

INTRODUCCIÓN

1. *La «anomalía» política de la República de Bonn*

En 1989-1990 se produce la reunificación alemana. Con la reunificación, la nación, dividida tras la Segunda Guerra Mundial, recobra su normalidad después de cuarenta y cinco años de existencia anómala. Pero, ¿de qué normalidad se trata? Éste es el tema del presente libro que versa todo él sobre cuestiones de principio que se refieren al futuro del Estado nacional y en todo caso al futuro de un determinado Estado nacional del que seguramente depende en buena parte el futuro de Europa.

Históricamente, sólo como nación dividida cobró Alemania la normalidad que define a la constitución y desenvolvimiento interno de los grandes Estados occidentales de tipo democrático-liberal que nacieron de las revoluciones americana o francesa; e incluso cabe decir que Alemania, tras la Segunda Guerra Mundial, representó esa normalidad de una forma ejemplar. Esa normalidad se restringió a la Alemania Occidental, es decir, a la República de Bonn. La imposición por los aliados de un régimen político democrático-liberal, la inclusión de Alemania en la Alianza Atlántica y la rapidez de una reconstrucción económica que convirtió bien pronto a Alemania en uno de los países más prósperos de la Europa Occidental convencieron a los alemanes de las ventajas de la orientación hacia Occidente que les había sido impuesta tras la guerra. El posterior enfrentamiento con la cultura alemana desde dentro de esa misma cultura, que protagonizaron sobre todo intelectuales liberales y de izquierdas que habían vuelto de la emigración, y, en medio de ello, «el aflojamiento de las barreras perceptivas» que permitió lentamente a los alemanes percatarse de

la magnitud de la crisis de civilización que había supuesto el régimen nazi, hizo que el autodistanciamiento implicado por aquella orientación hacia Occidente calara profundamente en las cabezas y en las mentalidades. A principio de los años setenta Alemania se presenta como país próspero, con formas de organización democrática efectivamente vividas e intensamente ejercitadas por la ciudadanía y con una cultura democrática del debate y la discusión comparativamente admirables.

Por tanto, al recobrar Alemania su unidad y su estatalidad nacional plena, la normalidad que se recobra es, sin duda, una normalidad problemática que, cuando menos, se impone aclarar y definir. En tal proceso de definición o redefinición de su existencia nacional y estatal están envueltos los alemanes. El que el pasado estalinista de la desaparecida República Democrática Alemana tienda a relativizar el pasado nazi y a cancelar el tipo de enfrentamiento con él, que efectuaron muy principalmente intelectuales de izquierda, explica la tensión y dureza que en ocasiones cobra la polémica. Dos tesis principales subyacen en el presente libro. La primera es que el Estado nacional no es hoy ningún lugar de retorno, sino un tipo de organización cuyo carácter problemático se vuelve cada día más hondo y visible, y, por tanto, sólo un punto de partida hacia un nuevo tipo de organización política que lo relativice; y la segunda es que el intento de instalarse consecuentemente en la forma política que representa la estatalidad nacional plena supondría para los alemanes el tirar por la borda la normalidad adquirida por la vieja República Federal, es decir, por la República Federal no ampliada, durante el período de anormalidad alemana (1945-1990) que ella misma representó. Son tesis bien tajantes, cuya fundamentación por Habermas difícilmente puede dejar de tener interés.

2. *La «libertad de los modernos»*

Después de la guerra a Alemania le vino impuesto el hacer abstracción de su estatalidad nacional. Bajo esa abstracción cobró la República de Bonn la normalidad descrita. Pues bien, el abandono de esa abstracción obligaría hoy a efectuar sustanciales recortes (si no ya una completa cancelación) en el tipo de institucionalización experimentada en la posguerra por otras dos abstracciones que son constitutivas de la modernidad política y social, y sin las que no podríamos entenderlos. Esas tres abstracciones se complican entre sí de forma bien concreta en la historia de la modernidad política. Para verlo recurramos a textos bien venerables de la historia del pensamiento moderno,

político y no político, y principalmente a textos de la *Filosofía del derecho* de Hegel, de los que en esta polémica beben tiritos y troyanos.

La primera abstracción definitoria de la modernidad social y política consiste en lo que Hegel llamó «principio de la subjetividad». Se trata del nacimiento de lo que llamamos subjetividad moderna o individuo moderno. Un ejemplo bien intuitivo de lo que quiere decirse con ello son Lutero o Descartes.

Puesto que vuestra graciosísima majestad y vuestras señorías me piden una respuesta, se la daré lisa y llana: a menos que se me convenza por testimonio de la Escritura o por razones evidentes —puesto que no creo en el papa ni en los concilios sólo, ya que está claro que se han equivocado con frecuencia y se han contradicho entre ellos mismos—, estoy encadenado por los textos que he citado de la Escritura, y mi conciencia es cautiva de la palabra de Dios.

Así respondía Lutero al emperador y a la representación pontificia en la Dieta de Worms. El sujeto que con ese su propio gesto emerge, es decir, se pone a sí mismo, reclama el derecho a decidir él solo ante un Absoluto (a decidir él mismo en una absoluta soledad en la que en definitiva no puede ser sustituido por nadie) la interpretación que haya de dar a su propia existencia en lo tocante a ultimidades, y también, y por tanto, la configuración que su propia existencia haya de tener; con ese mismo gesto quedan devaluadas y borradas de un golpe las instancias dotadas tradicionalmente de autoridad («el papa y los concilios») para decidir en último término sobre los elementos últimos de dicha interpretación y configuración. Al individuo premoderno le viene justificado e incluso absolutamente justificado su particular lugar en el mundo mediante la justificación en definitiva sacra de que se dota ese mundo en conjunto, la cual, al constituir también el contenido de las cabezas individuales, opera la reconciliación del individuo con su situación vital particular, a la vez que convierte para el individuo casi en intangibles a las instancias portadoras de esa interpretación y justificación sacras, de que ese mundo se dota, y a las instituciones básicas de ese mundo así interpretado y justificado. En palabras de Hegel, el individuo se comporta respecto a ellas como un «accidente» respecto a la «sustancia»:

Para el sujeto, la sustancia ética, sus leyes y sus fuerzas, es decir, los poderes éticos que rigen la vida individual, tienen por una parte, en cuanto objeto, la propiedad de ser, en el más elevado sentido de independencia, constituyendo una autoridad absoluta, infinitamente más sólida que el ser de la naturaleza [...] por otra parte, estas leyes éticas no son para el sujeto algo extraño, sino que en ellas aparece como en

su propia esencia el testimonio de su propio espíritu. En ellas tiene su orgullo y vive en su elemento que no se diferencia de él mismo (FdD § 142 ss.).

En cambio, el sujeto moderno, al ponerse, pone a distancia al mundo todo, y quiebra de antemano todas las autoridades sustanciales de él, no existiendo otro ámbito de intangibilidad que el resultante de ese mismo gesto, es decir, que el propio ámbito de la subjetividad.

Ello resulta claro en otra figura bien emblemática de la subjetividad e individualidad modernas. En medio del desconcierto producido por el sangriento y definitivo hundimiento del viejo orden en medio de las guerras de religión, Descartes hace método de la situación de angustia y desorientación en que se ve sumido el individuo de la primera mitad del siglo XVII. El sujeto, que se ve metódicamente empujado a poner entre paréntesis e incluso a tachar el mundo todo, es decir, a distanciarse absolutamente de todo, no puede en definitiva volver a emprender la reconstrucción de aquello en que el mundo pueda consistir para él, si no es sobre la abstracta base en que él mismo consiste; precisamente en el momento en que se trata de llevar hasta las últimas consecuencias la duda, el sujeto da consigo como un abstracto venirse indubitablemente dado a sí mismo como dubitante. Aquí este sujeto abstracto, sin contenido, o sin otro contenido que el de ser «una cosa que piensa», que tan rotundamente da consigo como única piedra angular, se convierte (en el modo como se viene dado a sí mismo) en fundamento y base de todo. Pero ello no es así, sino descubriéndose a la vez y precisamente por ello como infinitamente por encima de sí en tanto que elemento del mundo borrado; el sujeto, que no es sino una cosa más del mundo todo, queda infinitamente por encima de todo y, por tanto, también de su ser mundano, al no dar radicalmente consigo sino en el instante último de la borradura de todo. Es decir, da consigo como participando de un horizonte de infinitud, al cual no puede interpretar como resultante de una negación de la finitud («Tercera meditación»), sino como un volverse visible el trasfondo positivo sobre el que el sujeto estaba desde siempre junto a sí mismo y tenía mundo, y desde el que, por tanto, podía proceder a poner entre paréntesis el mundo todo. Se trataba del horizonte abierto por una infinita distancia respecto a sí mismo. Ese horizonte de infinitud es un horizonte de perfección y consumación, la cual, como enseñaba San Anselmo de Cantorbery, para ser tal tiene que existir, pues la existencia es una suerte de perfección («Quinta meditación»). El que el fundamento de mí se me revele como perfección y como bien, es decir, como excluyendo todo engaño y error, me garantiza que todo aquello que me venga dado precisamente a mí

como yo en mi base última me vengo dado a mí, es decir, con claridad y distinción, se «convierta» con el ser, es decir, me garantiza el poder aceptar como verdad, desde la luz arrojada por el *Bien*, lo que me viene dado de forma metódicamente clara y distinta. El sujeto moderno, absolutamente certificado, se convierte así en base de la verdad teórica y práctica y puede, por tanto, lanzarse seguro hacia adelante hasta coincidir consigo en un horizonte infinito de perfectibilidad y de progreso.

A fines del siglo xvii esta autocomprensión de lo que llamamos sujeto moderno empieza a desplegar sin equívocos todas sus consecuencias políticas. Podemos considerar el *Segundo tratado sobre el gobierno* (1690) de J. Locke como la más influyente plasmación de ello. «Para comprender bien en qué consiste el poder político y remontarnos a su verdadera fuente» es forzoso considerar esa retracción que la individualidad moderna representa respecto de todo orden objetivo, retracción que la convierte a su vez en fuente de la legitimidad de cualquier orden objetivo que se presente con la pretensión de ser aceptable, es decir,

es forzoso considerar el estado en que se encuentran naturalmente los hombres, a saber: un estado de completa libertad para ordenar sus actos y para disponer de sus propiedades y de sus personas como mejor les parezca, dentro de los límites de la ley natural, sin necesidad de pedir permiso y sin necesidad de depender de la libertad de otra persona. Es también un estado de igualdad, dentro del cual todo poder y toda jurisdicción son recíprocos, en el que nadie es más que otro, puesto que no hay cosa más evidente que el que seres de la misma especie y de idéntico rango, nacidos para participar sin distinción de todas las ventajas de la naturaleza y para servirse de las mismas facultades, sean también iguales entre ellos, sin subordinación ni sometimiento.

Pues es claro que tal libertad e igualdad no pueden basarse en definitiva sino sobre lo siguiente:

Aunque la tierra y todas las criaturas inferiores sirvan en común a todos los hombres, no es menos cierto que cada hombre tiene la propiedad de su propia persona. Nadie, fuera de él mismo, tiene derecho alguno sobre ella. Y podemos también afirmar que el esfuerzo de su cuerpo y la obra de sus manos son también auténticamente suyos. Por eso siempre que alguien saca alguna cosa del estado en que la naturaleza la dejó, le ha agregado algo suyo y la ha convertido en propiedad suya [...] al haberle añadido algo que excluye de ella el derecho común de los demás. Siendo, pues, el trabajo o el esfuerzo propiedad indiscutible del trabajador, ningún otro puede tener derecho a lo que resulta después de esa agregación; por lo menos cuando existe la cosa

en suficiente cantidad como para que quede tanto y tan bueno para los demás.

Es Hegel quien en su *Filosofía del derecho* empieza señalando cómo a causa de esta retracción infinita de la subjetividad moderna sobre sí, cómo a causa de la «reflexión infinita sobre sí» o «para-sí» radicalizado que define a la individualidad moderna, ésta pone o deja fuera de sí un «en-sí», una objetividad sin sujeto, una especie de socialidad objetiva, una suerte de socialidad sin sujeto, que se convierte en centro de la existencia social. Individualidad moderna y esfera de socialidad objetiva generada por el movimiento de la individualidad moderna, y que se convierte en poder sobre la individualidad, son para Hegel las dos claves de la modernidad social y política. La esfera de esa socialidad objetiva responde a principios distintos que los de la comunidad doméstica o de lo común privado y que los de la comunidad política o esfera de lo común público, la cual se reduce a la plasmación institucional del interés de todo por que se garantice, como cosa de todos, el libre ejercicio de los derechos de propiedad de todos y cada uno. El medio que rige en la esfera de esa socialidad sin sujeto es el dinero, el cual opera respecto a todo contenido una abstracción por la que todo puede quedar reducido a su valor monetario y, sobre esa base, quedar equiparado con todo y volverse equivalente a todo. Si bien se mira, en esa abstracción se expresa institucionalmente la indiferencia de la subjetividad moderna respecto a todo y, por tanto, también su libertad respecto a todo (FdD § 299), incluyendo su indiferencia y libertad respecto a los contenidos de sí misma. El dinero es por el lado del «en-sí» el correlato de la abstracción que representa el para-sí moderno, la subjetividad moderna. Esa esfera de socialidad es la descrita por la economía política, una «ciencia moderna» «que ha encontrado en la época moderna su terreno propio» (FdD § 189).

De Hegel a Marx, de Marx a la *Filosofía del dinero* (1900) de Simmel, de Simmel a Weber, de Simmel y Weber a Lukács y a la *Dialéctica de la Ilustración* de Horkheimer y Adorno, han sido suficientemente analizados bajo el rótulo de «cosificación» el desenvolvimiento de estas abstracciones anejas a la abstracción que en sí representa la subjetividad moderna, es decir, de la dialéctica de un sujeto que acaba sintiéndose anulado por ese su propio movimiento de abstracta autoafirmación. Hegel, por ejemplo, analizando el desenvolvimiento del sistema de libre intercambio asentado sobre la base de los derechos lockeanos (FdD §§ 182 ss.), es decir, en el que los individuos, dando por supuesto el recíproco reconocimiento de los derechos de propiedad y el aseguramiento de su libre ejercicio, no pueden

en última instancia organizar su interacción de otra forma que enderezándose a maximizar lo que consideran su utilidad, describió en su *Filosofía del derecho* el constitutivo e inevitable desenraizamiento de la existencia moderna, la progresiva anonimización de la existencia, el progresivo dominio en ella de lo instrumental, su cada vez más radical carácter abstracto, la cada vez mayor lejanía del referente natural (y a menudo aun de todo referente «natural») en la definición de las necesidades, incluso de las más básicas, la consiguiente añoranza de orígenes y de naturaleza y de coincidencia inmediata consigo (y por tanto también de autodestrucción y muerte) que atormenta al hombre moderno y, junto con la cada vez más honda y abstracta desmenuzación de las partes de las necesidades, la consiguiente desmenuzación cada vez más profunda de los procesos de trabajo, de suerte que a la postre el conocimiento social global que sostiene a la infraestructura material de la existencia no sólo resulta cada vez más remoto, inaccesible y arcano a cada individuo particular, sino que «la abstracción del trabajo hace además que el trabajo se vuelva cada vez más mecánico, y permite que finalmente el hombre sea eliminado y ocupe su lugar una máquina» (§ 198), etc.

Pero en la autocomprensión del orden liberal, tal como ésta queda perfilada en el último tercio el siglo XVIII con la publicación de *La riqueza de las naciones* (1776) de Adam Smith, ese orden resulta más armonioso. Esa autocomprensión puede reducirse a tres suposiciones. Primera, la sociedad liberal, al no basarse en otros supuestos normativos que los «derechos de propiedad» en sentido lato, representa el orden natural y justo. Segunda, el orden liberal, aparte de ser un orden normativamente justo, es también sistémicamente posible; en sus cartas a Malthus, J. B. Le Say argumentaba más o menos así (*Ley de Le Say*): como las mercancías sólo pueden comprarse con otras mercancías, y como ello se hace a través del dinero, y como la necesidad de cada uno de obtener dinero obliga a todos y cada uno a estar en tensión para establecer por parte de cada uno la relación adecuada entre las mercancías, resulta que todo se venderá porque la producción está proyectada para la compra. Es decir, un sistema de libre intercambio, abandonado a su propia lógica, puede encontrar siempre un punto de equilibrio en situación de pleno empleo. Tercera, si ello es así, el orden liberal, aparte de justo y posible, al mantener así en tensión las capacidades y habilidades del individuo, será también comparativamente el más eficiente e innovador. Este conjunto de ideas, que podemos denominar «la promesa liberal», conforme al que el orden asentado exclusivamente sobre los supuestos de la «libertad de los modernos» puede estabilizarse por entero a sí mismo precisamente

esa su infinita excitación, movimiento y capacidad de innovación, ha seguido ejerciendo su fascinación hasta nuestros días. En algunas de sus reformulaciones contemporáneas (Nozick), el ya reducido contenido de la *commonwealth* liberal pasa a convertirse en un orden de derecho privado. El lector haría muy bien en leer conjuntamente el *Segundo libro sobre el gobierno civil* de J. Locke, *Anarquía, estado y utopía* de R. Nozick y *El fin de la democracia* de Jean-Marie Guéhenno, libro éste que desempeña un importante papel en el último de los trabajos de Habermas recogidos en el presente libro.

Pero es el supuesto representado por la Ley de Le Say lo que Hegel pone en cuestión. En el § 235 (siempre de su *Filosofía del derecho*) Hegel escribe:

[...] los diversos intereses de productores y consumidores pueden entrar en conflicto entre sí, y si bien en el todo la proporción correcta se establece por sí misma, la compensación exige una regulación consciente que esté por encima de ambas partes [...] y ello con el fin de suavizar las convulsiones peligrosas y acortar el período en el que los conflictos deben compensarse por la vía de una necesidad inconsciente.

Lo cual es en definitiva todavía adoptar la posición de D. Ricardo en favor de aquella ley, en contra de Malthus. Pero ya en el § 243 la desconfianza no parece referirse solamente al plazo de tiempo que la «mano invisible» necesita para operar:

Cuando la sociedad civil funciona sin trabas, se produce dentro de ella el progreso de la población y de la industria. Con la universalización de la conexión entre los hombres, a causa de sus necesidades, y del modo como se preparan y producen los medios para satisfacerlas, se acrecienta la acumulación de riquezas, pues de esta doble universalidad se extrae la máxima ganancia. Pero, por otro lado, se acrecienta también la singularización y limitación del trabajo particular y con ello la dependencia y miseria de la clase ligada al trabajo, lo que provoca su incapacidad de sentir y gozar las restantes posibilidades, especialmente los beneficios espirituales que ofrece la sociedad civil, [de modo que] la caída de una gran masa por debajo de un cierto nivel mínimo de subsistencia que se regula por sí solo como el nivel necesario para un miembro de la sociedad, y la pérdida consiguiente del sentimiento del derecho, de lo jurídico y del honor de existir por su propia actividad y trabajo, lleva al surgimiento de una plebe, que por su parte proporciona la mayor facilidad para que se concentren en pocas manos riquezas desproporcionadas.

Y este movimiento de autodesmentido de la promesa liberal, es decir, este movimiento de exclusión y de segregación, y de consiguiente autonegación del orden liberal, e indirectamente del propio sujeto

liberal, no parece tener remedio. En el admirable § 245 Hegel opta por la negativa de Malthus a la Ley de Le Say, frente a la defensa de ella que hizo Ricardo:

Si se impusiera a la clase más rica la carga directa de mantener en un nivel de vida común la clase reducida a la pobreza, o si existieran en otras propiedades públicas los medios directos para ello, se aseguraría la subsistencia de los necesitados sin mediación del trabajo, lo cual estaría contra el principio de la sociedad civil y del sentimiento de independencia y honor de sus individuos. Si por el contrario esto se hiciera por medio del trabajo (dando oportunidades para ello) se acrecentaría la producción, en cuyo exceso, unido a la carencia de los consumidores correspondientes, que también serían productores, reside precisamente el mal, que aumentaría por lo tanto de las dos maneras. Se manifiesta aquí que en medio del exceso de riqueza la sociedad civil no es suficientemente rica, es decir, no posee bienes propios suficientes para impedir el exceso de pobreza y la formación de la plebe.

Y mediante esta dinámica de exclusión y expulsión, inducida por el problema de la «demanda efectiva», es decir, «mediante esta dialéctica suya», «la sociedad civil se ve llevada más allá de sí misma» (§ 246), «primero como esta determinada sociedad, para buscar en el exterior consumidores y, por lo tanto, materiales y medios necesarios de subsistencia en otros pueblos que están atrasados respecto de los medios que ella tiene en exceso o respecto de la industria en general» (§ 246); con lo que a causa de la propia aporética inscrita en su sistema de producción, la sociedad occidental moderna se ve envuelta en una dinámica expansiva de tal potencia e intensidad que la empuja a convertir a todas las sociedades en sociedad occidental moderna. Pero ello no haría sino aplazar la consumación de ese movimiento de auto-negación. De ahí que la sociedad civil no sólo «se vea llevada más allá de sí misma como esta determinada sociedad», sino que también se vea llevada más allá de sí misma como tal sociedad; lo que significa para Hegel: «La esfera de la sociedad civil pasa al Estado» (§ 256).

En el *Manifiesto comunista* (1848) Marx, basándose en los mismos supuestos de teoría económica, asocia ambos temas («la sociedad civil se ve llevada más allá de sí misma como esta determinada sociedad», y también como tal sociedad) cuando ya el «fantasma del socialismo o del comunismo» recorre Europa:

La burguesía no puede existir sino a condición de revolucionar incessantemente los instrumentos de producción y, por consiguiente, las relaciones de producción, y con ello todas las relaciones sociales [...]. Espoleada por la necesidad cada vez mayor de dar salida a sus productos, la burguesía recorre el mundo entero. Necesita anidar en to-

das partes, establecerse en todas partes, crear vínculos en todas partes [...]. Merced al rápido perfeccionamiento de los medios de producción y al constante progreso de los medios de comunicación, la burguesía arrastra a la corriente de civilización a todas las naciones, hasta a las más bárbaras [... etc., etc.]. ¿Cómo vence esta crisis la burguesía? Preparando crisis más extensas y más violentas y disminuyendo los medios de prevenirlas. [Y sigue:] En la misma proporción en que se desarrolla la burguesía, el capital, desarróllase también el proletariado [...] el creciente empleo de la máquina y de la división del trabajo quitan al trabajo del proletariado todo carácter propio y le hacen perder con ello todo atractivo para el obrero. Éste se convierte en un simple apéndice de la máquina, y sólo se le exigen las operaciones más sencillas, más monótonas y de más fácil aprendizaje. Por tanto, lo que cuesta hoy día el obrero se reduce poco más o menos a los medios de subsistencia imprescindibles para vivir. Pero el precio de todo trabajo, como de toda mercancía, es igual a los gastos de producción. Por consiguiente, cuanto más fastidioso resulta el trabajo, más bajan los salarios [...]. Pero la industria, en su desarrollo, no sólo acrecienta el número de proletarios, sino que los concentra en masas considerables; su fuerza aumenta y adquieren mayor conciencia de la misma. Los intereses y las condiciones de existencia de los proletarios se igualan cada vez más a medida que la máquina va borrando las diferencias en el trabajo y reduce el salario, casi en todas partes, a un nivel igualmente bajo [...]. Las condiciones de existencia de la vieja sociedad están ya abolidas en las condiciones de existencia del proletariado. El proletariado no tiene propiedad [...]. El trabajo industrial moderno, el moderno yugo del capital, despoja al proletariado de todo carácter nacional [...]. El obrero moderno, lejos de elevarse con el progreso de la industria, desciende siempre cada vez más y más por debajo de las condiciones de vida de su propia clase. El trabajador cae en la miseria, el pauperismo crece más rápidamente todavía que la población y la riqueza. Es, pues, evidente que la burguesía ya no es capaz de seguir desempeñando el papel de clase dominante de la sociedad, ni de imponer a ésta, como ley reguladora, las condiciones de existencia de su clase [...]. Por lo demás, el progreso de la industria, del que la burguesía, incapaz de oponérsele, es agente involuntario, sustituye el aislamiento de los obreros, resultante de la competencia, por su unión revolucionaria mediante asociación. Así, el desarrollo de la gran industria socava bajo los pies de la burguesía las bases (es decir, aquella dinámica por la que el trabajo se ve reducido a la miseria por la competencia o sustituido por las máquinas) sobre las que ésta produce y se apropia lo producido. La burguesía produce ante todo sus propios sepultureros. Su hundimiento y la victoria del proletariado son igualmente inevitables.

En un artículo titulado «El final del *laissez-faire*» (1926) J. M. Keynes se refiere a la base de teoría económica que en *El capital* Marx diera a estas ideas, en los siguientes términos:

El socialismo marxista ha de permanecer siempre como un portento para los historiadores de la opinión, de cómo una doctrina tan ilógica y tan torpe puede haber ejercido de modo tan poderoso y duradero una influencia sobre las mentes de los hombres y, a través de ellas, sobre los acontecimientos de la historia.

Sin embargo, en la «introducción» de su *Teoría general del interés, el empleo y el dinero* (1936) Keynes señala cómo «el enigma de la demanda efectiva» se mantuvo, aunque «furtivamente», «en las regiones del bajo mundo de Karl Marx», a la que vez que se refiere con igual desenvoltura a lo que habrá de resultar un «portento» similar al anterior para los historiadores del pensamiento económico, a saber, el triunfo de la defensa ricardiana de la suposición de Le Say sobre la cuestión de la «demanda efectiva» planteada por Malthus:

Esa victoria probablemente se debió a la adaptación de su doctrina al medio sobre el que se proyectaba. Supongo, además, que el hecho de que Ricardo llegase a conclusiones completamente distintas de las que una persona normal sin una instrucción especial, habría esperado, contribuyó a su prestigio intelectual. El hecho de que sus enseñanzas, llevadas a la práctica, fuesen austeras y a veces duras de soportar, ayudó a elevar su reputación; el que sus opiniones pudiesen adaptarse a una sobreestructura lógica, amplia y consistente, les dio belleza; el que pudiese explicar muchas de las injusticias sociales y de las crueldades como un accidente del progreso, de modo que cualquier intento de cambiar estas cosas tenía, en términos generales, más probabilidades de causar daños que beneficios, le dio autoridad; y, por fin, el proporcionar una justificación a la libertad de acción de los capitalistas individuales atrajo el apoyo de la fuerza social dominante que ocupaba el gobierno.

Sin entrar en los detalles de la solución de Keynes, el dilema que con base en Malthus plantea Hegel en el § 245 de *Filosofía del derecho*, es decir, el «problema de la pobreza dentro de la riqueza», esto es, el problema de la generación sistemática de segregación y exclusión y, al cabo, de revuelta solidaria contra la «sociedad civil» por la clase que es la negación de ella, esto es, el problema sobre el que se basa todo el razonamiento de Marx, tiene una solución, la cual está casi al alcance de «las conclusiones a que puede llegar una persona normal sin instrucción especial». Basta asegurar una «demanda de bienes» (léase: una «demanda efectiva», suma de la «demanda de consumo» y del «volumen de inversión») tal que para producirlos sea menester el pleno empleo de la población en edad de trabajar. Digo «asegurar» porque «el que se dé la demanda efectiva que corresponda a un nivel de pleno empleo, representa un caso

especial que sólo tiene lugar cuando la propensión al consumo y el incentivo para invertir se encuentran en una relación mutua particular» y, por tanto, porque no es ciertamente una «mano invisible» la que se encarga en todo caso de asegurar que un sistema de libre intercambio abandonado a su propia lógica encuentre un punto de equilibrio en situación de pleno empleo, sino que de ello ha de encargarse una Administración estatal «democráticamente» legitimada para ello. A tal fin no es menester cancelar ni los supuestos jurídicos ni la lógica del sistema de intercambios, basta poder manipular sus condiciones marginales por vía de política monetaria, fiscal y aduanera, y mediante intervenciones vehiculadas a través de un sector público en la economía, de suerte que el sistema en conjunto se vea llevado al punto de equilibrio deseado. Con ello la subsistencia de todos puede venir asegurada a través del trabajo (en contra de lo que se suponía en el § 245 de la *Filosofía del derecho*), y ello sin que necesariamente el trabajo se vea sometido a aquella presión hacia la miseria, a que se hace referencia en el *Manifiesto comunista*.

3. *Ni Marx ni Keynes*

Como es bien sabido, nuestro presente viene determinado por el fin de ambas soluciones (la revolucionaria y la keynesiana) a la aporética descrita por Hegel en el § 245 de su *Filosofía del derecho*. Conforme a la solución revolucionaria, la reproducción material de la vida social no podía mantener la forma de un sistema de libre intercambio normativamente asentado sobre «derechos de propiedad» y regido por el medio «dinero», sino que debía quedar directamente sujeta a la decisión de la asamblea democrática y pasar a asentarse sobre el medio «poder» administrativo, democráticamente legitimado, aboliendo el ámbito de los derechos de propiedad. Podrá seguirse discutiendo indefinidamente (hoy, por supuesto, sin más consecuencias) sobre si la cancelación de los «derechos de propiedad sobre los medios de producción» implica la cancelación de los «derechos de propiedad» en sentido amplio, es decir, en aquel sentido a que se refería Locke en el que el sujeto moderno reclama el derecho a decidir como le plazca sobre la configuración de su existencia sin más limitación que el reconocimiento del mismo derecho a los demás. Pero cuando se lee *Teoría de la acción comunicativa* de Habermas desde la *Filosofía del derecho* de Hegel y la *Filosofía del dinero* de Simmel, resulta claro que el reasentamiento del sistema de producción e intercambios sobre el medio «poder administrativo» y no sobre el di-

nero genera un proceso de cancelación de abstracciones que apunta todo él hacia la cancelación de la abstracción que representa el sujeto luterano, cartesiano, o lockeano, moderno, es decir, de la «libertad de los modernos», es decir, de aquella negatividad que, en palabras de A. Wellmer, «es ingrediente constitutivo de lo que llamamos modernidad». Desde los años cincuenta el sistema económico del socialismo de Estado empezó a quedar tan por detrás en eficacia respecto del orden liberal «keynesianamente domesticado», que, al menos en el ámbito europeo, las sociedades del «socialismo real» empezaron a revelarse progresivamente y comparativamente como callejones sin salida desde el punto de vista económico y también político; pues aquel «entretanto» en que la «dictadura del proletariado» había de consistir, se volvía cada vez menos creíble y, por tanto, cada vez más insufrible.

En el segundo tomo de *Teoría de la acción comunicativa* Habermas ha descrito de forma admirablemente esquemática y clara el tipo de organización social y económica caracterizada por el intervencionismo estatal en economía, la democracia de masas y el Estado social, que caracterizó a las sociedades occidentales de posguerra. Esa organización, cuyo «Estado social» neutraliza y desactiva el conflicto de clases que caracterizó al «largo siglo XIX», tenía, como es bien sabido, su base en una «economía nacional» cuyas variables más relevantes podían ser keynesianamente controladas y manipuladas por las respectivas administraciones estatales. Hacia mediados de los años sesenta, en el marco que representaba este tipo de organización social y política, se había producido aquella explosión de riqueza que Keynes había anticipado en su famoso y desafiante artículo «Las posibilidades económicas de nuestros nietos» que escribiera en 1929, es decir, en el momento mismo es que estalla la crisis del orden liberal. Esa explosión de riqueza pudo hacer surgir la sensación de que la humanidad occidental primero, y tras ella la humanidad toda, estaba a punto de solucionar el problema al que desde su origen había estado atada, el «problema económico», y que, al menos en el contexto de la humanidad occidental, el problema económico había dejado de ser el problema, y de que por tanto los problemas que habían atormentado al «largo siglo XIX» habían dejado de ser propiamente los problemas y dejado paso a otras y más nobles tareas. Definitivamente, el capitalismo domesticado en términos keynesianos había derrotado, si no a la idea socialista, sí al modo como esa idea se había desarrollado en el socialismo realmente existente.

La política económica keynesiana deja de ser operativa exactamente en el mismo grado en que pierde relevancia el concepto de, y

se difumina la realidad de, una «economía nacional», es decir, en la misma medida en que el sistema de intercambio económico se «mundializa» o «globaliza». En la misma medida en que a los países occidentales se les viene abajo la infraestructura keynesiana que representa una economía nacional controlable por la administración estatal, corre también el riesgo de venirse abajo la construcción del «Estado social». Ello implica ciertamente que los países occidentales, por causa de la ruptura del «compromiso social» asentado sobre bases keynesianas, podrían verse devueltos a unos conflictos de tipo análogo al de los generados desde el sistema económico, que atormentaron al siglo XIX y condujeron en el siglo XX a la crisis y derrumbamiento del orden liberal, teniendo por consecuencia tanto la revolución soviética como los fascismos. Pero mientras tanto empieza también a perfilarse un fenómeno de fundamental importancia y que se suele describir bajo el rótulo de «fin de la sociedad del trabajo». El pensamiento revolucionario de Marx depende todo él de, y pasa todo él por, los conceptos de trabajo, trabajo en general, trabajo abstracto, *travail sans phrase*, es decir, (tal como nos lo describe Hegel en *la Filosofía del derecho* y Marx en el *Manifiesto comunista*) de aquel trabajo hasta tal punto abstractizado que al cabo podía muy bien «ser sustituido» por una máquina. Por su parte, la solución keynesiana, tal como fue operacionalizada en los países occidentales de posguerra, y también considerada abstractamente en sí misma, pende toda ella del concepto de «pleno empleo». La rearticulación que en las sociedades de posguerra se llevó a cabo del orden social y político de preguerra pasa en buena parte por el aseguramiento del «puesto de trabajo». Aparte de eso, pero precisamente también por todo ello, la autonomía personal y en buena parte también el sentido de la existencia social individual vienen en muy buena medida ligados a, y definidos desde, las dimensiones de la ocupación, el trabajo, o la actividad profesional. Pero ocurre que contar con un pleno empleo en no se sabe bien qué estado futuro de la economía, empieza a aparecer ya hoy como una ficción difícil de sostener, y también que ni de aquel trabajo abstracto sustituible por una máquina, ni del «puesto de trabajo», depende hoy nada importante, sino que todo lo decisivo parece haber pasado a depender del elemento tecnológico, del elemento de información y del elemento de posibilitación financiera, que subyacen en la máquina más o menos globalizada o mundializada que representa el sistema de producción. La devolución a problemas del pasado nos hace aparecer el futuro no precisamente como un futuro cargado de esperanza revolucionaria alguna, ni tampoco como el futuro de una razonable ampliación de la solución keynesiana, sino

como un Futuro «agresor», es decir, como un futuro que se muestra tan cargado de problemas, que incluso desarticula ya al presente provocando neuróticas reacciones de defensa si no ya una despavorida huida hacia el pasado.

4. *La abstracción de la ciudadanía*

En un pasaje del presente libro se dice de paso:

El pluralismo de formas de vida, todas con iguales derechos y que a su vez han de dejar espacio para proyectos de vida individualizados prohíbe la orientación por criterios fijos que resulten vinculantes para todos. Aristóteles había podido presentar todavía el modo de vida de Atenas como vinculante para todos, de suerte que conforme a ella habría de regirse el *ethos* de los hombres. Pero hoy el logro o malogro de la propia vida de uno no puede medirse ya por contenidos que hubieran de considerarse superiores o ejemplares sino por puntos de vista formales concernientes a autenticidad.

Y en consecuencia Habermas se refiere en otro pasaje también de este libro al tipo de consenso político subyacente en una convivencia que haya de basarse en esos supuestos:

Sería bien errónea la sugerencia de que el orden político de una república moderna pudiera basarse en un consenso de fondo, adquirido de forma casi-natural, es decir, en un consenso de fondo que, por haber los individuos crecido cuasi-orgánicamente en él, quedase libre de cuestionamientos. Lo que une a los miembros de una sociedad que viene en principio definida por el pluralismo social, cultural y por el pluralismo en lo tocante a concepciones últimas del mundo, no puede consistir en otra cosa que en principios abstractos y en procedimientos abstractos de un medio republicano artificial, es decir, generado en medio del derecho. Esos principios sólo pueden echar raíces en los motivos de los ciudadanos cuando la población haya hecho buenas experiencias con sus instituciones democráticas y se haya acostumbrado a la situación de libertad política. Es entonces cuando aprende también, y ello desde su propio contexto nacional de esa población, a entender como un logro la república y su constitución. Sin tal posibilidad de representación histórica no pueden surgir esa clase de vínculos a los que me he referido bajo la denominación de «patriotismo de la constitución».

La razón de esta abstracción y «artificialidad» que, según Habermas, volvería a caracterizar a la legitimidad de la organización política contemporánea, sólo se nos vuelve clara si reparamos en el origen de la *polis* moderna. Ésta, a diferencia de la *polis* griega, no es una «co-

unidad natural» que englobase, relativizándolos, a los otros tipos de comunidades naturales o construidas, principalmente al tipo de comunidad natural que representa la comunidad basada en relaciones de parentesco. El Estado moderno, o sistema de Estados europeos modernos, es el que acabó cuajando en la Paz de Westfalia (1648), la cual pone fin a la Guerra de los Treinta Años (y recibió su configuración última en las revoluciones americana y francesa). Es el Estado pacificador, es decir, según Hobbes, un «artefacto» fabricado por los hombres para aplazar la muerte hasta que les venga impuesta por la naturaleza y no por la violencia del prójimo. Ese artefacto está construido sobre la idea y la realidad de la «soberanía», uno de esos fascinantes inventos que, con su abstracción, dejan todo en el aire y explican las específicas evoluciones que definen a la modernidad política. Poder soberano es aquel que se acredita por su capacidad de imponer la paz por vía de imponer el derecho que él mismo pone, haciendo abstracción del enfrentamiento entre visiones últimas del mundo, es decir, colocándose también por encima de unas visiones del mundo que, enfrentadas, condujeron al tipo de guerra civil de la que el Estado soberano es la salida. El derecho que en tales condiciones se pone no puede ser sino derecho «positivo», no transcripción de ningún derecho suprapositivo, porque sobre tal suprapositividad reina la discordia. Fuera de la forma de vida y la confesión de cada cual, las cuales dejan de ser públicamente vinculantes, no hay otras reglas de convivencia que las «artificiales» puestas por la voluntad soberana. La soberanía práctica, por tanto, respecto de las formas concretas de vida, e incluso de los fundamentos últimos de éstas, el mismo tipo de abstracción que aquellas primeras figuras emblemáticas de la subjetividad moderna practicaron respecto de toda forma de vida sustancial. «La soberanía es el poder absoluto y perpetuo de una república» (Bodino) y poder absoluto es el de aquél que, siendo fuente de las leyes, no queda sujeto a ellas, es decir, queda por encima de la ley que pone, pues «la ley no es otra cosa que el mandato del soberano que hace uso de su poder». Tras eso plantéase a Bodino una dificultad conceptual:

Si decimos que tiene poder absoluto quien no está sujeto a leyes, no se hallará en el mundo príncipe soberano, puesto que todos los príncipes de la tierra están sujetos a las leyes de Dios y de la naturaleza.

Pero esta dificultad ya no afecta al concepto de soberanía si se tiene en cuenta que la teoría del Estado moderno surge precisamente de una consideración acerca de cómo operan esas leyes de Dios y de la naturaleza, cuando no se comparte una visión ni religiosa ni metafísica del mundo desde la que interpretarlas, es decir, cuando no hay

más remedio que interpretarlas desde el estado de guerra de todos contra todos, nacida de que no rige ninguna interpretación última compartida. Esta abstracción interpretativa sí que la comparten ya todos; pues para cuando ya no hay más remedio que practicarla, las leyes de Dios y de la naturaleza se han trocado en máximas de prudencia acerca de cómo evitar la muerte, un interés que quizá sí compartan todos. Con ello estamos en Hobbes. Tras señalar que en el estado de guerra de todos contra todos «en último término no hay nada injusto», puesto que no se comparten criterios de justicia, Hobbes pasa a exponer en el *Leviatán* las «leyes de la naturaleza»; son máximas prudenciales tendentes a encontrar salida a una situación en la que «al tener cada uno un derecho natural respecto de todas las cosas, no puede haber seguridad para nadie de existir todo el tiempo que la naturaleza permite vivir a los hombres». Es de ello de donde resulta «un precepto o regla de la razón, en virtud del cual cada hombre debe esforzarse por la paz, mientras tiene la esperanza de lograrla; y cuando no puede obtenerla, debe buscar y utilizar todas las ayudas y ventajas de la guerra». Y de esa primera ley fundamental de la naturaleza o de Dios se sigue una segunda, a saber, «que uno acceda mientras los demás consienten también, y mientras se considere necesario para la paz y defensa de sí mismo, a renunciar a ese derecho a todas las cosas y a satisfacerse con la misma libertad, frente a los demás hombres, que les sea concedida a los demás respecto a él mismo». Y de esa máxima prudencial o ley de la naturaleza se sigue aún otra, a saber, «la de que los hombres cumplan los pactos que han celebrado»; y es obvio que «en esta ley consiste la fuente y el origen de la justicia». Pero ¿la referencia de la justicia no era la ley y, por tanto, la fuente de la justicia no era la voluntad soberana? Es lo mismo. Baste tener presente cómo nace esa voluntad soberana. La única manera de salir del estado de guerra es suspenderlo, por así decir, por un instante erigiendo un poder que sea capaz de «meter en cintura a todos», «confiriendo cada uno todo su poder y fortaleza a un hombre o a una asamblea de hombres, todos los cuales, por pluralidad de votos, puedan reducir sus voluntades a una voluntad [...] ésta es la generación de aquel gran Leviatán, o más bien (hablando con más reverencia) de aquel dios mortal, al cual debemos, bajo el Dios inmortal, nuestra paz y nuestra defensa». La «esencia del Estado» podemos, pues, definirla así:

Una Persona, de los actos de la cual, se han convertido en autores, por medio de acuerdos mutuos, todos y cada uno de los integrantes de una multitud de hombres, al objeto de que pueda utilizar la fortaleza y medios de todos, como lo juzgue oportuno, para asegurar la paz y

defensa común. El titular de esta persona, sea una persona física o una asamblea aristocrática o democrática, se denomina soberano y se dice que tiene poder soberano.

Es, pues, el soberano el que hace valer la tercera «ley de la naturaleza», es decir, quien se encarga de imponer, como ley fundamental, el pacto del que él mismo es el resultado. Y es esta desnuda capacidad de ejercer coerción concentrada en la abstracta soberanía, en un soberano capaz él solo de imponer el derecho que dicta, es este efectivo y real monopolio de la violencia y de la autorización de la violencia el que parece convertirse en base de la organización política moderna. Carl Schmitt en un sentido y M. de Foucault en un sentido bien distinto se encargaron ambos de ponderar, de forma bien brillante, la capacidad de autoafirmación, de autoimposición, de control y de *surveillance*, que es capaz de desplegar el «artefacto» cuidadosamente construido en términos jurídicos que representa el Estado soberano moderno. Por lo demás, ya Kant en su *Metafísica de las costumbres* dio con lo que podemos llamar la «paradoja del poder» que atraviesa al pensamiento político moderno: debiendo considerarse la instauración de una *civitas* como resultado de un pacto, el poder ha de ser pensado como pudiendo imponer el pacto o ley fundamental, y, por tanto, ha de ser pensado como algo lógicamente anterior al pacto, del que sin embargo (para poder ser considerado legítimo) habría de ser el resultado.

La tradición de pensamiento liberal representa el sostenido intento de poner límites a ese poder estatal, que sin embargo da por supuesto; para ello cambia el sentido de la legitimación, priva al poder político de su carácter de soberano, es decir, de su carácter de fuente del derecho y lo reduce a *government* encargado de garantizar el libre ejercicio de los naturales «derechos de propiedad» positivados. Por el contrario, la tradición de pensamiento democrático, desde *El contrato social* de Rousseau a *Facticidad y validez* de Habermas, pretendió siempre ir mucho más lejos, imponiendo a la producción y ejercicio del poder político condiciones procesuales de legitimidad tales, que sería de ellas mismas de donde habría de surgir un poder político, convertido así sin residuos en poder de la razón, y resolviendo así la mencionada paradoja. Desde las primeras páginas de *El contrato social* la preocupación de Rousseau se centra en aquel no tener ya poder, en aquel descubrirse habiendo hecho dejación del propio poder, que por fuerza tiene que significar un hacer dejación de la propia autonomía, es decir, un haber hecho dejación del no tener a otro dueño que a sí mismo, en que la individualidad moderna consiste. El individuo moderno se descubre entregado a la violencia y al arbitrio

de un «señor» precisamente en el momento en que al distanciarse infinitamente de toda sustancia y de descubrirse no viniéndose entregado sino a sí mismo, se descubre también como resultándole absurdo tener a otro dueño y señor que a sí mismo. La única manera que Rousseau encuentra de eliminar al «señor» es hacer coincidir sistemática y conceptualmente el «soberano» con el «súbdito»; si una organización política moderna sólo puede articularse mediante leyes «puestas», entonces esas leyes han de ser tales que los sujetos a ellas sean también sus autores.

Encontrar una forma de asociación que defienda y proteja de toda fuerza común a la persona y a los bienes de cada asociado, y gracias a la cual, cada uno, en unión de todos los demás, solamente se obedezca a sí mismo: éste es el problema fundamental que resuelve el contrato social [...]. Por tanto, si eliminamos del pacto social lo que no es esencial, nos encontramos con que se reduce a los términos siguientes: cada uno de nosotros pone en común su persona y todo su poder bajo la suprema dirección de la voluntad general, recibiendo a cada miembro como parte indivisible del todo [...]. De inmediato, ese acto de asociación produce, en lugar de la persona particular de cada contratante, un cuerpo moral y colectivo compuesto de tantos miembros como votos tiene la asamblea, el cual recibe por este mismo acto su unidad, su yo común, su vida y su voluntad.

Ese cuerpo moral y colectivo es el soberano, su voluntad es la «voluntad general» y la expresión de ésta es la ley. Y he aquí rearticulada sobre suelo moderno la «libertad de los antiguos». Para Habermas la «voluntad general» (que al igual que para Rousseau se distingue tanto de la voluntad particular, como de la «voluntad de todos», cual sería la reflejada, por ejemplo, por una encuesta) sería la resolución obtenida mediante un proceso de deliberación de todos los posibles afectados por ella, desarrollado en condiciones tales que la resolución tomada tuviera a su favor la presunción de venir respaldada por los mejores argumentos; es decir, la resolución o norma que pudiera ser aceptada por todos los posibles afectados en medio de discursos racionales. Pero esta versión procedimental y abstracta de los conceptos de soberanía y voluntad general es ciertamente de Habermas, pero no de Rousseau, ni mucho menos de Hegel.

5. *La lógica del Estado nacional*

El concepto normativo de voluntad general resultó siempre sospechoso a los liberales. En la «Declaración universal de los derechos del

hombre y del ciudadano» la idea liberal y la idea democrática simplemente se yuxtaponen, sin llegar realmente a articularse. Así, se dice tomándolo literalmente de Rousseau que «la ley es la expresión de la voluntad general» (art. 6), a la vez que se dice con Locke que «el objeto de toda sociedad política es la conservación de los derechos naturales e imprescriptibles del hombre. Estos derechos son la libertad, la propiedad, la seguridad y la resistencia a la opresión» (art. 2) o también que «siendo la propiedad un derecho inviolable y sagrado [...]» (art. 14), los «derechos de propiedad» son el límite del ejercicio de un poder soberano convertido ahora en atributo de la asamblea democrática.

Quien articuló ambas ideas como constitutivas ambas de la modernidad política fue Hegel en su filosofía del Estado. Para percatarnos bien de a qué se refieren los temores que expresa Habermas en el presente libro, conviene entrar, siquiera sea someramente, en la articulación que Hegel hace de los conceptos de soberanía, libertades ciudadanas y «derechos de propiedad», porque en ella consiste la solución que da Hegel a aquella «dialéctica de la sociedad civil» de la que con base en Malthus e inspirando a Marx habla en su *Filosofía del derecho*. La solución que prevé el viejo Hegel fue la que operó a lo largo de todo el siglo XIX, la que en 1914 provocó la desorientación, la desesperación e incluso los movimientos de autodeserción entre los miembros en la Segunda Internacional, cuando la vieron imponerse no ya sólo a la solución revolucionaria, sino a todo ideal revolucionario, y derrotarlos de antemano, y la que, durante los años veinte y treinta del siglo XX, estuvo a la base del fascismo europeo. Hegel, como es sabido, tiene muchas caras, y en cada una de ellas una clave para entender nuestro presente.

En su teoría del Estado Hegel subraya de entrada dos cosas: primero, el carácter autoafirmativo, el ponerse y saberse, de aquel «yo común» de Rousseau en que la soberanía consiste, es decir, el carácter afirmativo y autoafirmativo de ésta; y segundo, la justificación absoluta de las particularidades históricas en que las comunidades políticas (cuando están en su tiempo) consisten, como ingredientes de aquella «se-manifestante dialéctica de la finitud de los espíritus de la que se obtiene y se extrae a sí mismo el espíritu del mundo» (§ 340). Sobre los Estados no habría más tribunal que ese espíritu. Por eso, cuanto más avanza su filosofía del Estado, tanto más se convierte en Teodicea, en automanifestación y autojustificación de las claves de la Providencia. Aquí no nos interesa este aspecto normativo, sino sólo el valor descriptivo de los textos de Hegel.

Partiendo de esas dos cosas, podemos pasar a ocuparnos de la afirmación de Hegel, sobre la que se basó también Marx, de que por

su propio movimiento interno la sociedad civil se ve llevada más allá de sí misma como tal sociedad; hemos visto que ello significa para Hegel que «la esfera de la sociedad civil pasa al Estado», lo cual, esquemáticamente hablando, tiene un sentido bien sencillo y casi trivial. Es el siguiente: el individuo lockeano moderno, al tratar de maximizar (sobre la base supuesta del mutuo reconocimiento de sus derechos de propiedad) lo que entiende son sus intereses, descubre que, a diferencia de lo que suponía Locke, el interés común de todos, es decir, la esfera de lo común, o del bien común, no se reduce al interés de todos por que, como cosa de todos, se asegure a todos y cada uno el libre ejercicio de sus derechos; la realización de aquellos intereses particulares suyos puede tener además como supuesto la realización de otros intereses o de iguales intereses de otros, que se convierten así en «intereses particulares comunes»; y esos intereses particulares comunes puede que no tengan otra vía de realización que la capacidad autoafirmativa del todo hacia el exterior y hacia el interior, incluyendo quizá en esto último el mantenimiento de la cohesión material del todo, que se convierte entonces para todos en interés primario; «en ello radica por lo demás el misterio del patriotismo de los ciudadanos por este lado, a saber, en que ellos saben al Estado como su base y sustancia porque él mantiene las esferas en que están, mantiene la justificación y autoridad de esas esferas, así como el bienestar de ellos» (§ 289); pero hay más: en la forma de vida y de existencia o en la trama de formas de vida y existencia, es decir, en la particularidad histórica, en que ese Estado consiste y que en ese Estado se articula, es donde los derechos individuales abstractos, esto es, los derechos de propiedad del individuo sobre sí y lo suyo, aparte de su sostén, tienen también la materia que los llena y las referencias materiales de tipo global que, aparte de contenido, dan argumento y sentido a su ejercicio; y, evidentemente, la otra clase de derechos, los de Rousseau, los derechos ciudadanos, los derechos que por encima de la autonomía privada definen la autonomía del ciudadano, tienen que ver con el igual interés y responsabilidad de todo individuo moderno por, y en, ese particular todo moderno (el Estado que está a la altura de su tiempo); éste acaba así revelándose como base, sustancia y lugar donde tienen su materia y tema los intereses particulares del individuo y donde obtiene contenido, argumento y sentido la configuración de la existencia autónoma individual; es decir, acaba revelándose —en términos de asunto de todos— como el lugar donde cobran efectiva realidad y concreción y, por tanto, donde se tornan reales las abstracciones que representan el individuo lockeano y el miembro roussoniano de la asamblea soberana.

Pues bien, si admitimos esto podemos dar un importante paso más, teniendo presente la nota de individualidad del Estado:

La individualidad del Estado, en tanto que ser-para-sí excluyente, aparece como relación con otros Estados, cada uno de los cuales es independiente respecto a los demás. En la medida en que es en esta independencia donde el espíritu real (es decir, la particularidad histórica en que el Estado consiste) tiene su existencia, ésta es la primera libertad y el honor supremo de un pueblo (§ 322).

Esto sólo podemos entenderlo en todo su alcance y en todas sus consecuencias si entendemos bien que el resultado de la refundición que el Estado moderno lleva a cabo de las identidades colectivas preestatales, focalizando sobre sí esa refundición, no puede ser otro que el de llevar la nueva identidad resultante, focalizada sobre el Estado ahora nacional, al grado de autoconciencia y al tipo de autoafirmación, autoposición y aun autoimposición que caracterizan a la idea y realidad de la soberanía. De esta forma, «el ser el otro del otro» es en realidad el modo positivo de ser del Estado moderno. O dicho de otro modo: tal negatividad es constitutiva del Estado moderno. Y así tenemos que

[...] en la existencia esta relación negativa del Estado consigo mismo (el ser el otro del otro) aparece como relación de un otro con un otro, y como si lo negativo fuera algo externo. La existencia de estas relaciones negativas tiene, pues, la forma de un sucederle cosas, y de un verse implicado el Estado en cosas que le vienen de fuera. Pero en realidad ese básico ser-lo-otro-de-lo-otro constituye su momento supremo y más propio [...] el lado por el que la sustancia, en tanto que poder absoluto contra todo lo individual y particular, contra la vida, contra la propiedad y contra los derechos de ésta, trae a la conciencia la nihilidad de todo ello y da existencia a esa nihilidad (§ 323).

Y, ¿por qué es ello así? Hemos quedado en que el todo se revela como fundamento y base de la realidad, de la efectividad, del contenido, del tema, del argumento, del sentido de todo derecho, y en que ese todo, en tanto que individualidad, afirmativamente se pone como «lo otro de lo otro». Resulta entonces que el fundamento y base de la realidad, efectividad, contenido y sentido de todo derecho, es decir, todo interés particular mío y todo interés genuino mío por el todo (como mío) en que se basa todo lo mío, estriban en última instancia en aquella «primera libertad y honor supremo de un pueblo» de que hablaba Hegel. Los miembros de ese todo, al saber así el todo, esto es, al saberlo como fundamento y base de ellos, se «ponen» ellos mismos

como perecederos, como desaparecientes y como sólo de segunda importancia respecto a ese todo, que es lo último suyo y lo más propio suyo; de modo que cuando la patria los llama toman las armas y corren con ardor a defenderla. «Esa determinación y libertad primera del Todo mediante la que el interés y el derecho de los individuos es puesto como un momento desapareciente, es a la vez lo positivo de su individualidad no contingente y mudable, sino en y para sí. Esta relación y el reconocimiento de ella es el deber sustancial de los individuos, es decir, el deber de (poniendo en peligro la vida, y sacrificando, si es menester, la vida y la propiedad de uno, y por supuesto sacrificando también la propia opinión y todo aquello que cae de por sí en el ámbito de la vida) defender esta individualidad sustancial, es decir, la independencia y soberanía del Estado» (§ 324), esto es, su ser el otro del otro, en el que radica el específico carácter de la vida y libertad de quienes lo integran, la concreción de esa vida y libertad, la vida y libertad reales. Y ahora podemos ciertamente entender la definición que da Hegel del Estado nacional constitucional moderno como articulación del principio de libertad de la persona privada, del principio de libertad del ciudadano, y del principio supremo de soberanía e independencia estatal:

El Estado es la realidad efectiva de la libertad concreta. Por su parte, la libertad concreta consiste en que la individualidad personal y sus intereses particulares tengan su total desarrollo y el reconocimiento de su derecho (en el sistema de la familia y de la sociedad civil, es decir, en las esferas de la vida privada) y que en parte se transformen en interés por el todo, y en parte, con saber y querer, reconozcan ese Todo y por cierto como su (de ellos) propio espíritu sustancial y actúen para él como *telos* de ellos, de suerte que ni el todo se imponga a espaldas del interés, el saber y el querer particulares, ni los individuos vivan sólo para esto último como personas privadas sin querer a la vez en y para el todo y sin tener una actividad consciente de ese *telos* (§ 260).

Obviamente, el querer y saber con que se actúa por lo general o por el todo es el que se articula en los derechos ciudadanos y se actualiza en el ejercicio de esos derechos; (el que Hegel quisiera ver recordados esos derechos en términos de una especie de «democracia orgánica», en nada o en muy poco afecta al desarrollo global de su argumentación). Y, así,

el principio de los Estados modernos tiene esta tremenda fuerza y profundidad, a saber, la de dejar consumarse el principio de la subjetividad hasta convertirlo en el extremo autónomo que representa la

particularidad o individualidad personal y a la vez reducir ese principio a la unidad sustancial, manteniendo así a ésta en aquel principio mismo (§ 260).

Precisamente por eso resulta que, en lo que atañe a la defensa del Estado,

el contenido de la valentía en tanto que virtud consciente radica en lo que verdaderamente es el fin supremo, esto es, en la soberanía del Estado. La realidad de este fin absoluto como obra consciente de la valentía tiene como mediación la pérdida de mi propia realidad personal. Esta figura contiene por tanto la dureza de las oposiciones supremas: la alienación, la pérdida de todo, pero como existencia de la libertad [...] la acción más hostil y a la vez la más personal hacia otros, pero con completa indiferencia e incluso con buena voluntad hacia esos otros.

Lo más puramente objetivo de mi voluntad, que es aquí también lo más objetivo de la «voluntad general» de Rousseau, de una voluntad que siendo la mía se muestra por encima de mi ser y querer empíricos, resulta ser la autoafirmación de la particularidad estatal misma, en la que mi libertad tiene su concreción y por tanto su realidad; ese sacrificio es, por supuesto, también la acreditación y contenido supremos de la libertad ciudadana. Y Hegel añade:

el principio del mundo moderno, es decir, el pensamiento y lo general, ha dado a la valentía una forma superior, haciendo que la manifestación de ésta parezca ser más mecánica y no aparezca como acción de esta determinada persona particular, sino, abstractamente, como acción de un miembro de un todo en contra de miembros de otro todo, de suerte que esa valentía se vuelve no contra personas particulares, sino contra un todo hostil, de modo que el valor personal aparece como no personal. Ese principio se ha inventado, pues, las armas de fuego, no siendo, por tanto, una invención casual la que ha transformado en más abstracta la forma personal de la valentía (§ 328).

A este viejo Hegel, para quien el efectivo vehículo de expansión de los principios absolutamente justificados del mundo moderno radica en la dinámica expansiva de las sociedades occidentales impulsada por la aporética de su sistema económico y que ve en la tecnología militar un «invento no precisamente casual del principio del mundo moderno, es decir, del pensamiento y de lo universal», a este viejo Hegel, digo, no hace falta ciertamente enseñarle «dialéctica de la Ilustración».

Pero más estremecedor es otro ingrediente que, de forma bien consecuente con todo lo dicho, viene a cerrar la teoría hegeliana del Estado. Señala Hegel la importancia de la guerra «para el mantenimiento de la sanidad ética de los pueblos»; insiste de varias maneras en que sobre los Estados no puede haber ningún tribunal que establemente y coercitivamente pueda imponer lo que se entienda ser de derecho; y en que, por tanto, pese a las razones de todo tipo que puedan mediar en las relaciones entre los Estados, todo lo relacionado con el derecho internacional se queda siempre en una dimensión de buena voluntad o de deber-ser, sujeta en última instancia al asentimiento (y, por tanto, al arbitrio) de la individualidad soberana de los Estados; de todo lo cual concluye que «por tanto, las disputas entre Estados, en la medida en que las voluntades particulares no lleguen a ningún acuerdo, sólo pueden decidirse por la guerra» (§ 334). Y añade:

Por cuanto que los Estados en su relación de mutua independencia se enfrentan unos a otros como voluntades particulares, e incluso la validez de los tratados descansa sobre ello, y por cuanto que la voluntad particular del todo que es cada Estado, en lo que concierne a su contenido, no consiste en otra cosa que en lo que él considera su bienestar o felicidad o bien común, entonces este bienestar o felicidad o bien común se convierten en ley suprema en la relación con los otros, tanto más cuanto que la idea del Estado consiste precisamente en esto, a saber, en que en ella se elimina la oposición entre el derecho como libertad abstracta y el contenido que lo llena, es decir, el bien, el bienestar o felicidad [...]. Ahora bien, ese bien o bienestar o felicidad sustancial del Estado es su bienestar como tal Estado determinado, con sus determinados intereses y características, con sus peculiares circunstancias externas, y con su peculiar situación en lo que se refiere a tratados; la gobernación de un Estado consiste en un saber-hacer relacionado con tal particularidad, y no en la sabiduría de la Providencia universal; por tanto, el fin en la relación con otros Estados y el punto de referencia y el principio de la justicia de las guerras y tratados no puede ser una idea general (de tipo filantrópico), sino ese bien, bienestar o felicidad real, al verse humillado o simplemente amenazado en esa su determinada y concreta particularidad (§ 337).

Cuando en situaciones decisivas, problemas o tensiones internas que podrían tener una salida y solución obvias hacia el exterior, ven impedida esa solución por intereses de otros Estados y, por tanto, el particular bien o cohesión del Estado se ve «amenazado o humillado en esa su particularidad», «el deber llama a todos los ciudadanos a su defensa» y entonces, por el lado que fuere y en la dirección que fuere, «el todo, así movilizado y convertido en poder militar, desgarrado de sí mismo en su propia vida interior hacia afuera, acaba convirtiendo la

guerra de defensa en guerra de conquista» (§ 326), es decir, en expansión imperialista.

Avergonzada se debió sentir la sabiduría de la Providencia de la que habla Hegel de los resultados de esta lógica de los Estados nacionales regida por ella, porque después de 1945 esa lógica experimenta cambios sustanciales; ello ocurre cuando precisamente el tipo de organización política que representa el Estado nacional moderno se universaliza definitivamente. En el presente libro Habermas describe así esa modificada lógica y las consecuencias de ella:

La historia del imperialismo desde 1871 (fundación del *Reich* de Bismarck) y sobre todo el nacionalismo integral del siglo xx confirman que la idea de nación desarrolló su fuerza movilizadora casi siempre en esa su versión particularista y agresiva. Sólo tras la cesura de 1945 quedó agotada esa fuente de energía. Sólo cuando a las potencias europeas, bajo el paraguas nuclear de las superpotencias, les quedó vedada una política exterior propia, no sólo en la teoría [la de Habermas es un buen ejemplo], sino también en amplias capas de la población la autocomprensión del Estado democrático de Derecho se disoció de los patrones de autoafirmación nacional y de una política de poder atendida a criterios geopolíticos. Los conflictos sociales en el interior pudieron ahora ser abordados por primera vez bajo el primado de la política interior. Esta autocomprensión de la comunidad política puede que se impusiese con más fuerza en Alemania que en otros Estados por estar Alemania privada de los derechos básicos que comporta la soberanía. Pero en todos esos países la pacificación del conflicto de clases en términos de Estado social produjo una nueva situación. En el curso del período de posguerra se introdujeron y desarrollaron sistemas de seguridad social y de pensiones, se implantaron reformas en la familia, en la escuela, en el derecho penal, en la protección de datos, se pusieron en marcha políticas feministas de equiparación entre el hombre y la mujer. El *status* del individuo en cuanto portador de derechos, aunque fuera de forma todavía bien incompleta, experimentó una ampliación en su sustancia jurídica. Y todo ello —y eso es lo que aquí especialmente me importa— creó una nueva sensibilidad entre los propios miembros de la sociedad, que se volvieron conscientes de la prioridad del tema de la realización de los derechos fundamentales, de la prioridad de la nación real de los ciudadanos, sobre la imaginaria nación de los miembros de una comunidad histórica y étnica.

Pues bien, el presente libro de Habermas puede leerse como un enfático subrayado de ese logro histórico y experiencia europea de posguerra. El papel de ciudadano quedó desligado de los patrones de autoafirmación nacional, recobrando el carácter abstracto que respecto a particularidades históricas y culturales tuvo la soberanía en los orígenes, a la vez que quedó desligado de la abstracta voluntad de

autoimposición en que en los orígenes consistió la soberanía. Precisamente en un marco así pudo empezar a hacerse valer la «particularidad», es decir, pudieron empezar a hacerse valer dentro de la misma «nación de ciudadanos» las diferencias de origen, lengua y cultura, y empezó a ceder la voluntad de imposición de la cultura hegemónica, de suerte que dentro de la propia comunidad ciudadana de uno, uno está en casa y a la vez uno puede ser también un extraño («el otro del otro»). Un futuro racional habría de pasar por la atenuencia a esta perspectiva, es decir, por el anclaje del contenido de las instituciones del Estado democrático de derecho y de su núcleo universalista (el implicado por sus abstracciones originales) en un marco supranacional y, por tanto, en marcos supranacionales concertados y por la transferencia de la facultad de intervención militar a la ONU, cosa que en algunos asuntos ya ocurre. Sólo así cabría empezar a hacer frente (sin hacer dejación del contenido normativo del Estado democrático de derecho, sino anclándolo en otro medio) a los problemas con que el futuro, más que a inquietar, nos empieza a agredir: el ya difícilmente absorbible y masivo desempleo estructural, la necesaria remodelación del Estado social, el problema del control general del movimiento de la economía globalizada, el problema de las olas migratorias provocadas por la desarticulación del viejo Tercer Mundo y los problemas implicados por la necesaria domesticación ecológica del sistema económico globalizado, no siendo el menor el de las inmensas transferencias de riqueza del tipo de la actual a que quizá daría lugar en un mundo democráticamente pacificado la competencia económica ejercida por otras zonas, al no ser ecológicamente generalizable buena parte del tipo de riqueza occidental actual.

Naturalmente cabe pensar en otras dos alternativas. Cabe saludar la drástica relativización del poder militar, administrativo y democrático por el poder del dinero. Los sistemas políticos serían ya incapaces de dar cobro a un sistema económico globalizado, del que, sin embargo, dependen, lo que significaría que el orden internacional quedaría articulado en términos de derecho privado y no de derecho público. El orden pacífico de la empresa transnacional, de la eficacia, del entendimiento, del contrato privado, del microajuste y el macroajuste y, si se quiere, también de lo banal, habrían dejado afortunadamente tras de sí un orden de lo político y de lo heroico en el que se incubaron importantes catástrofes. Ésta es la versión «neoliberal» de lo que más arriba hemos llamado «la promesa liberal». Pero si ello no fuera posible así, si ese mundo globalizado hubiera de articularse al cabo políticamente y mientras tanto las instituciones del Estado democrático de derecho hubiesen quedado desacreditadas, se perfilarían dos

salidas. Primera: por parte de los Estados no poderosos, una huida al pasado, buscando sentido, sentimiento de sí y protección en torno a viejas tumbas, a la vieja patria y a viejos dioses. La escena resulta ya conocida. Segunda: por parte de los Estados poderosos, es decir, por parte de los capaces de articular (en el sentido del «misterio del patriotismo» de Hegel y sobre el trasfondo del sentimiento de pertenencia a una gran «particularidad histórica») inmensos intereses económicos, como sería el caso de la «gran potencia Alemania en el centro de Europa, mirando al Este, y de nuevo sin miedo al poder», o como sería también el caso de una Europa «alemana», o de la «fortaleza Europa», la salida quizá consistiese en emplear (tanto hacia dentro como hacia fuera) el inmenso poder económico y político así articulado como medio de autoafirmación conforme al modelo de la vieja lógica de los Estados nacionales. Esto último supondría ciertamente tirar por la borda los resultados, la experiencia y el sentido de la experiencia de la historia europea de posguerra. Para Habermas, pretender hacer frente en tales términos a los problemas del futuro sería tratar de expulsar al diablo invocando, no ya a Belcebú, sino a todos los demonios.

MANUEL JIMÉNEZ REDONDO
Universidad de Valencia