

El sujeto que quiso ser conciudadano de un mundo global

Asunción Herrera Guevara

I. GLOBALIZACIÓN

«Que vivimos en una sociedad global» no sólo es una afirmación propia del hombre topiquero; su dosis de verdad la hace merecedora de un alto distintivo: pasará a ser –sí no lo es ya– una de las sentencias más discutidas de finales del siglo XX. Nombres e instituciones de primera fila proclaman su desgarradora verdad: el mercado mundial con sus reglas abarca la totalidad de la dinámica del mundo: el flujo de capitales y bienes es el sello de un proceso imparable llamado globalización. Por suerte, no son silenciados los detractores: los movimientos antiglobalización, de todo signo, se multiplican ante el desconcierto del anómico ciudadano de las democracias liberales que, en el mejor de los casos, no sabe por quién tomar partido.

¿Qué es más justo, aceptar la globalización de los triunfadores (llámense estos el FMI, el G8 o cualquiera de las variopintas siglas neoliberales) o unirse a la antiglobalización aun a riesgo de introducirnos en el mismo saco que diferentes sectas cristianas, facciones terroristas o grupos nacionalistas? El individuo que quiso ser ciudadano, el hombre que quiso ser un parigual, el sujeto de carne y hueso que quiso ser conciudadano, es el único que osa plantearse una pregunta tan simple como dilemática. Los individuos competitivos no se la plantean, pues ese maravilloso «artificio» liberal llamado *Mano invisible* resuelve cualquier cuestión social: sólo hay que dejarse llevar por la lógica del mercado. Si tuviésemos que hacer una tipología del individuo no bastaría con nombrar a los que quieren ser conciudadanos, por un lado, y a los que se adhieren al *status quo* mercantilista, por otro; tampoco deberíamos olvidarnos del humano apático, del personaje protagonista de una de las sonadas crisis del siglo XX: la crisis de las democracias occidentales. Al negarse a participar el escéptico (y/o apático) no sólo se comporta como un *free-rider*, socava un *sine qua non* del *dêmos*: actúa como si pudiera renunciar a un derecho inalienable, nuestro derecho de sufragio. En el mejor de los casos, el sujeto que quiere ser ciudadano se pregunta sí o no a la globalización.

A pesar de los intentos *negantes* de pensamientos como el de Adorno o de filosofías de la diferencia como la de Foucault, la sensación de encarcelamiento dentro de una lógica binaria y excluyente no ha desaparecido: permanece incólume la perentoria necesidad de pronunciarnos: o somos sujetos pro-globalización o sujetos antiglobalización. El binarismo de pensamiento y acción no posibilita otras alternativas.

Adorno y Horkheimer, allá por los años cuarenta, apesadumbrados por su ennegrecida visión de la historia (como diría Kierkegaard nuestra historia es la caída imparable hacia el infierno) arremetieron contra este binarismo que no deja espacio para las contradicciones. El autor de *Dialéctica negativa* sí se plantea otras posibilidades tras la asunción de la contradicción. Todos los intentos positivos de eliminar la contradicción para alcanzar una unidad indiferenciada han mostrado su falsedad. Es hora de buscar otro pensamiento: «La humanidad tiene aún otras posibilidades»¹. Al esbozar otras viabilidades, nos enfrentaríamos a los devotos de la aplastante lógica del progreso o lógica de la evidencia. ¿Quién no se ha sentido atacado por un progresista vidente que con certeza clara, manifiesta y perceptible, nos increpa sobre nuestra temeridad al decir «no», pongamos por caso, al execrable turismo occidental? Quien está contra el turismo, no sólo no debe viajar más —claman los progresistas videntes—, además será tachado de insolidario por negar la posibilidad de crecimiento a los países en «vías de desarrollo». Adorno y Horkheimer sesenta años más tarde siguen teniendo razón: «La lógica está al servicio del progreso y de la reacción; en cualquier caso, al servicio de la realidad. Pero en la época de la educación totalmente realista, las conversaciones se han hecho más escasas y el interlocutor neurótico (el que es capaz de entender el progreso como un decir 'no') necesita una fuerza sobrehumana para no curarse (y someterse a la realidad)»².

En el presente escrito busco otras posibilidades, intentaré bucear sobre el valor de la deliberación, y aún a riesgo de ser tachada de neurótica defenderé la imposibilidad de responder a preguntas dilemáticas planteadas en términos globalización sí, globalización no. El problema no está en la respuesta si no en la pregunta. El responder debe comprenderse como el último paso de la democracia, no el primero. Cuando votamos damos una respuesta afirmativa o negativa a un conflicto de acción colectiva. Ahora bien, si para ser resolutivos debemos tomar una decisión, tal decisión debe venir avalada por una deliberación: una conversación pública capaz de transformar las preferencias de los sujetos de carne y hueso. La deliberación es necesaria, pero no es suficiente. Para que las preguntas demagógicas no se sigan planteando provoquemos una deliberación que no siga la lógica de la evidencia o de la unidad indiferenciada. Es decir, una discusión que no busque reconciliar las diferencias (¿por qué no yuxtaponerlas?) Como ejemplo de esta nueva lógica —seguidora del pensar adorniano— replantearé el tema sobre la globalización.

¹ Adorno y Horkheimer, *Dialéctica de la Ilustración*, Madrid, Trotta, 1998, 3ª ed., p. 284.

² *Ibid.*, p. 285. Los paréntesis son míos.

II. GLOBALIZACIÓN: ¿POR QUÉ NO GLOBALIDAD?

Comenzaré por una de las críticas de Habermas a los pensadores de la primera generación de la Escuela de Francfort: ofuscados y atribulados ante los acontecimientos políticos y sociales vivenciados, redujeron el concepto de razón a uno de sus rasgos, lo instrumental. No loaron las hazañas de una racionalidad emancipatoria inscrita en el lenguaje ilustrado (autonomía, autorrealización y autorreflexión), todo lo contrario, centraron sus esfuerzos en denostar un programa de dominio científico-tecnológico de la naturaleza que se había hecho extensivo a la vida social y política. En la misma estela que Max Weber, al silenciar la racionalidad, discutieron sobre la racionalización (proceso cosificador y de dominio) presentándola como el «mal existente». No cuestionaré la validez de la tesis habermasiana³, lo que me interesa es extrapolarla al referido tema sobre lo global.

Al hablar de globalización, por lo tanto, me refiero a un proceso continuador de la racionalización occidental. La globalización sería la expansión sin límites del maléfico proceso estigmatizado por los pensadores cruciales de la Segunda Gran Guerra. Cuando la globalización se extiende a lo político y a lo social quedamos atados a la lógica cosificadora del mercado, al dominio, a la falsa *mimesis*, a la falsa reconciliación, en definitiva, a la lógica del peor realismo político que ha dado sus frutos en las obras de Anthony Downs y Joseph Schumpeter por citar dos casos típicos⁴. Desde los parámetros de Downs la política democrática funciona como el mercado: los políticos son los productores de bienes, quienes compiten entre ellos para alcanzar la confianza de los ciudadanos. Estos no son más que «consumidores con capacidad de voto», dedicados a negociar con los productores (políticos) hasta alcanzar un equilibrio óptimo. Desde la elitista visión schumpeteriana de la democracia los políticos productores de bienes se convierten en profesionales capacitados para tomar las decisiones. La forma de gobierno oligárquica de Schumpeter —permisiva con la dominación de la mayoría por un grupo reducido de políticos profesionales— deslegitima la teoría clásica de la democracia sustentadora de conceptos tan valiosos como el de bien común o el de voluntad general. Para Joseph A. Schumpeter la visión clásica del *dêmos* es mítica: no existe algo así como el bien común y mucho menos algo tan volátil y conflictivo como la voluntad general.

Si globalizar significa continuar con la visión economicista y elitista de la democracia, daremos la razón a quienes afirman que la aceptación de la globalización supone el triunfo de la tradición liberal sobre la democrática. Como Chantal Mouffe señala, «hemos de encarar una nueva forma política de sociedad cuya especificidad emana de la articulación entre dos tradiciones diferentes. Por un lado tenemos la tradición liberal constituida por el imperio de la ley, la defensa de los derechos humanos y el respeto a la libertad individual; por otro, la tra-

³ La discusión sobre este punto la trato detenidamente en el libro *La Historia perdida de Kierkegaard y Adorno*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2005. Véase A. Wellmer, *Finales de partida: la modernidad irreconciliable*, Madrid, Cátedra, 1996 y entre nosotros S. Sevilla, *Crítica, Historia y Política*, Madrid, Cátedra, 2000.

⁴ Véase J. Schumpeter, *Capitalism, Socialism, and Democracy*, New York, Harper & Row, 1947 y A. Downs, *An Economic Theory of Democracy*, New York, Harper & Row, 1957.

dición democrática cuyas ideas principales son las de igualdad, identidad entre gobernantes y gobernados y soberanía popular [...]. A través de esta imbricación, tal como le gusta subrayar a C. B. MacPherson, el liberalismo se democratizó y la democracia se liberalizó⁵. Digamos que el primer talante en la época moderna se concreta en la línea de pensamiento Hobbes-Locke, mientras que el segundo anuncia su modernidad en la obra de Rousseau. Es evidente que esta distinción es paralela a la separación entre teorías políticas liberales y teorías políticas republicanas. Las primeras hacen hincapié no sólo en las libertades individuales y en los derechos subjetivos modernos, sino en la concepción egoísta de las motivaciones individuales. Es decir, los individuos cuando se disponen a actuar política o moralmente lo hacen movidos exclusivamente por su interés propio⁶, el modelo de democracia que apoyan se inscribe dentro del llamado «modelo de agregación»⁷: al suponer pesimistamente que las inclinaciones «autointeresadas» de las personas no se pueden cambiar, conciben la democracia como una forma de gobierno capaz de agregar preferencias. Tal agregación se realizará a través de los partidos políticos a los que los ciudadanos tienen la posibilidad de votar periódicamente.

Estigmatizaré el modelo agregativo y el monismo motivacional, para que asome la deliberación y se trastoquen las motivaciones que nos empujan a la acción: si de cambiar las preferencias personales se trata, el diseño deliberativo madura las decisiones de sus agentes haciéndoles partícipes de una discusión entre ciudadanos libres, iguales y racionales; si de actuar motivado se trata, el republicanismo pone a la razón, a la justicia y a la imparcialidad en un primer plano; de tal modo que el ciudadano no decide guiado prioritariamente por la satisfacción de sus intereses, se guía, fundamentalmente, por su particular querencia hacia los valores de racionalidad e imparcialidad.

Diferentes enfoques filosóficos han asumido en teoría política la inamovilidad de los intereses: utilitarismo y una de sus variantes, el análisis económico de la democracia, han cobrado cada vez más arraigo popular⁸. Bajo esta visión, los grupos de interés priman la consecución de sus preferencias. Superado el trasiego entre votantes y políticos que se comportan de manera egoísta, una benefactora *mano invisible* permitirá la bonanza social. La moraleja de Mandeville se repite:

⁵ Ch. Mouffe, *La paradoja democrática*, Barcelona, Gedisa, 2003, p. 20.

⁶ Véase A. Doménech, «Individuo, comunidad, ciudadanía», en Rev. *Contrastes*, suplemento 5, Málaga, Departamento de Filosofía, 2000, pp. 27-42.

⁷ Tal modelo fue igualmente establecido por Schumpeter y continuado por la obra de Downs. Véase nota 4.

⁸ Carlos S. Nino señala dentro de este grupo de concepciones de la democracia a utilitaristas, en sus diferentes versiones, a elitistas, a pluralistas y consensualistas. Una de las versiones utilitaristas que examina es la explicitada en la obra de A. Downs, la visión economicista del *demos*. Como modelo elitista toma la obra de J. A. Schumpeter, siendo el modelo poliárquico (pluralismo organizacional) de Dahl una variante de la versión elitista y un claro ejemplo de democracia pluralista. En ésta se introducen a los grupos o facciones como los principales actores políticos en lugar de las personas individuales. Por último las teorías consensualistas reconocen que cada persona es su propio soberano, de tal modo que el gobierno sólo puede interferir en su plan de vida siempre y cuando tal individuo haya aceptado esa interferencia. A su vez, distingue entre teoría del consentimiento hipotético –la teoría de la justicia de Rawls, por ejemplo– y teorías del consentimiento real. La dificultad de estas últimas reside en identificar los actos que constituyen el consentimiento: «John Locke pensaba que el acto estaba constituido por la posesión de tierra en un país determinado o por habitar en él o incluso por viajar a través de su territorio», ante esta dificultad Peter Singer propone un *cuasi-consentimiento*, véase C. S. Nino, *La constitución de la democracia deliberativa*, Barcelona, Gedisa, 1997, pp. 104-132.

se creían taimados gorriones –los diferentes grupos de interés–, cuando eran afañosos benefactores públicos.

En este punto se nos hace manifiesta la insensibilidad del enfoque economista ante problemas como el de la dominación. Su cerrazón liberal no mengua ante un peligro evidente derivado de su planteamiento: «Hacer de las preferencias desnudas el motor de la vida social es exponer a todos los individuos que se hallan en situaciones de debilidad a las preferencias desnudas de los más fuertes»⁹. Como era de esperar, al entender la globalización como un continuo de esta concepción de la democracia, se potencia la imagen *deshumanizada* de lo global: creyéndose el principio *mandevilleano*, «vicios privados, beneficios públicos», el globalismo liberal obvia los flecos de sufrimiento que todo proceso de cosificación implica; o como diría Adorno, obviaría también que *toda reificación es un olvido*. El papanatismo ante lo boyante, el desmesurado optimismo por los avances biotecnológicos, la ilusión de cercanía que nos provocan los medios de comunicación actuales, no facilitan la empatía hacia el que queda al margen, hacia el sufriente.

¿El rechazo a esta globalización economicista conlleva repudiar los ideales universales de la Ilustración? Doy por respuesta un no contundente. Apuesto en primer lugar por dejar de hablar de globalización para hablar de globalidad. La globalidad –como continuo de la modernidad y la racionalidad– reinventa la autonomía, la autorrealización y la autorreflexión ligándolos a la forma dialógica o discursiva de darse en el mundo. Si de alcanzar la *emancipación* se trata, la monología de quien detenta el poder y domina no es legítima. La libertad del hombre, transformada en dependencia del súbdito, renace como igualdad del ciudadano¹⁰. Por tanto, la nueva autonomía no se muestra en el esquema tradicional de un sujeto enfrentado al mundo y al resto de los sujetos, la nueva autonomía rompe los límites de la subjetividad y sólo se alcanza a través de relaciones pariguales entre ciudadanos.

Una globalidad entendida como avance de la conciudadanía, de la deliberación y de la no dominación es el reto político y moral del siglo XXI.

Algunos teóricos del liberalismo, defensores a ultranza de los derechos subjetivos modernos, ven en este modelo la preponderancia de los ideales republicanos y el ocultamiento de lo liberal. Nada más lejos del planteamiento que propongo: en donde la globalidad no renuncia a lo mejor de sus dos tradiciones, eso sí, no nos llevemos a engaño, ninguna pretendida reconciliación ha alcanzado el efecto deseado; todo lo contrario, siempre nos encontramos con falsas reconciliaciones que subsumen una tradición en otra conduciendo al imperio de lo liberal o al imperio de lo republicano. Ante esto, ¿qué cabe esperar? Cabe esperar lo que en términos adornianos llamaríamos «constelación»: un conjunto yuxtapuesto de elementos liberales y republicanos que se resisten a ser reducidos a un común denominador o a un núcleo central.

⁹ P. Pettit, *Republicanism. Una teoría sobre la libertad y el gobierno*, Barcelona, Paidós, 1999, p. 266.

¹⁰ Recuérdese la distinción establecida por Kant: «La constitución republicana se establece, en primer lugar, según el principio de libertad de los miembros de una sociedad (como hombres); en segundo lugar, según principios de dependencia en que todos se hallan respecto de una sola legislación común (como súbditos); y en tercer lugar, según la ley de igualdad de éstos (como ciudadanos)», en Kant, «Para la paz perpetua», *En defensa de la Ilustración*, Barcelona, Alba, 1999, p. 315.

La integridad y la buena salud de nuestras democracias depende, en gran parte, de la aceptación del campo de fuerzas abonado por relaciones de atracción y repulsión entre elementos tan dispares como el universalismo liberal y la ciudadanía republicana. Una muestra de la posibilidad de constelar ambos elementos se encuentra en los conceptos kantianos de «derecho cosmopolita» y «ciudadano de la humanidad»¹¹. El universalismo político kantiano no se traduce en un macro-Estado. El derecho cosmopolita es una extensión más del derecho político (civil) de los hombres en un pueblo, y del derecho de gentes de los Estados en sus relaciones mutuas. Los hombres y los Estados considerados en sus mutuas relaciones externas se rigen, por ende, según el derecho cosmopolita. La paz perpetua como reclamo exige una liga federativa de Estados del mundo.

El compromiso kantiano —con una liga federativa de estados y con la paz perpetua— podría expresarse en un concepto de conciudadanía y una defensa del ideal de no dominación no limitados por unas fronteras territoriales: la violación de la libertad como no dominación en un punto de la tierra repercutiría en todos los demás puntos del planeta. Ser ciudadano de una república no impediría la deliberación con los demás pueblos, todo lo contrario, obligaría a regular los conflictos sin pretensiones de sometimiento. Lo que cabría *globalizar* es el imperio de la ley —no exclusivamente el pecuniario: hasta un pueblo de demonios, como nos recuerda Kant, necesita leyes—.

Superadas las barreras conceptuales, es imprescindible preguntarse por el soporte motivacional de la constelación triestelar compuesta de globalidad, conciudadanía e imperio de la ley: ¿Pueden constelarse estos elementos de tal modo que el resultado obtenga la suficiente carga motivacional como para que el individuo lo internalice como suyo? —es muy fácil internalizar los intereses propios, pero nos sigue pareciendo un «héroe» quien internaliza los ajenos—. Veamos el caso.

III. DEMOCRACIA DELIBERATIVA

¿Cuáles pueden ser las motivaciones para que un ciudadano relativamente acomodado de una democracia occidental dedique su tiempo y se preocupe por el resto de los ciudadanos de la *humanidad*, por la universalización de los derechos o por la ampliación del imperio de la ley? La tradición contractualista-liberal —desde sus orígenes, allá por el siglo XVII— escogió la cómoda tarea de negar la supuesta preocupación *natural* del hombre por *el otro*. Todo lo contrario —nos dicen: nuestra natural ansia por *perseverar en el ser*, hace que comprendamos a la perfección el egoísmo racional imperante en la visión liberal-economicista del sistema y, por ende, de nuestras biografías particulares. Esto por lo que respecta a nuestra presunta *naturaleza*; pero, por supuesto, el liberalismo no se justifica tan sólo desde una concepción antropológica metafísica, también se apoya, como he remarcado, en la bondad de un sistema que por arte de birlibirloque —la conocida y no por ello menos misteriosa *mano invisible*— hace surgir la virtud y la prosperidad allí donde sólo hay vicio y miseria.

¹¹ Véase *Ibid.*, pp. 307-359.

Si deseamos deconstruir el argumento antropológico, basta con pensar en varios de sus primeros detractores: Spinoza o Rousseau. Las concepciones antropológicas de estos autores, aún siendo tan metafísicas como las de los primeros liberales, facilitan una explicación menos misteriosa sobre el porqué de nuestra virtud cívica. Esta no surge azarosamente: su presencia se debe tanto a nuestra condición humana –en la que coexisten tanto sentimientos egoístas como de empatía– como al hábito cultural de su práctica.

Nuestro yo es un yo relacional, un yo que construye su identidad a través de los otros: nos movemos racional y pasionalmente hacia lo otro y hacia los otros. Al hablar de pasión no me refiero a un impulso puramente bestial: al ser sujetos con capacidad de deliberación (*proairesis*) los deseos suponen una atención selectiva hacia lo que nos rodea. De igual modo, la razón no es un mero cálculo de beneficios, nuestra razón si quiere elegir correctamente se ve *afectada*, es decir, se ve constelada por otros elementos de la condición humana, los *apetitos*. Superado el estrecho binarismo liberal entre razón y pasión, afirmaré con Aristóteles que el carácter bien formado delibera desiderativamente y desea deliberativamente.

He aquí un punto central de mi argumentación: como sujetos relacionales que somos, constelamos deliberación y deseos a la hora de actuar en el mundo. No sólo tenemos preferencias egoístas inamovibles que nos motivan a actuar, además, deliberamos sobre estas preferencias con la esperanza de convencer o de ser convencidos. Necesitamos de los otros para poder llevar a cabo nuestros deseos y nuestra reflexión. He aquí una de las razones para afanarse en el fortalecimiento de una democracia deliberativa. Un sujeto imbuido en la toma de decisiones, que escruta la posibilidad de cambiar sus preferencias y/o las preferencias de los demás, vislumbra, en antedicha posibilidad, la motivación para internar la lucha por la globalidad a través del imperio de la ley. No se trata de hipotéticos sujetos –recordando la posición originaria de Rawls– que colocados tras un velo de ignorancia (sin saber el ámbito social que les va a tocar) aceptan la justicia como equidad con los dos principios rawlsionianos. Todo lo contrario, se trata de sujetos de carne y hueso que conocen a la perfección el mundo tardoliberal y que ya están ubicados socialmente. Estos y no aquellos desean deliberativamente (o deliberan desiderativamente) sobre la justicia de un mundo global formado por conciudadanos que se rigen por leyes no dominadoras. Precisamente mi hipótesis es, en cierto sentido, diametralmente opuesta a la de quienes construyen contrafácticos: cuanto más se conozca la realidad (*Sittlichkeit*) de la sociedad en la que vivimos, más nos comprometeremos con los demás y con la necesidad de deliberar.

La deliberación no garantiza nada, tan sólo motiva¹²: el ciudadano escuchado, tomado en cuenta, atenderá las razones de los demás. El límite de lo que llamamos «los demás» lo ponemos nosotros; eso sí, resulta bastante irónico que en

¹² Véase al respecto S. C. Stokes, «Patologías de la deliberación», en J. Elster (comp.) *La democracia deliberativa*, Barcelona, Gedisa, 2001. En este artículo la autora identifica contextos en los que la deliberación puede producir resultados perversos desde la perspectiva democrática. La tesis principal que sustenta asume la crítica a una deliberación inductora de creencias causales engañosas, beneficiosas tan sólo para los intereses del emisor del mensaje.

el mundo posiblemente más comunicado torpedeemos la posibilidad de «projetar», de hablar, de ser comprendido y de comprender a los otros.

Ahora bien ¿sobre qué deliberamos?, ¿la ciudadanía global democrática se alcanzará tan sólo poniendo énfasis en las formas de la argumentación? Veamos.

IV. FORMA Y CONTENIDO DE LA DELIBERACIÓN

En arte el problema de la relación entre forma y contenido es tan antiguo como vasto, pero ya se sabe que a grandes problemas grandes soluciones: el binarismo estético deviene en constelación. Siguiendo con la metáfora de Adorno no cabe hablar de una unidad indiferenciada resultado de una reconciliación. Bajo este supuesto reconciliador sólo encontraremos o bien el dominio de lo formal, o bien el dominio de lo material. Por el contrario, la constelación entre forma y contenido ni apela a una unidad de tales características ni a una hostilidad antitética; se trata de una unidad diferenciada que necesita de los dos momentos: la forma necesita de algo exterior a ella que la complete (el contenido) y otro tanto le ocurre a lo material: sin lo formal no encuentra su completitud.

Valga este preámbulo para el caso de la democracia deliberativa. ¿Al hablar de dicha democracia estamos refiriéndonos a un ideal meramente procedimental o asume un valor sustantivo? La pregunta falla desde el momento en que se plantea como alternativa preestablecida. Pensar más allá de «o lo uno o lo otro» supone reconocer los límites de lo *uno* sin lo *otro* y viceversa. Tomaré como ejemplo dos propuestas bien conocidas: de una parte el paradigma de Habermas, de otra el modelo de MacIntyre.

En su afán por permanecer en lo procedimental, la democracia deliberativa de Habermas hace hincapié en la posibilidad de fundar la legitimidad en algunas formas de razonamiento público ligadas a la «racionalidad comunicativa». El fin es generar un «poder comunicativo» de los ciudadanos que garantice la imparcialidad moral: vigilemos los presupuestos formales y obtendremos un consenso racional.

A un neoaristotélico como MacIntyre le interesa no tanto garantizar con unos presupuestos formales la deliberación, sino deliberar con el fin de establecer lo que es bueno para mí o para mi comunidad. Sabemos de los problemas que planteamientos esencialistas como el de MacIntyre traen consigo: ¿podemos hablar no ya, metafísicamente, de una naturaleza humana común, sino tan siquiera de una condición humana originaria?, ¿el modelo neoaristotélico no conduciría a delimitar formas de vida en comunidades cada vez más pequeñas territorialmente y con escaso pluralismo en sus concepciones del bien?, ¿no se formarían, desde esta concepción, guetos donde las diferentes personas con diferentes creencias se sentirían cómodas?

Ante estos planteamientos antitéticos, la constelación como querencia es otra posibilidad. Se trata de constelar, por un lado, la naturaleza del proceso deliberativo, y por otro, el contenido de unos principios universales resultantes de un proceso de deliberación que cumple la condición del «discurso ideal».

Al aceptar la reflexión sobre la naturaleza del proceso deliberativo, parece acertado exigir que tal proceso se dé bajo determinadas condiciones regulativas

(ideales), de tal modo que ellas mismas garanticen los resultados razonables de la discusión. En la tradición habermasiana tales condiciones excluyen las distorsiones sistemáticas de la comunicación, y reclaman para todos los participantes una distribución simétrica de las oportunidades de elegir y ejecutar actos de habla y una igual oportunidad de hacer interpretaciones, afirmaciones, recomendaciones, dar explicaciones, problematizar, razonar o refutar las pretensiones de validez de las comunicaciones¹³. Una vez garantizada la imparcialidad del proceso, los principios resultantes serán universales y estarán desligados de las cuestiones éticas, cuestiones ligadas a la vida no fallida. Este último presupuesto es falaz en un doble sentido: por una parte, las mismas condiciones que ha de cumplir el discurso ideal son ya en sí mismas sustantivas (acaso, ¿no pertenece a una forma de vida concreta reclamar «distribución simétrica de las oportunidades de elegir y ejecutar actos de habla»?); por otra, el cuasi-reconocimiento de la imposibilidad de desligar lo formal de lo sustantivo conduce a la ética dialógica a añadir al principio discursivo «D» la regla de argumentación «U»¹⁴: ante la absoluta pretensión epistémica de «D», la ética discursiva tiene en cuenta las razones pragmáticas y éticas de cada uno de los participantes; porque cuando actuamos moralmente (o políticamente) no actuamos como meros observadores motivados por razones epistémicas, sino que participamos como miembros de un mundo social. La regla «U» sí se involucra con los intereses y valoraciones de cada cual. Por lo tanto, el momento procedimental de toda deliberación –requisito que garantizaría la imparcialidad– va inevitablemente yuxtapuesto al momento sustantivo de la deliberación –el momento en el que se entremezclan una pluralidad de valores–, si de motivar la acción se trata o de garantizar la transferencia del discurso a la acción se tratase.

Para terminar, pondré un ejemplo:

Supongamos que estamos en una democracia deliberativa y que en tal circunstancia alcanzamos una deliberación ideal que cumple todos los requisitos procedimentales. El resultado de una tal deliberación queda reflejado en tres principios universales y no sospechosos de parcialidad: libertad, justicia (igualdad) y tolerancia. Pues bien, para motivar a la acción de acuerdo con la libre aceptación de tales principios, el sujeto de carne y hueso ha de discutir sustantivamente sobre ellos, ha de cargarlos de contenido. No es lo mismo el mundo político-social de quien pretende una libertad como no interferencia, una justicia que dé a cada cual lo que se merezca y una tolerancia sin límites, que el mundo de quien entiende la libertad como no dominación, la justicia como igualdad de oportunidades y la tolerancia como un principio limitado por los otros dos principios. El sujeto transferirá los principios a la acción cuando *empatice* con su contenido.

¹³ Véase J. Habermas, «Teorías de la verdad», en *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*, Madrid, Cátedra, 1989, pp. 113-158.

¹⁴ El principio discursivo «D» nos dice que solamente pueden pretender ser válidas las normas que en discursos prácticos podrían suscitar la aprobación de todos los interesados. «Aprobación» significa acuerdo motivado por razones epistémicas. La regla de argumentación «U» indica que «una norma es válida únicamente cuando las consecuencias y efectos laterales que se desprenderían previsiblemente de su seguimiento general para las constelaciones de intereses y orientaciones valorativas de cada cual podrían ser aceptadas sin coacción conjuntamente por todos los interesados». Véase J. Habermas, *La inclusión del otro*, Barcelona, Paidós, 1999, pp. 73-74.

De este modo, la forma de hacer que el ciudadano haga funcionar la constelación triestelar formada por la globalidad, la conciudadanía y el imperio de la ley, no consiste, meramente, en mostrarle que son principios imparciales resultado de una deliberación ideal, sino que hay que argumentar sobre el contenido justo de estos mismos principios.

En definitiva, y para que sirva como preámbulo de una reflexión más exhaustiva, el deseo deliberativo de ser conciudadano de un mundo global se generará no sólo discutiendo en el marco de un discurso ideal, capaz de garantizar principios imparciales y universales, además, se requiere sustantivizar tales principios.