mutua sólo sea una realidad después de una guerra de carácter civilizacional (*ad maiorem Huntington gloriam*).

6) *Solidaridad mundial por el interés hacia el medio ambiente*. Los procesos conflictivos ya sea de carácter bélico o no, así como su superación se pueden suceder

uno tras otro de manera lamentablemente lenta y onerosa para todos. Pero también es posible que problemas comunes que involucren a todo el globo aceleren dichos procesos en beneficio de una armonía con la casa común que llamamos tierra. Aunque quizás más tarde que temprano, los Estados que más contribuyen al deterioro del medio ambiente que son las superpotencias y los países líderes de las organizaciones regionales en formación, se darán cuenta que la creciente polución y destrucción del hábitat global será un peligro para su propia existencia. Es posible que al principio, siguiendo el viejo modelo de las guerras precedentes por el guano y el salitre así como la contemporánea guerra por el petróleo, decidan llevar a cabo la apropiación de fuentes energéticas limpias tales como el gas natural y el agua (quizás una guerra para un futuro no muy lejano).

Pero, igual como al principio, el intento de controlar un problema mundial desde una sola perspectiva geopolítica fracasará y se verán obligados a colaborar entre todos estableciendo regímenes muy estrictos para el consumo de las energías (el protocolo de Kioto, incluso sin haberlo firmado por todos, es aún muy mezquino con la tierra). Y también, igual como en los casos anteriores, este conjunto de normas fracasará si antes no ha habido una autentica promoción de la solidaridad universal desde las instituciones influyentes que serán las Iglesias renovadas y los nacionalismos maduros. Instituciones que seguirán siendo más efectivas que organismos no gubernamentales transnacionales manejados por extraños. Sólo una solidaridad tal que ya esté ampliamente desarrollada podrá funcionar como el núcleo moral que pueda servir de base para una efectiva regulación jurídica global. Aún así, no debemos olvidar que toda investigación científica conducente a comprender los diversos ecosistemas y que es necesaria para una comprensión del fenómeno global, corre a la par de una mentalidad científicista que busca jugar a ser Dios y que corre el peligro de crear no sólo monstruos genéticos sino también nuevas formas de destrucción masiva, habida cuenta que apelan más a la manipulación amoral de la naturaleza que a estimular un renovado y solidario sentimiento de admiración en la contemplación del mundo natural. La única forma de evitar esto es mediante un control político de las comunidades científicas a partir de la participación de instituciones democráticas de la sociedad civil. Así, la sombra del cartesianismo intentando controlar el objeto seguirá siendo un peligro a tomar en cuenta.

7) *La sociedad de la misericordia*. Finalmente, incluso después de haber construido un orden jurídico internacional sólido en pro de la paz y habiéndose dado todos los pasos históricos aquí señalados el peligro de una guerra no se habrá minimizado suficientemente si antes no se ha construido a todo nivel lo que podemos llamar una *sociedad de la misericordia*. Para entender de qué hablamos exactamente debemos apuntar que el respeto por el Otro que es diferente, si bien es el principio de una postura ética correcta en un mundo multicultural, es insuficiente<sup>500</sup> si no se toma en consideración que todo Otro es un ser potencialmente necesitado ya sea por razones de edad o de enfermedad (para comenzar). Por más buen orden que se construya no dejará de haber accidentes, frustraciones, peligros de epidemias o límites de oportunidades. La tierra misma, por más respeto que se le tenga, no es un paraíso. En ese sentido, la solidaridad no puede darse sólo en un plano de abstracción o de lejanía dejando que las leyes o los encargados de algún Estado de Derecho hagan su parte (¿por que para eso pagamos impuestos?). Así que requerimos dar un paso más que es desarrollar la virtud de la misericordia que consiste en un sentimiento guiado por la razón que nos capacita para un dar incalculable y un recibir totalmente agradecido. En ese sentido no hay que confundirla con una obligación moral para el sacrificio (algo que, estrictamente hablando, no puede ser una obligación sino una actitud cuasi religiosa), sino que consiste en una actitud responsable y necesaria para que, en un entramado comunitario, se de aquello que MacIntyre llama “la forma fundamental de consideración que se requiere para la naturaleza humana”<sup>501</sup>.

Los Estados y sus estructuras institucionales, a pesar del mejor control que se pueda tener, siempre van a estar limitados por su disponibilidad monetaria y por sus sistemas administrativos, a la par que siempre será posible la corrupción. Sólo en el marco de una sociedad consciente de la misericordia que implique una dinámica del dar y recibir y que no vea a los demás en función de las utilidades se puede dar el fin final del hombre que, obviamente, no es el hombre tal como es, sino el hombre que debiera ser. Una virtud que, por otra parte, puede ser reconocible también en un ambiente secular al margen de sus raíces religiosas. Ya han existido personalidades así en la historia, pero una conciencia mayor generalizada todavía está por construir. En otras palabras, sólo

---

<sup>500</sup> Cf. TONSMANN, Dick: “El respeto no es suficiente”; en *XV Congreso Interamericano de Filosofía y II Congreso Iberoamericano de Filosofía*; Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 2004.

hacer realidad una versión justa de la proposición de Marx: “De cada cual según su capacidad a cada cual según su necesidad”, puede terminar por eliminar las fuentes cognitivas y reales de la marginación y el resentimiento que posibilitan las guerras. Y así, no sólo la eterna potencialidad de conflicto, sino también una utopía de paz de grandes dimensiones podría estar perpetuamente servida. Y para que esto no parezca un mero mensaje navideño, esta sociedad sólo puede concretizarse por medio de una institucionalización prudencial del sistema distributivo de las esferas de la Justicia que planteó Walzer y que sea parte de un proceso de desarrollo educativo sostenido en cada Estado. Y en este caso también, como en los anteriores puntos, algunos Estados desarrollarán antes que otros este sistema combinado de meritocracia y misericordia que les permitirá combatir con éxito la racionalidad sistémica del mercado y que los capacitará para tener la autoridad moral que se requiere para guiar a Estados hermanos en el camino de la historia. Y ello podrá ser así, aún cuando muchas leyes dentro de cada unidad política seguirán siendo diferentes debido a las connotaciones culturales bajo las que se estructuren (pensando, por ejemplo, en un sistema de castas como el de la India). Pero, finalmente, todo esto sólo puede significar una cosa: significa que *la lotta continua*.

\*\*\*

Como hemos visto, esta enumeración narrativa de los pasos históricos hacia una paz perpetua en el marco de una sociedad de la misericordia supone, en cada uno de estos pasos, una posibilidad de conflicto que sigue siendo connatural a la existencia de las diferencias. En esa medida, la guerra imperialista, las guerras económicas, las nuevas guerras religiosas, las guerras limítrofes de Estados-nación, la guerra civilizacional y hasta la guerra ecológica pueden asomarse una y otra vez a escala global a menos que ocurra que grandes contingentes generacionales sepan aprender de los peligros que cada una de estas guerras nos ofrece (a veces un duro aprendizaje a base de darse de golpes con la realidad). Así, en esta especie de decurso reflexionante, hemos eliminado cualquier metafísica de la historia en sentido fuerte y trabajamos más con hipótesis heurísticas para activar la realización de los conceptos y los juicios *a priori*. Hay que recordar que tales conceptos y juicios en la historia son válidos por que uno mismo hace

---

<sup>501</sup> Cf. MACINTYRE, Alasdair: *Dependent Rational Animals. Why Human Beings Need the Virtues*; Chicago, OPEN COURT, 1999.

el esfuerzo para que los sucesos que se describen ocurran. Además, nuestro Juicio de carácter teleológico respecto de la historia de la humanidad puede considerarse plausible conceptualmente hablando dadas las tendencias en la historia reciente. Por otro lado, al asumir que nuestras proposiciones son reflexionantes y no determinantes queda claro que no estamos profetizando ni haciendo futurología. La idea de ponerlo todo como en una secuencia narrativa sirve para señalar precisamente aquellos elementos sobre los cuales una sociedad en desarrollo no muy lejana debe empezar a trabajar. Y, como consecuencia de ello, en vez de una hoja de ruta, hemos elaborado un mapa con muchas carreteras y un norte, creemos, con mayor contenido.

Más aún, aunque estos pasos los hayamos presentado como un decurso lineal, hay que reconocer que varios de estos procesos ya están en germen o bastante avanzados. Así, pueden fácilmente yuxtaponerse en los momentos de la historia ya que hablamos de grandes procesos. Pero debe quedar claro que sólo podremos llegar al final del camino si todos los elementos aquí mencionados han concluido su desarrollo de manera exitosa. No cabe duda de que si un loco toma el control de armas de exterminio masivo y aprieta un botón puede desencadenarse el peor holocausto de la historia y, quizás, el fin de la raza humana. Pero lo que nos toca es proponer y buscar la estructura socio - política que impida que un loco así tenga esa capacidad. Con ello contribuiremos a que aquello que es posible se vuelva cada vez menos probable. Si no se atacan todas las fuentes de conflicto mencionadas no se podrá avanzar. Pero si se avanza no se espere que nuevas fuentes de conflicto nunca aparezcan. Recuérdese que, al fin y al cabo, la realidad de la complejidad humana es mucho más de lo que podemos percibir y manejar

Por otra parte, y a partir del principio de que no habrá paz entre naciones sin paz entre religiones, el papel activo que esperamos de las Iglesias institucionales dará un nuevo sentido a la expresión *Providencia en la historia*. En la medida en que son líderes religiosos los que actúan, la apelación a la Providencia divina intermediada por la mano de los hombres deja sin riesgo las creencias teístas de las grandes religiones al mismo tiempo que se mantiene sin desmedro una concepción racionalista de las transformaciones históricas del hombre. Aparte de esto último, muchos seguirán preguntándose si es realista confiar en el papel de las Iglesias habida cuenta que cualquier fe siempre conlleva un elemento no necesariamente racional que ha sido enarbolado en conflictos de todo tipo. Pero toda guerra, tarde o temprano, agota. Y los

fundamentalismos religiosos, en la medida en que responden a coyunturas, nunca duran mucho, aunque siempre hay el riesgo de que vuelvan. Además, y en vez de convertir el Derecho en una nueva religión, admitamos que las religiones hagan su parte más allá de si somos creyentes o no. Pues el orden y la paz mundial dependen de ellas como una cuestión de base. En ese sentido, tampoco el Derecho Internacional se elimina sino que se adecua a los tiempos de cambio (aunque a veces sea por razones estratégicas como explicaba Foucault), dejando de ser esa especie de fundamentalismo jurídico que se nos quiere imponer casi de manera tiránica.

Finalmente, la última disputa del liberalismo de Habermas con el comunitarismo la hemos acabado en este proyecto de síntesis que, bajo la forma de la exposición de Kant de su visión de la historia rumbo a la paz perpetua, establece un rumbo al comunitarismo abierto. En este marco, la nueva actitud de Habermas hacia la religión, exigiendo simetría también entre el discurso secular y el discurso de las doctrinas de fe<sup>502</sup>, supone también la tendencia manifiesta para buscar el mejor camino hacia una superación mundial de las guerras a las que terroristas islámicos y una superpotencia con religión civil de tintes fundamentalistas nos arrastra a todos. En cualquier caso, me temo que las guerras seguirán existiendo por mucho tiempo y que aquellos esfuerzos teóricos que reclamaba Walzer van a tardar por hacerse efectivos en los diversos estamentos de la sociedad civil y de los Estados. Pero no podemos dejar de lado esos esfuerzos aún cuando fuese apuntando a una utopía de grandes dimensiones pues, como diría el realista MacIntyre, aquellos quienes critican los proyectos utópicos de realización moral...

“... son, por lo general, aquellos hombres y mujeres de negocios (...) que buscan los resultados inmediatos, que quieren que la relación entre la inversión presente y el rendimiento futuro sea predecible y medible, y esto es tanto como decir que sea cuestión de corto esfuerzo, y aún del más corto esfuerzo. Son los enemigos de lo incalculable, los escépticos sobre todas las expectativas que exceden lo que ellos consideran que es la firme evidencia, los deliberadores miopes que se felicitan por las limitaciones de su visión”<sup>503</sup>.

---

<sup>502</sup> Cf. HABERMAS, Jürgen & RATZINGER Joseph: *Dialéctica de la secularización. Sobre la razón y religión*; Madrid, Encuentro, 2006.

<sup>503</sup> MACINTYRE, Alasdair: *Tres versiones rivales de la ética. Enciclopedia, genealogía y tradición*; Madrid, RIALP, 1992, p. 288.

## BIBLIOGRAFÍA

ADORNO, Theodor & HORKHEIMER, Max: *Dialéctica de la Ilustración*; Madrid, Trotta, 1994.

ANDALUZ ROMANILLOS, Ana María: *La finalidad de la naturaleza en Kant. Un estudio desde la Crítica del Juicio*; Salamanca, Universidad Pontificia, 1990.

ANDALUZ ROMANILLOS, Ana María (Ed.): *Kant. Razón y experiencia*; Salamanca, Universidad Pontificia, 2005.

APEL, Karl-Otto: *Teoría de la verdad y ética del discurso*; Barcelona, Paidós, 1991.

ARENDT, Hannah: *Los orígenes del totalitarismo*; Madrid, Alianza Editorial, 2002 – 2003, 3t.

ARON, Raymond: *Progreso y Desilusión, La dialéctica de la sociedad moderna*; Caracas, Monte Ávila Editores, 1969.

AUSTIN, John Langshaw: *Cómo hacer cosas con palabras. Palabras y acciones*; Barcelona, Paidós, 1990.

BENHABIB, Seyla: *Las reivindicaciones de la cultura. Igualdad y diversidad en la era global*; Buenos Aires, Katz, 2006.

BOLADERAS, Margarita: *Comunicación, ética y política. Habermas y sus críticos*; Madrid, Tecnos, 1996.

BONETE PERALES, Enrique (Coord.): *La política desde la ética. I. Historia de un dilema*; Barcelona, Proyecto A Ediciones, 1998.

CAMUS, Albert: *Los justos*; Madrid, Alianza Editorial, 1982.

CLAUSEWITZ, Karl von: *De la guerra*; Madrid, La Esfera de los Libros, 2005.

COLLINS, John & GLOVER, Ross (Eds.): *Lenguaje colateral. Claves para justificar la guerra*; Madrid, Páginas de Espuma, 2003.

DERRIDA, Jacques: *Políticas de la amistad*; Madrid, Trotta, 1998.

D'HONDT, Jacques: *Hegel*; Barcelona, Tusquets, 2002

D'ORS, Alvaro: *De la Guerra y de la Paz*; Madrid, Rialp, 1954.

FANON Franz: *Los condenados de la tierra*; México, F. C. E., 1986.

FINK, Eugen: *La filosofía de Nietzsche*; Madrid, Alianza Editorial, 1989.

FRASER, Nancy: *Justicia interrumpida. Reflexiones críticas de la posición post-socialista*; Universidad de los Andes, Siglo del Hombre Editores, 1997.

FOUCAULT, Michel: *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*; Madrid, Siglo XXI, 1994.

FUKUYAMA, Francis: *El fin de la historia y el último hombre*; Barcelona, Planeta, 1992.

GADAMER, Hans-George: *Verdad y Método*; Salamanca, Sígueme, 1991.

GARCÍA GÓMEZ-HERAS, José M<sup>a</sup>: *Ética y hermenéutica. Ensayo sobre la construcción moral del "mundo de la vida" cotidiana*; Madrid, Biblioteca Nueva, 2000.

GOFFMANN, Erving: *La presentación de la persona en la vida cotidiana*; Buenos Aires, Amorrortu, 1971.

GOMEZ CAFFARENA, José: *El teísmo moral de Kant*; Madrid, Ediciones Cristiandad, 1983.

GUIDDENS, Anthony (et al.): *Habermas y la modernidad*, Madrid, Cátedra, 1991.

HABERMAS, Jürgen:

- *Respuestas a Marcuse*; Barcelona, Anagrama, 1969.
- *Antworten auf Herbert Marcuse*; Frankfurt, Suhrkamp, 1969. (Tr. al español: *Conversaciones con Herbert Marcuse*; Barcelona, Gedisa, 1980).
- *Erkenntnis und Interesse: mit einem neuen Nachwort*; Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1968 (imp. 1973). (Tr. al español: *Conocimiento e interés*; Madrid, Taurus, 1982.
- *Zur rekonstruktion des historischen materialismus*; Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1976. (Tr. al español: *La reconstrucción del materialismo histórico*; Madrid, Taurus, 1981)
- *Theorie des kommunikativen Handelns. Band 1, Handlungsrationalität und gesellschaftliche rationalisierung*; Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1981.
- *Theorie des kommunikativen Handelns. Band2, Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft*; Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1981. (Tr. al español: *Teoría de la acción comunicativa*; Madrid, Taurus, 1987, 2 t.)
- *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*; Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1983. (Tr. al español: *Conciencia moral y acción comunicativa*; Barcelona, Península, 1985)
- *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*; Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1984. (Tr. al español: *Teoría de la acción comunicativa: Complementos y estudios previos*; Madrid, Cátedra, 1997).
- *Der philosophische Diskurs der Moderne: zwölf Vorlesungen*; Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1985. (Tr. al español: *El discurso filosófico de la modernidad*, Buenos Aires, Aguilar, 1989).
- *Historia y crítica de la opinión pública*; Barcelona, Gustavo Gili, 1986.
- *Nachmetaphysisches Denken: philosophische Aufsätze*; Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1988. (Tr. al español: *Pensamiento postmetafísico*; Madrid, Taurus, 1990).
- *Identidades nacionales y posnacionales*; Madrid, Tecnos, 1989.
- *Erläuterungen zur Diskursethik*; Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1991. (Tr. al español: *Aclaraciones a la ética del discurso*; Madrid, Trotta, 2000)
- *Faktizität und Geltung: beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*; Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1992. (Tr. al español:

- Facticidad y validez. Sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso*; Madrid, Trotta, 1998)
- *Más allá del Estado nacional*; Madrid, Trotta, 1997.
  - *Die postnationale Konstellation: politische Essays*; Frankfurt and Main, Suhrkamp, 1998. (Tr. al español: *La constelación posnacional. Ensayos políticos*; Barcelona, Paidós, 2000)
  - *Die Einbeziehung des Anderen: studien zur politischen theorie*; Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1999. (Tr. al español: *La inclusión del otro. Estudios de teoría política*; Barcelona, Paidós, 1999)
  - *Fragmentos Filosófico – teológicos: De la impresión sensible a la expresión simbólica*; Madrid, Trotta, 1999.
  - *Wahrheit und Rechtfertigung: Philosophische Aufsätze*; Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1999. (Tr. al español: *Verdad y justificación. Ensayos filosóficos*; Madrid, Trotta, 2007)
  - *Israel o Atenas. Ensayos sobre religión, teología y racionalidad*; Madrid, Trotta, 2001.
  - *Acción comunicativa y razón sin trascendencia*; Barcelona, Paidós, 2002.
  - *El futuro de la naturaleza humana ¿Hacia una eugenesia liberal? ;* Barcelona, Paidós, 2002.
  - *La ética del discurso y la cuestión de la verdad*; Barcelona, Paidós, 2003.
  - *Tiempo de transiciones*; Madrid, Trotta, 2004.
  - *El occidente escindido*; Madrid, Trotta, 2006.
  - *Entre naturalismo y religión*; Barcelona, Paidós, 2006.

HABERMAS, Jürgen & RATZINGER Joseph: *Dialéctica de la secularización. Sobre la razón y religión*; Madrid, Encuentro, 2006.

HABERMAS, Jürgen & RAWLS, John: *Debate sobre el liberalismo político*; Barcelona, Paidós, 1998.

HEGEL, G. W. F.: *Fundamentos de la filosofía del derecho*, Buenos aires, Editorial Sudamericana, 2004.

HELD, David & MCGREW, Anthony: *Globalización/Antiglobalización. Sobre la reconstrucción del orden mundial*; Barcelona, Paidós, 2003.

HERGÉ:

- *El loto azul*; Barcelona, Juventud, 1998.
- *Tintín en el Tíbet*; Barcelona, Juventud, 1998.

HERRERO LÓPEZ, Montserrat: *El nomos y lo político. La filosofía política de Carl Schmitt*; Pamplona, EUNSA, 1997.

HITLER, Adolf: *Mi lucha*; Barcelona, Araluce, 1935.

HOBBS, Thomas: *Leviatán*; Madrid, Editora Nacional, 1983.

HUNTINGTON, Samuel P.: *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*; Barcelona, Paidós, 1997.

INNERARITY, Daniel: *Praxis e intersubjetividad. La teoría crítica de Jürgen Habermas*; Pamplona, EUNSA, 1985.

KANT, Immanuel:

**Edición Crítica:**

- *Akademie-Textausgabe*. Bd. I-VIII, Berlin, Walter de Gruyter, 1968.

**Traducciones al español:**

- *Filosofía de la historia*; Buenos Aires, Nova, 1958.
- *Crítica de la Razón Pura*; Madrid, ALFAGUARA, 1978.
- *La religión dentro de los límites de la sola razón*; Barcelona, PPU, 1989.
- *La Metafísica de las Costumbres*. Madrid, Tecnos, 1989.
- *Antropología práctica*; Madrid, Tecnos, 1990.
- *Antropología en sentido pragmático*; Madrid, Alianza, 1991.
- *Sobre el fracaso de todo ensayo filosófico en la Teodicea*. Madrid, Universidad Complutense, 1992.
- *Crítica del discernimiento*; Madrid, Machado, 2003.
- *Reflexiones sobre filosofía moral*; Salamanca, Sígueme, 2004.
- *Crítica de la Razón Práctica*; Madrid, Alianza, 2004.
- *Ensayos sobre la paz, el progreso y el ideal cosmopolita*; Madrid, Cátedra, 2005.

KOHLBERG, Lawrence: *Psicología del desarrollo moral*; Bilbao, Desclée de Brouwer, 1992.

KUHN, Thomas S.: *La estructura de las revoluciones científicas*; México, Fondo de Cultura Económica, 1986.

KÜNG, Hans: *Proyecto de una ética mundial*; Madrid, Trotta, 1995.

KYMLICKA, Will: *Ciudadanía multicultural. Una teoría liberal de los derechos de las minorías*; Barcelona, Paidós, 1996.

LAFONT, Cristina: *La razón como lenguaje*; Madrid, Visor, 1993.

LOCKE, John: *Segundo tratado sobre el gobierno civil. Un ensayo acerca del verdadero origen, alcance y fin del gobierno civil*; Madrid, Alianza, 1990.

LYOTARD, Jean-François: *La condición postmoderna. Informe sobre el saber*; Madrid, Cátedra, 1994.

McCARTHY, Thomas: *Ideales e ilusiones*; Madrid, Tecnos, 1992.

McPHERSON, C. B.: *La teoría política del individualismo posesivo. De Hobbes a Locke*; Madrid, Trotta, 2005.

MACINTYRE, Alasdair:

- *After virtue: a study in moral theory*; 2nd ed. Notre Dame, Indiana, University of Notre Dame Press, 1984. (Tr. al español: *Tras la virtud*; Barcelona, Crítica, 1987).
- *Whose justice? Which rationality?*; Notre Dame, Indiana, University of Notre Dame Press, 1988. (Tr. al español: *Justicia y racionalidad*; Barcelona, Eiusa, 1994)
- *Three rival versions of moral enquiry: encyclopaedia, genealogy and tradition*; Notre Dame, Indiana, University of Notre Dame Press, 1990. (Tr. al español: *Tres versiones rivales de la ética. Enciclopedia, genealogía y tradición*; Madrid, Rialp, 1992)

- *Dependent Rational Animals. Why Human Beings Need the Virtues*; Chicago, OPEN COURT, 1999.

MARCUSE, Herbert: *El hombre unidimensional. Ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada*; Barcelona, Ariel, 1994.

MARTINEZ GUZMÁN, Vicent (ed.): *Kant: la paz perpetua, doscientos años después*; Valencia, NAU, 1997.

MARX, Karl: *Manuscritos: Economía y filosofía*; Madrid, Alianza, 1985

MULHALL, Stephen & SWIFT, Adam: *Liberals & Communitarians*; Massachusetts, Blackwell, 1992.

NIETZSCHE, Friedrich: *La voluntad de poderío*; Madrid, Edaf, 1981.

NOACK, Paul: *Carl Schmitt. Eine Biographie*; Berlin, Propyläen Verlag, 1993.

PIAGET, Jean: *Lógica y psicología*; Solpin, Buenos Aires, 1977.

POPPER, Karl:

- *Conocimiento objetivo. Un enfoque evolucionista*; Madrid, Tecnos, 1988.

- *La lógica de la investigación científica*; Madrid, Tecnos, 1985.

RAWLS, John: *Teoría de la justicia*; México, Fondo de Cultura Económica, 1993.

REQUEJO COLL, Ferran: *Teoría crítica y estado social. Neokantismo y socialdemocracia en J. Habermas*; Barcelona, ANTHROPOS, 1991.

RODRIGUEZ ARAMAYO, Roberto: *Immanuel Kant. La utopía moral como emancipación del azar*; Madrid, Edaf, 2001.

RODRIGUEZ ARAMAYO, Roberto (*et al.*) (Eds.): *La paz y el ideal cosmopolita de la ilustración. A propósito del bicentenario de Hacia la paz perpetua de Kant*; Madrid, Tecnos, 1996.

RODRIGUEZ DUPLA, Leonardo: *Ética*; Madrid, B.A.C., 2006.

RORTY, Richard: *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos. Escritos filosóficos 2*; Barcelona, Paidós, 1993.

RORTY, Richard, SCHNEEWIND, J.B. y SKINNER, Quentin. (eds.): *Philosophy in history*; Cambridge, Cambridge University Press, 1984. (Tr. al español: *La Filosofía en la historia*; Barcelona, Paidós, 1984)

ROUSSEAU, Jean-Jacques: *Del contrato social – Discursos*; Madrid, Alianza, 1985.

SANDEL, Michael: *El liberalismo y los límites de la justicia*; Barcelona, Gedisa, 2000.

SAVATER, Fernando: *Pensamientos arriesgados*; Madrid, La esfera de los libros, 2002.

SCHMITT, Carl:

- “La tensión planetaria entre oriente y occidente y la oposición entre tierra y mar”; en *Revista de Estudios Políticos*; nº 81, 1955.

- *Ex Captivitate Salus. Experiencias de los años 1945 – 1947*; Santiago de Compostela, Porto y Cía., 1960.

- *Diálogos*; Madrid, Instituto de Estudios políticos, 1962.

- “El orden del mundo después de la segunda guerra mundial”; en *Revista de Estudios Políticos*; nº 122, 1962.

- *Teoría del partisano. Acotación al concepto de lo político*; Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1966.

- *El Nomos de la tierra en el Derecho de Gentes del Ius Publicum Europaeum*; Madrid, CEC, 1979.

- *Teoría de la Constitución*; Madrid, Alianza Editorial, 1982.

- *El concepto de lo político. Texto de 1932 con prólogo y tres corolarios*; Madrid, Alianza Editorial, 1991.

- *Catolicismo y forma política*; Madrid, Tecnos, 2000.

SEARLE, John R.: *Actos de habla. Ensayo de filosofía del lenguaje*; Madrid, Cátedra, 1994.

SPAEMANN, Robert:

- *Crítica de la utopía política*; Pamplona, EUNSA, 1980.

- *Ensayos filosóficos*; Madrid, Cristiandad, 2004.

TAYLOR, Charles: *Fuentes del Yo*; Barcelona, Paidós, 1996.

TAYLOR, Charles (et al.): *El multiculturalismo y “la política del reconocimiento”*; México, Fondo de Cultura Económica, 1993

TONSMANN, Dick:

- “Paternalismo y desarrollo tecnológico”; en *Reflexión y crítica*; Revista de filosofía, Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Noviembre 1997.

- “El respeto no es suficiente”; en *XV Congreso Interamericano de Filosofía y II Congreso Iberoamericano de Filosofía*; Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 2004.

TOYNBEE, Arnold: *Estudio de la historia*; Barcelona, Planeta-Agostini, 1985, 3v.

VITORIA, Francisco de: *Sobre el derecho de la guerra*, Madrid, Tecnos, 1999.

VELASCO ARROYO, Juan Carlos: *La teoría discursiva del Derecho. Sistema jurídico y democracia en Habermas*; Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2000.

WALZER, Michael:

- *Spheres of justice: a defense of pluralism and equality*; Oxford, Blackwell, 1985. (Tr. al español: *Las esferas de la justicia. Una defensa del pluralismo y la igualdad*; México, Fondo de Cultura Económica, 1993).
- *Thick and thin: moral argument at home and abroad*; Notre Dame (Indiana), University of Notre Dame Press, 1994. (Tr. al español: *Moralidad en el ámbito local e internacional*; Madrid, Alianza Editorial, 1996)
- *Tratado sobre la tolerancia*; Barcelona, Paidós, 1998.
- *Just and unjust wars: a moral argument with historical illustrations*; New York: Basic Books, 2000, 3rd. ed. (Tr. al español: *Guerras justas e injustas. Un razonamiento moral con ejemplos históricos*; Barcelona, Paidós, 2001)
- *Guerra, política y moral*; Barcelona, Paidós, 2001.
- *Reflexiones sobre la guerra*; Barcelona, Paidós, 2004.

WALZER, Michael (ed.): *The Politics of Ethnicity*; Massachusetts, Harvard University Press, 1982.

WEBER, Max:

- *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*; México, Fondo de Cultura Económica, 1993.
- *El político y el científico*; Madrid, Alianza Editorial, 2002.

WITTGENSTEIN, Ludwig: *Tractatus logico-philosophicus*; Madrid, Alianza Editorial, 1987.