



*Revista de Fomento Social*, 58 (2003), 435-468

# Una alternativa desde Habermas: Estado solidario frente a Estado mínimo

---

**José Antonio PÉREZ TAPIAS<sup>1</sup>**

---

*(PALABRAS CLAVE: HABERMAS, ESTADO SOLIDARIO, LIBERALISMO POLÍTICO.*

*KEY WORDS: HABERMAS, SOLIDARY STATE, POLITICAL LIBERALISM)*

## **1. Habermas en la tradición socialista**

Al abordar el pensamiento político de Habermas es obligado contar con su autoinserción constante en la tradición socialista (HABERMAS 1988a, 44 ss; 1997a, 145 ss<sup>2</sup>). Es una autoubicación política, al tiempo que filosófica, pues

---

<sup>1</sup> Profesor titular de Filosofía en la Universidad de Granada. Es autor de *Filosofía y crítica de la cultura: reflexión crítico-hermenéutica sobre la filosofía y la realidad cultural del hombre* (1995), *Claves humanistas para una educación democrática* (1996) e *Internautas y naufragos: la búsqueda del sentido en la cultura digital* (2003).

<sup>2</sup> Siempre que se citen obras de J. Habermas en el texto aparece sólo la referencia al año de la edición en español utilizada; tanto en esos casos, como en las demás referencias se remite a la bibliografía al final del artículo.

son vertientes indisolublemente unidas, aunque diferenciables, en un autor que expresamente se ha hecho cargo, en las distintas fases de su obra, del desarrollo y crisis contemporánea del pensamiento socialista (SOTELO 1997) y que explícitamente se ha propuesto en determinados momentos contribuir directamente a la necesaria *revisión de la izquierda* (1991a).

Ya en su juventud desempeñó Habermas un papel muy activo en la *Asociación de Estudiantes Socialistas*, que entonces no le ahorró enfrentamientos, a veces muy fuertes, con otros miembros de la misma. Desde el inicio, la posición de Habermas, sin identificarse exactamente con la oficial de la socialdemocracia alemana, era a su vez absolutamente crítica con el comunismo leninista. En esto se situó en la misma longitud de onda que aquella «primera generación» de la *Escuela de Frankfurt*, de la que ha sido su heredero más representativo con el correr de los años. En estos últimos de lo que hasta ahora ha sido su trayectoria, Habermas sigue manifestándose distante respecto de los sectores de la socialdemocracia que permanecen apegados a enfoques superados, a políticas sin perspectivas de futuro, porque han perdido anclaje en la realidad histórica en que nos movemos. A la vez sostiene sin empacho que la izquierda socialista occidental, a la que él se siente vinculado, no tiene por qué verse arrastrada por la catástrofe y tragedia del «socialismo burocrático» de los regímenes comunistas. No obstante, es ineludible reconocer que los cascotes del muro de Berlín también alcanzan a lo que se puede entender como «socialismo democrático».

La posición socialista de Habermas se ha perfilado entre dos puntos, inaceptables para él: por un lado, el voluntarismo (pseudo)revolucionario, que choca contra las constricciones de la realidad y que, desde una ingenuidad «culpable» puede generar el caos en sociedades complejas. Por otro lado, el conformismo de unas prácticas políticas limitadas a la gestión burocratizada de los logros del Estado social, inconsciente de las contradicciones y límites que cada vez más se vuelven contra esos mismos logros. Es necesario entonces repensar *radicalmente* lo que se entiende como *proyecto socialista*, para lo cual es condición indispensable afrontar los hechos sin edulcoraciones ideológicas y desprenderse de cualquier presunta ortodoxia. Hay que destacar que Habermas, siendo uno de los pensadores contemporáneos que más ha contribuido a que actualmente siga siendo posible una recepción fructífera de la herencia *marxiana*, nunca ha sido marxista. Sin tener que retractarse de profesiones de fe que hoy resultarían insostenibles, Habermas, aun con los cambios registrados en la evolución de su imponente obra,

ha mantenido vivo y, en trance de reactualización, el legado de Marx, desde *Teoría y praxis* (1987), *Conocimiento e interés* (1982) y *La reconstrucción del materialismo histórico* (1981) hasta su *Teoría de la acción comunicativa* (1987). Habermas ha conectado los motivos *marxianos*, recuperados en gran parte con gafas hegelianas, con el vector ético que procede de Kant y los materiales de clásicos de la teoría social como Durkheim, Weber o el mismo Parsons, más la reubicación de la reflexión filosófica bajo el paradigma del lenguaje instaurado con el impulso de la hermenéutica y los autores analíticos protagonistas de los sucesivos «giros lingüísticos» (Austin, Wittgenstein, Searle...). Así ha conseguido hilvanar un discurso de largo alcance cuyo centro de gravedad acaba siendo la *acción comunicativa* y su eje la concepción dialógica de una *razón situada*, cuya autonomía se hace acompañar por la consciencia de los propios límites (1990, 180 ss).

La «necesidad de revisión de la izquierda» tras la que Habermas pone a funcionar su obra filosófica se halla, además, enclavada como propuesta en los debates que atraviesan la *postmodernidad*. Consciente de la crisis de la modernidad, Habermas se sitúa en el lado contrario de los «postmodernistas» desde el momento en que piensa que la modernidad, con todas sus insuficiencias, a veces hasta trágicos desvaríos, es un «proyecto inacabado» (1988a, 265-281). Continuar su empeño emancipador en las coordenadas actuales de nuestro mundo, fácticamente unificado como nunca antes estuvo, pero también con escisiones más profundas que las albergadas en cualesquiera otros momentos históricos, forma parte de la tarea de Habermas. Él mismo se la ha planteado desde el principio en función de una *ética universalista* de carácter dialógico (1985, 57-34), asentada en una teoría de la racionalidad que ha desarrollado de la mano de una teoría de la sociedad que a su vez hunde sus raíces en el lenguaje. Esta perspectiva universalista, por otra parte, es proyectada hacia ese espacio de mediación política que resulta pensado desde su concepción de la democracia como «democracia procedimentalista» (1998, 363-406).

Con todo su bagaje teórico, y sin que sus pretensiones se reduzcan ni mucho menos a ello, lo cierto es que Habermas puede seguirse viendo como un *pensador de la tradición socialista*, para el cual el socialismo hay que replantearlo en los nuevos términos de una «radicalización de la democracia». Por ahí es patente su antagonismo respecto de los planteamientos y prácticas de lo que conocemos como «neoliberalismo».

## 2. Desde la herencia liberal, contra el neoliberalismo

Si es clara la contraposición entre el pensamiento de Habermas y el pensamiento neoliberal, no sucede lo mismo si hablamos del «liberalismo» atribuyéndole al término un significado político más estricto. Eso es así, en parte, porque el término «liberalismo» es tan amplio y ha acabado siendo tan difuso que, en cierto modo, en tanto que explicitamos nuestra lealtad hacia la *democracia constitucional*, todos somos liberales. La incidencia del liberalismo en nuestra cultura ha alcanzado tal profundidad que su marca es muy honda y se puede asumir que todos la compartimos de alguna manera. Habermas, por su parte, no sólo hace explícita esa asunción, sino que da cuenta de sus razones en tanto que su ética discursiva justamente viene a ofrecer una «fundamentación moral» –tomando la palabra «fundamentación» en el sentido mitigado que sería aceptable para este autor– de la misma democracia, esa democracia que se configura en Estado de Derecho cuya legalidad conlleva un núcleo «constituyente» de legitimidad moral (1991b, 131 ss.).

El que la «democracia liberal» como forma política legitimada haya ganado el notable consenso que, en teoría, la acompaña, es, pues, uno de los motivos de que el liberalismo impregne en gran medida nuestra cultura política como uno de sus ingredientes básicos. También podría decirse, en tanto el Estado social significa ciertos logros irrenunciables que hoy no puede cuestionar, al menos abiertamente, ningún gobierno conservador, que en cierto modo todos somos socialistas o, más matizadamente, socialdemócratas. Las dos tradiciones que en la desembocadura de la modernidad tejieron el pensamiento político de nuestro pasado más inmediato se han entrecruzado de manera fructífera. Recordemos, por citar algunos casos, que ya Stuart Mill mantuvo un significativo acercamiento a planteamientos socialistas, o que Bernstein no dejó de ver el socialismo en conexión con ideales del liberalismo, para darles concreción eficaz (BERNSTEIN 1990, 17 ss.) –lo que Indalecio Prieto tradujo en su conocida declaración de que era socialista a fuer de liberal.

Hay que aclarar que bajo la fórmula «todos somos liberales» lo que se halla es la idea de que somos herederos del liberalismo clásico, del que, a pesar de sus límites, es innegable su carácter emancipador, su fuerza civilizatoria o, si se quiere, su empuje *humanizante*. El problema viene después de él, cuando el liberalismo clásico comienza a disgregarse en múltiples versiones, con la dificultad añadida de que son muchos los dispares herederos que mantienen

el rótulo identificativo para sí, algunos tan maximalistas llevan el principio de libre competencia hasta la total «desnacionalización del dinero» (HAYEK 1986). Parece que nadie quiere dejar de ser liberal, ni de presentarse como tal, lo cual es lógico dada la herencia compartida que acabamos de subrayar. Esa permanencia de una denominación que cada vez es más laxa resulta especialmente notable en el ámbito anglosajón, sobre todo en EE.UU. y Canadá, donde no hay grupos políticos relevantes que se identifiquen como socialistas o socialdemócratas. Bajo la etiqueta de «liberal» circulan muchos planteamientos que en Europa lo harían con comodidad bajo la de «socialdemócrata», aunque no deja de haber elementos cosmovisionales o presupuestos filosóficos que, a pesar de todo, explican la adscripción liberal. De éstos destacan sobre todo una idea muy individualista de la realidad humana o, si se prefiere, una marcada inclinación hacia concepciones atomísticas de lo social.

Sobre ese trasfondo, sin embargo, las diferencias son fuertes entre los defensores del neoliberalismo, que se presentan como continuadores políticos del liberalismo clásico, y otros que sostienen un matizado liberalismo ético, como Dworkin (*Ética privada e igualitarismo político*, 1990), o un liberalismo político de carácter contractual con apoyatura en una ética deontológica, como Rawls (*Sobre las libertades*, 1982, y *El liberalismo político*, 1996), o un liberalismo escorado hacia las propuestas comunitaristas, como Taylor (*El multiculturalismo y la política del reconocimiento*, 1992), Walzer (*Moralidad en el ámbito local e internacional*, 1994) o Kymlicka (*Ciudadanía multicultural*, 1995). Precisamente Habermas, frente a esta última versión, y más aún frente a los comunitaristas más cerrados al estilo de MacIntyre (*Tras la virtud*, 1984), aparece como liberal, por su defensa de una democracia procedimentalista. Para Habermas ésta se justifica desde las pretensiones de validez de una ética universalista cuya categoría básica es la de justicia y a la que corresponde una visión de los derechos humanos como salvaguarda de exigencias incondicionales de respeto a la dignidad de todos y cada uno de los hombres concretos, donde el énfasis recae en la prioridad de los derechos individuales.

El Habermas *liberal*, en ese sentido, es el que presenta desde su filosofía, y no sólo desde sus planteamientos explícitamente políticos, una fuerte oposición al neoliberalismo, en el que detecta un conservadurismo marcadamente regresivo, desde el terreno social hasta el ámbito cultural, asentado en un economicismo absorbente que entraña, entre otras cosas, una reducción de la política a mera gestión administrativa con criterios tecnocráticos de

eficiencia económica, y del ámbito político a las exiguas dimensiones de aquel «Estado mínimo» teorizado por Nozick (*Anarquía, Estado y utopía*, 1974).

El neoliberalismo que resulta inaceptable desde la perspectiva de Habermas, queda ya lejos del liberalismo político más clásico. Éste se erigió en un ideario cuya consistencia, además de en los mencionados supuestos antropológico-filosóficos, se apoyaba en dos patas: un enfoque utilitarista de los criterios normativos con que había de justificarse la acción política –entendida ésta como *gobierno* en el contexto democrático de un Estado de Derecho en el que el objetivo fundamental era hacer cumplir la ley para asegurar el respecto a los derechos civiles de los individuos, en un principio además gravitantes sobre el derecho de propiedad– y una teoría económica en la que el mercado aparecía como la institución central para un libre cambio no sólo regido por las leyes de la oferta y la demanda, sino supuestamente autorregulado en función de la máxima utilidad para todos (OVEJERO 1997). Esta teoría económica lo tematizaba bajo la metáfora de la «mano invisible», secularización económico-liberal de la Providencia en una época en la que también otras se hacían presentes en el panorama filosófico: el «diseño de la naturaleza» en Kant o la «astucia de la razón» en Hegel, por citar algunos casos descollantes.

El utilitarismo consecuencialista en el que se apoyaba el liberalismo fue quebrándose poco a poco hasta mostrar sus insuficiencias, no por el lado consecuencialista, sino por la vaguedad de la noción de *utilidad*, a la cual se sumaba la ambigüedad que conllevaba usarla simultáneamente para hablar de la utilidad o, vale traducir, bienestar de los individuos, y de la utilidad colectiva cuyo referente era la sociedad en su conjunto. La sintonización entre las dos se remitía igualmente al mercado, que el mismo utilitarismo trataba de justificar en términos ético-políticos, campo de operación de la «mano invisible» para homogeneizar lo socialmente útil a partir de las heteróclitas utilidades de los individuos. El círculo vicioso que encierra este planteamiento se bloquea desde el momento en que la facticidad del mercado hace ver de manera palmaria que, lejos del funcionamiento idealizado que la metáfora de la mano supone, sus condiciones de asimetría entorpecen o hacen imposible la traducción de la suma de utilidades individuales en utilidad colectiva.

La alternativa que entonces se presenta es darwinismo social o intervencionismo estatal. El darwinismo social irrestricto en términos políticos

retrotrae a una dinámica hobbesiana que no interesa ni siquiera a la burguesía propietaria y luego industrial; el intervencionismo del Estado es para velar por el correcto funcionamiento del mercado, lo más cerca posible del óptimo, lo que conlleva políticas sociales encaminadas a mitigar la conflictividad social de unos procesos económicos cuyos costos humanos en términos de *explotación* –en palabras más neutras: de búsqueda del mayor rendimiento posible de la fuerza de trabajo para aumento de la productividad y del consiguiente margen de beneficios– es necesario reducir al nivel de lo social e individualmente soportable. Bajo la presión del movimiento socialista en general, esa fue la solución teorizada por Keynes para, desde un punto de partida liberal, inducir, por razones económicas que se añaden a las éticas y políticas que otros ponen en juego, el pacto que da paso al *Estado social*, tras la constatación de que había llegado «el final del *laissez faire*» (KEYNES, 1986).

Si, como es sabido, la propuesta *keynesiana* se desarrolla en los años dorados de la socialdemocracia en los países industrializados de Occidente, coincidentes con el ciclo expansivo de la recuperación económica que sigue a la segunda Guerra mundial, su marco de actuación cambia sensiblemente desde comienzos de la década de los setenta, con la crisis del petróleo y, más en el fondo, con lo que algunos interpretan como crisis de sobreproducción al desbordar los límites de lo que la demanda interna y externa de las economías nacionales puede absorber. Los costes energéticos, con los cambios tecnológicos, alejan del punto de equilibrio que supone el *pleno empleo*. Se trata tanto de un equilibrio económico para, mediante el consumo mayoritario de bienes y servicios, incentivar la actividad económica, como de ese equilibrio social del que el Estado se convirtió en garante en tanto redistribuidor a partir de políticas fiscales progresivas y mediador de las contribuciones para el mantenimiento de las prestaciones sociales. Si a ello se suma la globalización de una economía que, de la mano de las grandes corporaciones transnacionales, rebasa las fronteras de los Estados para funcionar a escala planetaria como mercado mundial, tenemos los ingredientes definitivos para que las soluciones *keynesianas* se muestren impracticables. Es el momento entonces de la emergencia del neoliberalismo (MONTES 1996, 65 ss), cuya eclosión se ve reforzada hacia lo que se ha dado en llamar «pensamiento único» (ESTEFANÍA 1998, 23–47). Tras la crisis definitiva de los regímenes comunistas de la órbita soviética ha quedado mostrado a las claras el fracaso de lo que había querido ser alternativa al capitalismo, sin pasar de ser ese «socialismo burocrático», sostenido con el andamiaje de sistemas totalitarios para los que el marxismo funcionó como ideología

legitimadora de sus abusos y de su barbarie, una paradoja no exenta de tragedia que guardó la historia para la *teoría crítica* de Marx.

Ni Marx, al menos el presentado como tal, ni Keynes: así podría formularse el punto de arranque que tienen en común el neoliberalismo y un plantemiento como el que ofrece Habermas (JIMÉNEZ REDONDO 1997, 20 ss.). A partir de él, las trayectorias son divergentes. Los defensores del neoliberalismo, que *ideológicamente* sostienen una concepción individualista a ultranza de la realidad humana y vuelven al atomismo social, incluso para retroceder a metafísicas insostenibles en torno a la naturaleza humana o a apelaciones cuasimitificantes a un originario «estado de naturaleza» donde encontraríamos derechos primordiales, acaban cayendo en la propia trampa de su encubrimiento cuando la consideración magnificante del mercado deja en segundo plano todo lo demás. «Mercado, mercado y más mercado», en un mundo donde todo se compra y se vende, es la entraña de la teoría y la práctica neoliberales. No hace falta decir que se rescata, no ya la metáfora, sino el mito de la «mano invisible» para justificar la apología economicista del mercado de un liberalismo que no cuenta con fuerza emancipadora alguna y cuya sensibilidad moral se agota en velar por los derechos de unos individuos reducidos a la privacidad de su condición de clientes, o de vendedores, en un capitalismo de consumo en el que justamente las estrategias económicas pasan por la multiplicación exponencial de las ofertas.

La defensa irrestricta del mercado se convierte en el núcleo del pensamiento neoliberal. Por diferencias que albergue en su seno, todas ellas convergen en ese punto. A ello se suma que dicha convergencia no necesita ampararse bajo otros parámetros, éticos o políticos, que en cada caso quedan en una posición secundaria, en el terreno de lo opinable por cada cual sin que incida en el punto de confluencia. Así se explica la transigencia del neoliberalismo con situaciones de dictaduras y de violación de los derechos humanos. Eso puede parecer muy negativo a algunos neoliberales desde su sensibilidad moral, pero no obsta para que queden aparcadas esas meras opiniones a la hora de enjuiciar los regímenes y las políticas. Ocurre en el fondo que lo económico se ha erigido en instancia única de referencia; que la economía, por tanto, se hace valer *economicistamente* frente a la política o a las exigencias éticas (FRIEDMAN y FRIEDMAN 1983, 25 ss, y 10).

La primacía incuestionable de lo económico, que hace una afirmación irrestricta del mercado como ámbito que ha de preservarse de toda interferencia en el libre cambio, no se ve alterada por otras declaraciones o

demandas que pudieran colisionar con ellas dentro del mismo discurso neoliberal, lo que da a entender el carácter *ideológico* que malamente se oculta tras la retórica de dicho discurso. Así, si se apela cuando convenga a los derechos de los individuos para salvar el acceso sin trabas a los mercados, es más para eliminar éstas últimas que para preservar aquéllos; si fuera ésta la intención, entonces no se tolerarían todas las asimetrías socioeconómicas que hacen que la posición en el mercado de unos individuos y otros sea tan diferente: unos pueden imponer su voluntad para defender sus intereses, otros, tienen que sacrificar sus intereses, sometiendo su voluntad. El neoliberalismo pasa por alto la desigualdad social porque le estorba en cualquier aspecto que la considere, ya que opera del lado de los individuos, grupos y clases –¡todavía las hay!– que en las relaciones económicas están del lado dominante. Si se trascienden los estrechos límites de los Estados nacionales, no hace falta decir que en el ámbito mundial la situación es más grave por cuanto la desigualdad implica una marginación –¡recordemos: peor que la explotación!– que afecta a millones de personas y hasta a países enteros: es la otra cara de un proceso de globalización que, cuando se lo encumbra acriticamente, opera más como ídolo que como promesa (GARCÍA ROCA 1997).

Los neoliberales no tienen inconveniente en incurrir en contradicciones, si ello redunda en la defensa del mercado, que acaba siendo el mercado de algunos, no de todos, en el que los beneficios revierten unilateralmente; se trata de una incoherencia con los propios principios que justifica que algunos hablen de la «revolución antiliberal» que lleva a cabo el neoliberalismo (DE SEBASTIÁN 1998). Al final, la defensa del mercado es defensa de la tasa de beneficios que hay que sacar adelante para provecho de quienes los disfrutan. De nuevo aflora la función *ideológica* del doctrinarismo neoliberal, pues a la postre lo que interesa son esos beneficios y no el libre juego oferta-demanda que en ninguna parte existe puro y sin trabas. El rechazo del Estado se enfatiza porque se ve en él la mayor obstrucción al mercado, pero cuando hace falta se recurre al Estado, y no sólo como gendarme para el mantenimiento del orden social que la actividad económica necesita. Los requerimientos de flexibilidad se dejan para el mercado de trabajo, el no intervencionismo se hace fuerte en las críticas a la fiscalidad, pero el recurso al Estado no se hace esperar cuando se trata de políticas monetarias y, menos aún, cuando hay que afrontar fuertes crisis financieras, tan corrientes en una economía especulativa que ha construido esa imponente «burbuja financiera» que retrae recursos de la economía productiva.

Al hilo de la apoteosis del mercado que, más allá de su carácter de

institución necesaria para el intercambio de bienes y servicios y para el reajuste dinámico de recursos, lo hipostasía como esfera intocable –sacralizada en su profanidad, es decir absolutizada como ídolo (ASSMANN 1997)–, encontramos la igualmente interesada exaltación de lo privado. Esta se consume económicamente en el ímpetu con que se proponen y acometen las privatizaciones de empresas y servicios públicos, siempre que se hayan perfilado como rentables y hayan sido previamente saneadas con dinero público; y eso sin contar los costes en infraestructuras y los incuantificados costes ecológicos, que quedan desviados a las cuentas del erario público. No hace falta exaltar lo público, ni menos andar a la búsqueda de inexistentes virtudes de lo estatalizado, para ver el engaño que encierran esas privatizaciones que suponen posicionamientos privilegiados en el mercado, mercantilización de cada vez más ámbitos de la vida social y refuerzo de pautas discriminatorias que aumentan la desigualdad, sobre todo cuando recaen sobre servicios básicos del Estado social, como la educación y la sanidad, o incluso sobre servicios indispensables del Estado, como todo lo relativo a la seguridad. La ola de privatizaciones está llegando a ese núcleo duro del mismo Estado liberal que es el monopolio de la violencia legítima, con las consecuencias de indefensión para todos aquellos que no pueden costearse una seguridad privada –basta asomarse a los barrios periféricos de las grandes ciudades, a sus bolsas de marginalidad, para constatar lo lejos que queda de ellos el Estado de Derecho.

Toda esa dinámica, tan sucintamente apuntada, que el neoliberalismo impulsa es la que critica Habermas. Su liberalismo ético-político le sitúa en oposición al neoliberalismo. Éste es percibido como el modo de pensar de los sectores más potentes de la derecha económica, social y política, siendo un modo que se rige por una incuestionada racionalidad instrumental, estratégica o teleológica que ha sido unidimensionalmente acentuada. Esta racionalidad es la que alienta la tecnocracia, aliada con el consumismo en las sociedades occidentales, hasta bloquear las posibilidades de un desarrollo económico y una convivencia política de signo humanizante a estas alturas de nuestra historia. Lo que hace el neoliberalismo es reforzar la distorsión que desde la *organización sistémica* de la sociedad se produce sobre el *mundo de la vida* en que todos nos movemos, «colonizándolo» –reformulación de la vieja temática de la alienación–, al someter los plexos de significados y la red de relaciones que constituye la trama comunicativa de nuestra existencia a los imperativos del sistema (1987b, 469 ss.).

Si el sistema social se configura en base a dos subsistemas fundamentales, los constituidos en las esferas autónomas, cada una con su lógica independiente, de la economía y la política, la primera asentada sobre el medio que constituye el dinero, y la segunda gravitando sobre el poder, lo que de agravante implica el neoliberalismo es que el mismo equilibrio entre esas dos esferas se decanta a favor de la primera. Es lo que supone la exaltación ilimitada del mercado, en detrimento del Estado; esto es, la primacía concedida a la economía –entendida y practicada de modo tecnocrático– frente a la política. Supeditada ésta a aquélla y reducidas las competencias del Estado a las mínimas económicamente necesarias, los elementos están dados para el reforzamiento de un *capitalismo antipolítico*, que para afirmarse no necesita de la cobertura ideológica de principios normativos: basta que muestre su eficiencia económica. Cuando ello se lleva a la práctica sin el trasfondo de tradiciones democráticas asentadas, sin los contrapesos de prestaciones sociales consolidadas o sin los frenos de una sociedad civil capaz de organizarse eficazmente en defensa de los derechos de sus miembros, y también de los que no lo son, entonces es cuando vemos instaurarse un capitalismo salvaje de tonos despiadados.

El capitalismo neoliberal es una solución regresiva –esto es, no es solución– a las crisis que se presentan en la postmodernidad occidental, hoy acentuadas y expandidas en época de globalización, y no aporta salidas positivas ni para lo urgente, la supervivencia amenazada, ni para lo importante, la defensa incondicional de la dignidad quebrantada. Su única «virtud» es la de constituir pendularmente el polo opuesto a la absorción de lo económico por lo político en lo que fue la desmesura administrativista–burocrática de la *estatalización* de los regímenes comunistas. En éstos, la colonización del mundo de la vida, su anulación de las posibilidades de sentido que nacen desde él, llegó al extremo de la barbarie represora de sus sistemas totalitarios. No es cuestión de contabilizar sus incuantificables excesos deshumanizantes, poniéndolos al lado de los que puede producir un neoliberalismo a ultranza, con el corazón endurecido hasta el punto de no poder oír ni el grito de las víctimas ni el silencio de los débiles. A estos, los *debilitados*, el discurso neoliberal no tiene empacho en englobarlos bajo el despectivo término de «parásitos» (HAYEK 1990, 226-228)–, cuyas vidas acaban trituradas por las ruedas ciegas del mercado o machacadas por las engréidas políticas que servilmente las impulsan.

### 3. Replanteamiento del socialismo como «radicalización de la democracia»

Habermas ha tratado de reformular lo que se puede entender como proyecto socialista, de forma que sea consistente y creíble como alternativa al neoliberalismo, y lo ha hecho en la dirección de la comprensión del socialismo como *radicalización de la democracia* (1991a, 251 ss, y 1997a, 145 ss; CORTINA 1993). Tal pretensión retoma un hilo que se remonta muy atrás en la misma tradición socialista y, por otra parte, carga de nuevos significados, pertinentes y referidos a programas viables, lo que hoy podemos entender como *socialismo*. No tiene sentido que éste, en nuestras sociedades complejas, se vincule a impracticables propuestas revolucionarias, más indicativas de una pose estetizante que de una conciencia política madura. La propuesta tampoco se puede concentrar en una política de nacionalizaciones como forma de socializar la propiedad de los medios de producción; éste es un camino agotado que no conduce a ninguna parte, salvo al aumento de la burocracia administrativa. Ni siquiera vale el que se proponga, para identificar un proyecto socialista, una gestión pública más eficaz o con ciertos criterios redistributivos de índole social; eso hasta lo puede hacer la derecha conservadora, a poco que se contenga en sus ansias privatizadoras y mantenga a raya el doctrinarismo neoliberal para atender demandas provenientes de ese electorado del que en democracia se depende, aunque sea al precio de originar, como a algunos les pesa, «trastornos económicos».

Al entender el «socialismo factible» (NOVE 1987) como *radicalización de la democracia* se está pensando que en la democracia, en su realidad y en sus ideales, encontramos los objetivos de emancipación que activó desde sus comienzos el movimiento socialista. Se trata de superar las estrechas concepciones instrumentalistas de la democracia, muy presentes, por cierto, en la órbita neoliberal, con frecuencia emparentadas con nociones elitistas de la misma, para reafirmar la democracia como sistema político que encierra un valor en sí mismo, que no es sino un valor ético.

Ciertamente hoy existe un acuerdo en torno a la *democracia constitucional*, el sistema de funcionamiento y legitimación del poder en un Estado de Derecho caracterizado por la soberanía popular y su representación parlamentaria, por la división de poderes (ejecutivo, legislativo y judicial) y por la participación ciudadana en la elección y control de quienes hayan de ejercerlos. Hay que añadir que, en cuanto sistema de funcionamiento del poder político organizado, mediante el cual una sociedad articula su convivencia, la democracia se caracteriza por operar conforme a la regla de la

mayoría. Este procedimiento, básico e indispensable tiene su contrapartida en el respeto que en democracia se debe a la minoría y constituye la característica que más destaca de ella, aunque no sea la más *fundamental*. Esto último hay que buscarlo en el respeto a la dignidad de cada individuo, que lleva aparejado el mutuo reconocimiento de todos como sujetos capaces de participación política, es decir, de todos como interlocutores válidos desde la compartida condición de ciudadanos. Éste es el *núcleo moral* de la democracia, como viene a subrayar la teoría habermasiana de la democracia a partir de su ética discursiva, núcleo a partir del cual tiene pleno «sentido democrático» la regla de la mayoría como procedimiento crucial para tomar decisiones, zanjar discusiones –en nuestra realidad fáctica no pueden ser interminables, en tanto la acción no puede quedar indefinidamente en suspenso– y dirimir conflictos en el ámbito político (PÉREZ TAPIAS 1996a, 81 ss).

El objetivo de una praxis política de signo emancipador es articular condiciones de *vida digna*, conforme a criterios de justicia susceptibles de ser compartidos por todos, en los que se vierten las exigencias de universalizabilidad para discriminar entre los intereses que concurren en la realidad social y legitimar aquéllos que son prioritarios como intereses que han de ser atendidos políticamente. En esa concepción no cabe sino concluir que la democracia lleva en su seno esa tensión emancipadora en tanto que su justificación ética no puede ser sino en términos del *principio de justicia*. Siendo así, y en ello sin duda la tradición liberal tiene su parte, lo que queda es entender el socialismo como propuesta de praxis colectiva, que sea ética y políticamente consecuente, en la acción por tanto, con esa idea de democracia que emerge de lo que es su realidad histórica, con su dimensión de idealidad, es decir, con sus correspondientes energías utópicas. Esta perspectiva, que podemos encontrar en la obra de Habermas, es claramente una comprensión marcadamente ética y no economicista del socialismo, lo cual no impide, en absoluto, atender a las estructuras y procesos económicos –sistémicos– que condicionan constriñentemente la dinámica social y sus posibilidades emancipatorias. Es redundante, por tanto, hablar de «socialismo democrático». Aun así, es necesario para acentuar el compromiso con la democracia como *valor* de todo proyecto socialista que lo sea de manera consistente, y para señalar que el sentido del socialismo que se pretende radica en la consolidación, extensión y profundización de la democracia. La manera en que Habermas explica todo ello muestra su persistente antagonismo respecto a los enfoques neoliberales, no ya sólo en lo que toca a lo económico, sino en lo que entra de lleno en el campo de la política.

La sensibilidad actual nos ha dotado de la perspicacia suficiente para entender el socialismo en función de la democracia, lo cual no es una salida por la puerta de atrás cuando otras se han cerrado, sino ahondar en el *sentido* tanto del primero como de la segunda. El socialismo no se sostiene si no es tomando radicalmente en serio la democracia; como ésta no se justifica si no es tomando radicalmente en serio a los individuos, como ha reiterado Flores d'Arcais. Dicho respeto radical a los individuos conducirá a tratarlos sin merma alguna en el respeto que se les debe –que nos debemos recíprocamente– en tanto sujetos de derechos inviolables. Esta dinámica del reconocimiento intersubjetivo igualitario, como *via regia* para el mutuo reconocimiento de todos en la dignidad inherente a nuestra condición, la cual se sostiene sobre la razón y libertad que virtualmente todos podemos ejercer como autonomía, es la médula de la democracia, la que la propuesta de socialismo pretende reforzar logrando que, de hecho, se den en nuestra realidad social las condiciones de simetría para que ese reconocimiento y sus consecuencias sean efectivas. Este objetivo democrático radical, implicando prácticas de redistribución de la riqueza, va, sin embargo, más allá de ellas. De ahí la insistencia en una *radicalización* de la democracia que entraña su profundización según lo que es el núcleo moral de la misma.

Una democracia radicalizada, en el marco constitucional del Estado de Derecho, que legitima los procedimientos empleados en su seno, pero a su vez legitimado en último término en función de su núcleo moral, es la que puede intentar la búsqueda de un reequilibrio entre los distintos ámbitos sistémicos de la sociedad y entre éstos y el mundo de la vida en el que arraigan las raíces comunicativas de nuestras existencias individuales y, derivadamente, colectivas. Una democracia radicalizada es la que puede sostener una ciudadanía crítica, activa y solidaria, dispuesta a la participación política en los procesos a través de los cuales tiene lugar la conformación discursiva de la voluntad política. Éstos, como cauces de ejercicio de una soberanía que, hoy por hoy, es necesario entender en términos muy matizados, transcurren por las vías institucionales a través de las que explícitamente, mediante el voto, se participa políticamente como electores (y candidatos) o se llevan a cabo los procedimientos democráticos legalmente previstos, y también por esas otras vías de ejercicio de una soberanía comunicativamente «fluidificada» que son las de la configuración de la opinión pública (1991a, 282, 288; 1998, 589–618). Las instituciones democráticas y la opinión pública, tema al que Habermas (1986) ha dedicado una atención preferente desde el comienzo de su andadura, tienen que articular-

se de la forma más fructífera. Esto lo hace posible el entramado de una *sociedad civil* viva capaz de potenciar desde ella la participación de la ciudadanía en *su* Estado (1998, 439-468). Claro que eso supone potenciales de emancipación en nuestras sociedades, muchas veces desplegados en los aledaños de los partidos políticos tradicionales y a través de los nuevos movimientos sociales, que emergen para poner freno a las patologías que se acusan en el mismo mundo de la vida como consecuencia de esos distorsionantes procesos de colonización inducidos desde las esferas sistémicas, en especial la mercantilización tecnocrática de cada vez más ámbitos y actividades en el seno de nuestras sociedades.

Una ciudadanía participativa, que sale *repolitzada* del proceso a través del que deja atrás la alienación política inducida sistémicamente, en especial a través de los resortes de un consumismo compulsivo que, bajo el señuelo de la «ilusión de individualidad», encierra a los individuos en una privacidad egoísta, es la ciudadanía que puede asumir la estrategia de controlar al Estado que a su vez ha de controlar al mercado (1991a, 280-282). Éste ha de ser domesticado, si queremos evitar los estragos de injusticia de sus desbordadas fuerzas, o incluso las desagradables sorpresas de esas disfunciones que al ritmo de ciclos se presentan en sucesivas crisis. Mas esa domesticación, que sólo puede ser acometida por el Estado, el Estado democrático de Derecho para que no sea totalitaria, tiene que ser controlada y autocontenida desde dentro para evitar a su vez los excesos burocráticos de una administración pública que crece desmesurada y que desde su entramado alienta prácticas paternalistas y clientelares en la relación entre políticos y ciudadanos. Por ahí afloran las contradicciones del Estado de bienestar, puestas de relieve por Offe, en un diagnóstico compartido por Habermas, que en parte coincide con críticas formuladas desde el campo neoliberal, pero que diverge totalmente de éste en lo que afecta a las propuestas para salir de su crisis: no «Estado mínimo», sino un Estado distinto, en lo que democráticamente vaya estableciéndose como sus dimensiones necesarias.

El Estado que se ha configurado como Estado social bajo el modelo socialdemócrata de bienestar, además de entrar en crisis por las causas señaladas<sup>3</sup>, que hay que controlar, presenta otras añadidas que también inciden sobre la realidad del Estado en el marco del capitalismo tardío,

<sup>3</sup> Pueden verse al respecto los trabajos y debates coordinados por THEOTONIO, V. y PRIETO, F. (eds), *Los derechos económico-sociales y la crisis del Estado de bienestar*, 1996, Publicaciones ETEA, Córdoba.

llegando a provocar incluso un notable déficit de legitimación, puesto que decae su eficacia para abordar desde sus estructuras políticas los problemas sociales y económicos (1981, 285 ss; 1989a, 88-95). Aparte del incremento de expectativas que incentiva el mismo éxito del Estado de bienestar en su implantación, de manera que el listón de sus prestaciones –en educación, sanidad y seguridad social– tiende a elevarse, con el riesgo de crisis fiscal, y más cuando convergen envejecimiento de la población y alta tasa de paro, otro motivo más que subraya Habermas a la hora de hacer balance de los resultados de las políticas de bienestar aplicadas viene vinculado a una contradicción más básica que afecta a sus pretensiones de fondo. Si el Estado de bienestar se desarrolla para lograr y consolidar condiciones de vida más aceptables y dignas, que contribuyan a su vez a amortiguar la conflictividad social y a reforzar así la estabilidad del orden sistémico, ocurre sin embargo que sus políticas conllevan una dosis grande de intervencionismo administrativo en los modos de vida de las personas y grupos sociales que se quieren promocionar (1987b, 510-526). Lo positivo de la política social se ve entonces menoscabado por consecuencias indirectas que repercuten negativamente en la que habría de ser, igualmente, necesaria potenciación de la autonomía personal. Es la cuestión de fondo, que toca a la dinámica del reconocimiento y autorreconocimiento que incide en el logro y salvaguarda del mayor respeto a la dignidad, más allá de las cuestiones relativas a la redistribución de bienes y servicios para equilibrar realidades y oportunidades, subiendo el nivel de vida de las clases trabajadoras, en el sentido más amplio de la expresión (1997a, 160; HONNETH 1997, 132 ss).

Habermas piensa que es necesaria una propuesta de socialismo que haga frente a esas contradicciones internas que ha desarrollado el Estado de bienestar. Éste está amenazado en su futuro por lo que pueda seguirse de esas contradicciones, y no sólo por los efectivos intentos del neoliberalismo conservador de dismantelar un Estado social, que considera hiperdesarrollado y nefasto para el libre juego de los mercados. Ya no vale repetir planteamientos que maduraron hace décadas y que hoy no permiten propuestas de futuro aplicables a nuestro presente. Incluso el paradigma global desde el que se diseñaron esas propuestas, el de una «sociedad de trabajo», desplegada de la mano de la revolución industrial impulsada por el capitalismo, ha perdido su vigencia (1988a, 113-134; RIFKIN 1997). Los cambios que se ciernen sobre la realidad y las ideas en torno al trabajo socialmente organizado se pueden prever realmente profundos, lo que a su vez viene acompañado por el realzamiento de ese otro eje de nuestra existencia social que es

el de la comunicación. Desde el paradigma de la «sociedad de la comunicación», en cuyo seno el trabajo necesario ocupa un lugar distinto, es desde donde hay que abordar los problemas acuciantes del mundo contemporáneo, que ya no cabe plantear a la escala reducida de los Estados nacionales: el problema del paro, el de las migraciones, el que entrañan las agresiones al ecosistema, el del exigible respeto universal a los derechos humanos, y el del necesario diálogo intercultural para abrir paso a ese nuevo «orden mundial» al que tantas veces se ha apelado, pero cuya instauración acaba por ser urgente a la vista del abismo que se abre en las relaciones entre el Norte y el Sur.

Abandonando utopías *concretistas*, asociadas a insostenibles visiones de la historia ingenuamente teleológicas, las propuestas de socialismo, urgidas por el imperativo ético de aminorar el sufrimiento y defender la dignidad de tantos y tantos seres humanos que padecen violencia y viven en precario, han de hacer acopio de esas *energías utópicas* que son imprescindibles como motor de lo que ha de ser praxis transformadora de la realidad, calificada por Habermas como necesario «reformismo radical» (1991, 286-288). Son las energías que laten en la misma democracia como proyecto colectivo necesitado de profundización, respecto al cual confía Habermas en la posibilidad de llevarlo adelante, porque siguen existiendo, por fortuna efectivamente, capacidades de protesta y potenciales de emancipación en el seno de nuestras sociedades (cf. 1987b, 554-561). Éstas afloran con frecuencia a través de los nuevos movimientos sociales, pero no se agotan en ellos. En ocasiones ganan eco en la sociedad, lentamente permean sus actitudes y logran también incidir en la estrategia y el discurso de partidos políticos de corte tradicional, emplazados a reorganizar sus estructuras y renovar sus ideas si quieren mantenerse dignamente al día en el ejercicio de sus funciones necesarias en nuestras democracias parlamentarias.

Habermas confía, pues, en las posibilidades que encierran las democracias constitucionales, a pesar de sus actuales limitaciones y de las distorsiones que tanto sufren sus instituciones y procedimientos en cuanto a su desarrollo en sentido civilizatorio y emancipador. El acento de Habermas recae sobre la dimensión moral de la democracia y sobre las posibilidades de hacerla más efectiva actuando desde las estructuras comunicativas de la sociedad que, a través del derecho, encuentran procedimentalización institucional en las reglas democráticas (cf. 1997b). Éstas no pueden limitarse a dar cabida a las negociaciones estratégicas entre grupos con intereses contrapuestos –es la empobrecida versión de la democracia que acaba

instalándose en una sociedad muy corporatizada-, sino que deben responder a aquello que las justifica: la búsqueda del mejor acuerdo posible, con participación de aquéllos que se ven afectados por las consecuencias de las decisiones que se tomen, siguiendo el criterio de universalizabilidad para el diálogo en el que los diversos intereses han de ponerse a la luz del mejor argumento en función de dicho criterio.

Aunque la facticidad de la democracia muchas veces quede lejos de ello, es un imperativo moral políticamente ineludible «aproximar» esa facticidad al ideal del consenso democrático, aceptando todos los disensos que sean necesarios en los caminos de su búsqueda, revisando siempre que haga falta los acuerdos ya logrados, nunca definitivos, como todo en la historia. Es el imperativo que reconoce la razón comunicativa en sus mismas raíces lingüísticas, las que Habermas en su caso pone de relieve desde su *pragmática universal* (1989c, 299-368). En nuestra práctica lingüística ya está presente esa normatividad básica que acompaña a las pretensiones de veracidad, verdad, corrección y autenticidad expresiva de nuestro discurso con sentido –cuando hablamos en serio y siempre que necesitamos afrontar los «cortocircuitos» de nuestra comunicación intersubjetiva– (1989c, 113 ss), que implica la dimensión moral del reconocimiento del otro como interlocutor válido y la exigencia de la búsqueda del consenso que hace viable, como hecho y como pretensión, la comunicación tendente al entendimiento sobre el que gravita nuestra existencia siempre social, desde la cual nos individualizamos, en lo que es logro psicológico y cultural.

Desde ese trasfondo de la *ética discursiva*, Habermas sostiene lo que se puede llamar una concepción igualmente dialógica de la democracia, que es la que a través de su teoría procedimentalista de la misma –elemento liberal de la noción habermasiana– apunta hacia la idea de una democracia participativa –elemento republicano–. No basta pensar la democracia constitucional como marco de la «libertad negativa». Esta era la conceptualización, por ejemplo, de Berlín (BERLÍN 187-243). Siendo necesaria, ésta es insuficiente, pues hasta esa realidad del Estado democrático de Derecho requiere el concurso activo de los ciudadanos para su mantenimiento como tal. La participación activa de la ciudadanía en la vida política, en lo que se puede entender como ejercicio de su «libertad positiva», es indispensable. La cuestión estriba en cómo, desde la autonomía personal, se tienden puentes intersubjetivos –cada vez más, también interculturales aun en el seno de una misma sociedad– para converger en el lugar de encuentro que señala el *mínimo ético común* compartido por todos, coincidente con el

núcleo moral del constitucionalismo democrático y concretable en esos «valores de la democracia» que giran sobre la justicia como eje, punto de articulación de libertad e igualdad, sobre el que recae lo que normativamente podemos entender como obligante para todos. Se trata de las «cuestiones de vida digna», distintas de las «cuestiones de vida buena», las cuales no nos valen para articular la vida en común en lo que es la compleja convivencia en sociedades políticamente secularizadas y muy pluralistas – aunque, por lo demás (WALZER 1996, 33-52), esas nociones de lo *bueno*, propias de la moral de máximos de cada uno, no dejen de estar presentes cuando desde ahí dialogamos a la búsqueda del mínimo común que entraña lo *justo*, como no se abstiene de reconocer el mismo Habermas, por más que subraye la primacía de lo segundo sobre lo primero en la «política deliberativa» que ha de entrañar la democracia en nuestras sociedades complejas (1998, 386–387).

En la democracia que piensa Habermas, además de los procedimientos muy institucionalizados de participación en la vida política, a través de los cuales se legitima y configura el poder democrático y lo que resulte estimable a través de múltiples mediaciones como voluntad política colectiva, ocupa un lugar muy relevante, como quedó anticipado páginas atrás, todo lo relativo a la conformación de la opinión pública (1998, 407–468). Los cauces de la opinión pública son más variados y difusos, pero aun con su carácter informal es fundamental en democracia como «ámbito de mediación» entre la sociedad civil y el Estado, como espacio de confrontación de argumentos que hay que ir liberando de elementos que coaccionen la discusión. Por último la opinión pública es fuente indirecta de legitimación desde la que hay que hacer operar el discurso moral que la ciudadanía puede formular para que la opinión pública sea también instancia crítica de la propia realidad democrática (PÉREZ TAPIAS 1996b).

En una «sociedad de la comunicación» la conformación de la voluntad política y de la opinión pública son los dos raíles complementarios de su vida democrática. Para Habermas es muy importante que el segundo conduzca la trama discursiva de la comunidad real que constituye la ciudadanía, exigiendo desde ella la mayor coherencia a las instituciones democráticas conforme a lo que son sus propios principios legitimadores y el discurso que se desarrolla desde ellas, con implicaciones morales bajo sus formas legales. Es también la vía que siguen los motivos y propuestas de sentido que emergen desde el plexo de significados que constituye el mundo de la vida, tratando de abrirse paso, muchas veces como demandas insatisfechas, a través de los

resquicios que dejan las coerciones sistémicas que ejercen la economía y el ámbito político-administrativo del poder. Habermas piensa además que por el reforzamiento de la opinión pública y su papel –desde una concepción normativa de la misma (1998, 252), distinta de la mera «opinión publicada» u «opinión *en* el público» que tenga fácticamente vigencia social–, no sólo se puede desarrollar la tarea *negativa* de poner freno a los excesos, abusos y distorsiones de procedencia sistémica, sino también la *positiva* de presionar y convencer para que las demandas de solidaridad que proceden del mundo de la vida en que arraiga nuestra acción comunicativa encuentren traducción obligante y eficaz, esto es, traducción jurídica (1998, 199 ss). El derecho, diferenciable, aunque no divorciado, de la moral, y que queda por detrás de ella en algunos sentidos, es complemento necesario de ella en otros (1998, 169–184 y 535–588), al fijar esos mínimos máximamente obligantes y moralmente exigibles. Son, como dijimos, los mínimos de justicia, que llegan a ser tales aupados desde esa solidaridad que es su reverso y que nutre las exigencias de vida digna desde las actitudes y motivaciones del corazón –esa *compasión* que es resorte motivacional–antropológico de la moralidad, destacada por Marcuse en palabras que, sin duda, impresionaron a Habermas (1975, 296)–.

#### **4. Hacia un *Estado solidario*: profundización en el Estado del bienestar para la mediación política de la solidaridad**

El papel que, en escritos más recientes como *Facticidad y validez* (1998), otorga Habermas al derecho en la vida democrática como *mediación de la solidaridad*, al dar concreción operativa al principio de justicia sin olvidar que éste es insostenible sin el apoyo decidido de los ciudadanos que lo asumen como suyo, es lo que nos permite acuñar por nuestra parte la expresión de «Estado solidario» para traducir y condensar la posición habermasiana. Es cierto que en sus últimas elaboraciones Habermas arranca en principio de la solidaridad como categoría de teoría de la sociedad que remite a los mecanismos de integración social que desde el *mundo de la vida* cohesionan a la colectividad (1998, 375), situándola como cauce de una tercera forma de poder que, junto al poder económico y al poder político, estructura el sistema social, que es el *poder comunicativo*. Pero no es menos cierto que él plantea cómo, a través del derecho, en cuanto mecanismo «transformador» de las demandas que emergen desde la sociedad para convertirse en normatividad legítima que obliga al poder político–adminis-

trativo (1998, 146, 245 y 434), se pasa de la solidaridad sociológica a la solidaridad con valor moral capaz de articularse jurídicamente, siempre contando con que la legalidad se establezca a través de los procedimientos participativos de un Estado democrático de Derecho. Es así como nos encontramos con que es posible hablar de *Estado solidario* desde Habermas, apoyándonos en la vinculación que guarda su concepción del Estado democrático de Derecho con su visión de una democracia radical y renovadora de los planteamientos de la tradición socialista, en abierta oposición al neoliberalismo y su «Estado mínimo». Éste se configura exclusivamente como garante del orden establecido, prescindiendo de las causas de su conflictividad interna, es decir, de la asimetría de unas relaciones humanas marcadas por prácticas de dominio. Esas relaciones siguen entrañando situaciones en las que, aun con acceso a bienes de consumo, falla la dinámica del reconocimiento, obstruida por la ocupación excluyente de los puestos y órganos de poder por parte de unos en detrimento de otros. La idea de *Estado solidario* que a mi juicio emerge desde Habermas, aunque él no utilice esa expresión, implica, en cambio, que el Estado se asienta sobre la exigencia de ese reconocimiento mutuo, a partir del cual se trata de restablecer esos nuevos vínculos sociales –ya no los de la sangre o el suelo, ni tampoco los de los meros intereses particularistas– que son los propios de una ciudadanía madura que aspira a remodelar su Estado social y democrático de Derecho en los términos de una «democracia avanzada». El avance de la democracia radica en la consolidación y profundización de esas características del Estado, partiendo de la toma de conciencia dialógica que lleva a los ciudadanos como sujetos a sostener y mediar políticamente su opción moral de carácter solidario (PÉREZ TAPIAS 1996a, 155 ss).

El compromiso que la solidaridad activa lleva implícita una demanda de justicia que desborda lo que Ricoeur denomina «lógica de la equivalencia» para situarse en esa «lógica de la sobreabundancia» que impulsa la tarea de *hacer justicia* (RICOEUR 1993, 57 ss). Ese compromiso arraiga *compasivamente* en la actitud de apertura al pleno reconocimiento del *otro* como *humano* igual que yo. En él va ciertamente implicado el autorreconocimiento que conlleva la exigencia moral de replantear la posición en que uno mismo se encuentra en unas relaciones humanas muy dislocadas por el dominio de unos sobre otros. Las opciones morales no se toman en ningún vacío socio-histórico, sino en medio de unas circunstancias concretas marcadas, en el mejor de los casos, por la ambigüedad de las realizaciones humanas y los negativos efectos colaterales no previstos y, en los peores, por fuertes dosis de

conflictividad y violencia, donde aflora esa capacidad humana para el mal que tantas veces se ha destacado (ESPOSITO 1996, 151 ss), pero que otras tantas más parece que poco se logra para atajarla. Es, pues, en esos contextos donde hemos de optar y mediar políticamente nuestras opciones, dando solidez a la solidaridad como la otra cara de la justicia: la imprescindible vertiente personal que pone en marcha el esfuerzo activo por ella. Dicha vertiente implica, desde la propia autonomía, emprender una dinámica de *autodescentramiento*, para situarse uno mismo en la perspectiva de aquellos intereses universalizables que relativizan los propios –incluso los legítimos– y cuestionan todo corporativismo, toda actuación arraigada en el egocentrismo o el narcisismo colectivo. La opción de *descentramiento* se ha dirigido hacia la eliminación de esas desigualdades que lastran políticamente las relaciones intersubjetivas.

El *Estado solidario* que parece desprenderse de las propuestas de Habermas implica nuevas y radicales exigencias en lo que toca al bienestar. Pensemos que si la solidaridad nace en el corazón de los individuos, como motor personal del comportamiento moral que alienta la praxis personal en ese sentido, no puede quedarse, sin embargo, en esa dimensión subjetiva. También ha de desplegarse en una dimensión objetiva en tanto que el empeño solidario de los individuos se plasme en actuaciones coordinadas, en organizaciones sociales, en políticas concretas, en especial las encaminadas a afrontar situaciones de injusticia en las que perviven discriminaciones intolerables. En la medida en que, desde los individuos y la trama social en la que se insertan, se va institucionalizando esa dimensión objetiva de la solidaridad, no sólo se articula la sociedad civil y logra una vertebración de mayor calidad ética, sino que ese proceso también alcanza al Estado. Es lo que Habermas vislumbra como los efectos que se pueden inducir sobre el (sub-)sistema económico, apoyado en el dinero, y en el (sub-)sistema político, gravitante sobre el poder, desde ese tercer polo, en una nueva «división de poderes», constituido por la solidaridad como poder de «integración social» emergente desde los lazos y motivos incubados en el *mundo de la vida*, y actuante en especial sobre los otros por la vía procedimental de la formación del Derecho (1991, 283). Éste refuerza así su función, en las democracias constitucionales, de instrumento para promover eficazmente una *sana* integración social. La legalidad contribuye a salvaguardar los derechos amenazados, a superar las discriminaciones y a promover esos vínculos entre individuos y grupos que posibilitan una inserción más simétrica de todos ellos en la vida social y su dinámica política; esto es, a

promover esa igualdad ético-política que da consistencia al sentido universalista de la libertad como objetivo emancipatorio (HONNETH 1997, 143 ss).

En la línea señalada, el planteamiento de Habermas responde al hecho de que muchas movilizaciones que suponen un ejercicio activo de solidaridad, promovidas y apoyadas con la conciencia de que lo que está en juego es una *cuestión de justicia* –por ejemplo, el abismo entre las sociedades opulentas del Norte y las indigentes del Sur, considerado como moralmente inaceptable, además de supervivencialmente peligroso–, se realizan contando también entre sus objetivos con que sean asumidas por el Estado, y por los partidos políticos que en él han de gobernar, políticas efectivas en que se traduzca la voluntad solidaria emergente desde la ciudadanía (2000, cap. 4, «La constelación postnacional y el futuro de la democracia», y cap. 5, «Acercas de la legitimación basada en los derechos humanos»). En el fondo, va implícito en todo ello un cambio en las relaciones entre la sociedad y su Estado. Eso es lo que despunta cuando se exige a éste un papel *mediador* en la gestión de lo que debe ser resultado de la solidaridad de la sociedad en su conjunto:

*«En las sociedades complejas una formación deliberativa de la opinión y la voluntad de los ciudadanos, basada en los principios de la soberanía popular y de los derechos humanos, constituye al final el medio del que surge un tipo de solidaridad, abstracta y jurídicamente construida, que se reproduce a través de la participación política. El proceso democrático debe, si quiere asegurar la solidaridad de los ciudadanos más allá de las tensiones desintegradoras, poder estabilizarse a partir de sus propios resultados. Y sólo puede hacer frente al peligro de la falta de solidaridad social en la medida en que satisfaga los criterios socialmente reconocidos de justicia» (2000, 103).*

No obstante, la pregunta que algunos formulan entonces es la siguiente: ¿conviene al Estado, como propia, esa tarea de *mediación de la solidaridad*? Y si es así, ¿eso no conlleva ir hacia una concepción distinta del Estado y de la relación que con él mantenga la ciudadanía? Ciertamente, a lo que se puede añadir, en consonancia con el espíritu que impregna los escritos de Habermas, que en esa dirección empuja actualmente la mayor conciencia de solidaridad, señalando, tras la demanda de mayor eficacia política en ese terreno, un cambio no menor que el que supuso tiempo atrás el Estado de bienestar.

Partiendo de lo ya subrayado acerca de la solidaridad como valor que, en primera instancia, encuentra expresión como actitud personal, cabe hablar en un segundo momento de «sociedad solidaria», que lo será en tanto lo sean sus miembros, diríase que como consecuencia del *carácter social* que predo-

mine en ella (FROMM 1987, 264 ss). Avanzando más, supuesto que las actitudes y acciones solidarias de individuos y grupos cuajan en realizaciones concretas, y en tanto se profundice en la búsqueda de mediaciones políticas que multipliquen sus efectos y consoliden sus logros, nos encontramos, en la realidad y en el discurso político, con la necesidad de plantear la pertinencia de un «Estado solidario» como nueva concreción de un Estado social. En ningún caso ha de consentirse que éste sea dismantelado, bajo la coartada de un neoliberalismo de «rostro humano» para el que ya es suficiente con una «sociedad solidaria»; por el contrario, la cuestión es profundizar en el Estado de bienestar, que será más efectivamente solidario en la medida en que los ciudadanos estén dispuestos a ello, exigiéndolo y potenciándolo participativamente como tal. Dicho Estado será, por tanto, el que corresponda a una sociedad capacitada para consolidar democráticamente la gestión política de la solidaridad, apoyando consecuentemente políticas internas y externas coherentes a ese respecto. No existirán sólo las políticas que tradicionalmente se han realizado como políticas de bienestar, sino otras nuevas como, por ejemplo, las relativas a derechos humanos, ciudadanía, migraciones, comercio exterior, implicación militar en misiones de paz aprobadas consensualmente a nivel internacional, etc.

Esa es la orientación adecuada para cubrir etapas en la configuración de un Estado que responda más en verdad al principio de justicia, en un proceso que, en el mejor de los casos, siempre tendrá por delante nuevos objetivos en cuanto a las condiciones de *vida digna* para todos. Dada la imposibilidad radical de logro definitivo de dichas metas, respecto a las que no cabe ningún aseguramiento al modo teleológico de cuño hegeliano, resulta excesivo hablar de «Estado justo» o «Estado de justicia». En vez de eso, ha de replantearse, desde una perspectiva de izquierda y a la vista de los análisis y propuestas de Habermas, un proyecto político socialista alternativo al neoliberalismo dominante en los términos de un «Estado solidario» y, con la correspondiente dosis de cautela, ha de abrirse una vía de radicalización democrática en la que se profundice de consuno en lo que han significado tanto el Estado liberal como el Estado social, articulando sus respectivas herencias.

Ir hacia un *Estado solidario*, en tensión hacia una mayor justicia, implica progresar desde la situación en que estamos hacia nuevos desarrollos del Estado social y democrático de Derecho. Recordemos que, ganado el Estado liberal democrático con el reconocimiento de los derechos civiles y políticos de *primera generación*, fue un logro ulterior abrir paso al Estado social,

reivindicando la satisfacción óptima posible de esos derechos distintos, los derechos sociales de *segunda generación*, que entrañan obligaciones, aunque de otro modo que en el caso de los derechos civiles y políticos, para los poderes públicos, y también para los ciudadanos, que han de respaldar con su compromiso el cumplimiento de tales obligaciones.

El Estado de bienestar, emblemático de lo que ha sido la política socialdemócrata y su alcance incluso cultural, y actualmente afectado por una honda crisis y serias dificultades de financiación, ha sido la concreción de ese Estado social. Hoy, en medio de su replanteamiento, y precisamente para defender en clave de futuro sus logros ante lo que es estrategia neoliberal de acoso y derribo (NAVARRO 2002, 124ss), que contamina fuertemente incluso los intentos de renovación de la socialdemocracia como la *Tercera Vía*, abrimos paso a la idea de un *Estado solidario*, fruto de una concepción más radical de la solidaridad que ya encauzó el Estado de bienestar, y correlacionado sin duda con la emergencia de esos derechos de *tercera generación* que tienen que ver, buscando un nuevo engranaje con los anteriores, con el reconocimiento de la diferencia y con esas demandas insoslayables vinculadas a las exigencias ecológicas que implica asegurar la supervivencia de las generaciones futuras y las condiciones materiales sobre las que asentar la vida digna.

La noción de *Estado solidario*, una idea con cierta carga utópica, apunta a nuevos desarrollos políticos posibles desde nuestra realidad fáctica. Esta noción constituye un indicador de por dónde y cómo afrontar las amenazas que pesan sobre la gestión política del bienestar demandado en los países industrializados y al que los países subdesarrollados aspiran como meta lejana, imposible para buena parte de ellos. El Estado de bienestar, como se ha indicado, se ve cuestionado y, frente a los enfoques neoliberales que propugnan su desmantelamiento, se impone salvarlo (GARCÍA SANTESMAS 2001, 67-106). Ahora bien, políticamente no basta como proyecto el aferrarse a una estrategia defensiva, invocando fórmulas del pasado que ya han quedado rebasadas por los acontecimientos e inoperantes en las actuales condiciones tanto nacionales como internacionales. En ese sentido, nos encontramos con que el bienestar del que tantas veces se habla, con mayor convicción por parte de unos y por mero electoralismo por parte de otros, es un bienestar que, siendo necesario, es insuficiente; sus criterios requieren una revisión a fondo.

Más allá de los problemas de financiación, lo que hay que revisar del

modelo de bienestar barajado hasta ahora son los criterios utilitaristas (desde el punto de vista ético) e inmediatistas (desde la ecología política) con que ha venido planteándose y pretendiéndose su realización. Es importante para esa revisión atender a una «evaluación de las consecuencias» de las políticas de bienestar y de los supuestos equilibrios del mercado superando las ambigüedades criteriológicas del utilitarismo. Asimismo hay que impulsar un desplazamiento desde modelos posesivos de bienestar hacia modelos de calidad de vida desde la libre opción de (todos) los individuos, poniéndonos tras la pista de criterios de justicia operativos que no se vean anulados por opciones antiigualitarias de eficiencia económica. Sólo entonces será posible afrontar preguntas contundentes que ponen en cuestión dicho modelo: ¿qué pasa con aquéllos, aunque sean minoría o marginales, y hoy lo es un porcentaje altísimo de la humanidad, a los que no llega el bienestar? No bastan criterios de utilidad de la mayoría en cuestiones radicales de *hacer justicia*, máxime cuando el modelo de bienestar occidental no es universalizable por la imposibilidad ecológica de generalizar las condiciones materiales en que se asienta su modo de vida. Por ello, ¿a qué precio se logra el bienestar de nuestras sociedades, desde economías ciegamente desarrollistas, ajenas hasta ahora al desequilibrio económico mundial que las acompaña y a los costes ecológicos que supone, diferidos al futuro y no computados en el presente? ¿No sale malparado el bienestar exigible por justicia en educación, salud y seguridad social, debido a las extrapolaciones y distorsiones que introduce en los parámetros de bienestar el capitalismo consumista en el que estamos inmersos?

Preguntas de ese calibre bastan para obligarnos a repensar lo relativo al Estado de bienestar bajo un nuevo paradigma, cuestión para la que la misma izquierda política se muestra hoy por hoy bastante perezosa y poco imaginativa. Cabe decir, por lo menos, que para lograr y conservar un bienestar políticamente defendible –pasando por la prueba de la universalización, por tanto, también ante y para los pueblos subdesarrollados–, con sentido éticamente humanizante y ecológicamente viable, es necesario pensarlo en los nuevos términos de un *Estado solidario*. Sólo éste trasciende la estrecha perspectiva de lo que Habermas llama el «chauvinismo del bienestar» (1998, 636 ss). Una de las condiciones decisivas para transitar por ahí, que enfatiza Habermas, es la corresponsabilidad y mayor participación de una ciudadanía repolitizada en las decisiones, la gestión y el control en torno a las políticas que han de hacer efectiva su voluntad solidaria. Así será cierto que la solidaridad es el indispensable reverso de la justicia (1991c, 198–199). La

solidaridad, más allá de la mera equidad y de la sola redistribución, apunta de verdad hacia un nuevo modo de entender y aplicar las exigencias del principio de justicia en relación a los «otros sin-poder».

El *Estado solidario* que se perfila así, en relación con la idea habermasiana de «radicalización de la democracia», es el que sólo puede corresponder a una ciudadanía no alienada, no discapacitada políticamente. Esto es todo lo contrario de lo que proponen unos teóricos neoliberales muy escorados hacia concepciones elitistas de la democracia, de la mano de la tecnocracia y su encumbramiento de los «expertos», que deja atrás las prácticas clientelares, de viejos resabios caciquiles en nuestro contexto hispano y, para más señas, andaluz. Es contrario incluso a las actitudes consumistas respecto a la propia administración, que en buena medida ha alimentado el Estado de bienestar que conocemos. Sería, por consiguiente, el Estado de una ciudadanía que, haciendo valer sus derechos civiles, políticos y sociales, activa políticamente la relación de doble dirección propia de una sociedad civil madura: «de la comunidad hacia el ciudadano y del ciudadano hacia la comunidad» (CORTINA 1996). El *Estado solidario* supone una mayor sensibilización en lo que toca a la propia responsabilidad, individual desde el punto de vista moral y colectiva desde la perspectiva política, de manera que la asunción de todo lo que entraña la ciudadanía conlleve hacerse cargo de la injusticia que envenena las relaciones humanas, dentro y fuera de las fronteras de la propia comunidad política. Así mismo la ciudadanía deberá hacer frente a esa dimensión de negatividad de nuestra realidad política para articular desde ella, con las mediaciones políticas necesarias, una práctica solidaria cuya eficacia vaya más allá de lo que permiten los nobles sentimientos que tantas veces activan coyunturalmente –y de forma harto ambivalente– los medios de comunicación. El *Estado solidario*, como propuesta en la que cifrar objetivos propios de la radicalización de la democracia, sirve para aparcar el conformismo, no creerse los dogmas neoliberales del llamado «pensamiento único», salir también del conservadurismo que atenaza a sectores de la izquierda muy timoratos o muy enquistados en los tumores malignos desencadenados por una profesionalización política oligarquizante. El *Estado solidario* implica, sobre todo, asumir la perspectiva de un renovado planteamiento radicalmente humanista, que defiende sus pretensiones emancipatorias universalistas como pretensiones de transculturalidad, y que desde ahí busca su traducción política más consecuente y operativa (1990, 186-187). ¿Puede tener otro *sentido* un proyecto socialista?

## 5. Nuevas razones para el socialismo o exigencias políticas transculturales de una ética dialógica

Convencidos de que, aun en tiempos de mundialización, el Estado no tiene visos de desaparecer, pero sí debe afrontar urgencias para reubicarse (PÉREZ TAPIAS 2003, 120 ss), hemos tratado de repensarlo de forma que al hacerlo se vean reforzadas las «razones para el socialismo» (GARGARELLA y OVEJERO 2001). Como no podemos dejar de pensar en los términos de la correlación local-global a que la realidad nos obliga, es el momento de hacer hincapié en que el *Estado solidario*, planteado como mediación para una solidaridad virtualmente universalista que persigue objetivos de justicia en función de los cuales se justifican normativamente las estructuras y procedimientos del poder político democrático es coherente si tiene vocación cosmopolita. Habermas (1975, 205-222) entiende el poder político democrático, en este aspecto, de manera próxima a Arendt cuando ésta retoma la cuestión desde Max Weber para subrayar la contraposición entre el poder político genuino y el mero dominio, que no busca más que el sometimiento de los otros. Conviene observar, de todas formas, que no hay que pasar por alto la notable distancia entre que el Estado se abra de manera cosmopolita y que el cosmopolitismo se traduzca abusivamente en un «Estado mundial» (FERRY 1987, 527-553). El *Estado solidario*, por definición ha de ser un Estado «abierto» y no volcado autistamente sobre una particularidad cerrada que no puede ser fruto sino de la mitificación.

La idea de un *Estado solidario* se inscribe, pues, en las coordenadas políticas de un mundo complejo, muy descentrado, cuya coyuntura se caracteriza por la tensión entre las tendencias centrípetas del universalismo fáctico, marcadamente económico, que se ha impuesto en una historia unificada de hecho, y las tendencias centrífugas que animan las reacciones particularistas, tantas veces vueltas regresivamente hacia las falsas seguridades identitarias que dan pie a los fundamentalismos religiosos y políticos o, en mezcla explosiva, de ambos a la vez. Dicha idea supone precisamente el intento de situarse crítica y fructíferamente en esas coordenadas, para resistir la avasalladora fuerza de un economicismo a ultranza, que sobre la hegemonía científico-técnica de Occidente impone un pseudouniversalismo muy etnocéntrico y marcadamente interesado en función de móviles neocolonialistas o de estrategias políticas excluyentes.

El *Estado solidario*, que como noción de nuevo cuño podemos desprender del pensamiento político de Habermas, es, por el contrario, un Estado cuya

radicalidad democrática le hace abrirse a la dimensión internacional y a la problemática intercultural bajo el punto de vista del universalismo de la ética dialógica, un forma «cálida» de referirnos a la ética discursiva. El proyecto de una transformación solidaria de los Estados–nación, dice Habermas, «suscita la paradójica expectativa de tener que *perseguir* desde hoy, dentro de los límites de sus actuales posibilidades de acción, un programa que sólo pueden *realizar* más allá de sus fronteras» (2000, 109).

El universalismo ético que propugna Habermas, y al que buscamos nuevas concreciones políticas, es el que se desprende del núcleo de su ética, arrancando desde el *principio del discurso* al que remite su reformulación dialógica del imperativo categórico de procedencia kantiana que lleva a la teoría procedimentalista de la democracia. En aquélla la democracia se entiende como el sistema político coherente con el criterio ético de universalizabilidad y la exigencia de reconocimiento recíproco; ambas cosas se entrecruzan para sostener una concepción de la justicia como concepto rector de una noción universalista de democracia. En ella lo central es el principio ético-político de que, en la elaboración de las normas que hemos de aceptar como válidas, debemos contar con el punto de vista de todos los afectados por ellas y por las consecuencias que se sigan de su aplicación. Tal principio consensualista es correlativo en el plano práctico al consenso como criterio de verdad que regula la utilización de otros criterios en el plano teórico (1989c, 113-160), de forma que puede decirse que el acuerdo alcanzado en cada caso es el «lugar de la verdad». Ese principio, así mismo, es el sostén de un universalismo dialógico que, de entrada, se sitúa crítica y autocríticamente contra toda pretensión etnocéntrica, que por definición es monológica (PÉREZ TAPIAS 1998).

La justificación de la democracia, la propuesta de radicalización de la misma y el proyecto de Estado solidario que de ahí puede derivarse, comparten, pues, las características de ese universalismo ético. En él las exigencias nucleares de reconocimiento de la alteridad obligan, en todos los niveles, a desterrar las asimetrías en las relaciones humanas para crear las condiciones de igualdad en dignidad desde la que cada uno pueda ejercer esa vertiente pública de la autonomía en que consiste la vida emancipada (1997b, 30–32). Esto, que vale de los individuos y que se traduce en el reconocimiento de los derechos que le son propios como derechos inalienables, vale, salvando las distancias, respecto de las culturas diferentes en una o en distintas sociedades y respecto de los Estados entre sí en el ámbito internacional. Con una salvedad: la prioridad la tienen siempre los derechos individuales, pues si no es así, puede verse distorsionado el derecho a la diferencia cuando se ponen por delante

derechos colectivos referentes a identidades étnicas, las cuales se vuelven absorbentes y deshumanizantes si no quedan sujetas a los derechos prioritarios de los individuos que constituyen cualquier comunidad humana. Hecha esta salvedad, que supone una regulación ético-política decisiva del reconocimiento de la diferencia, y que sitúa claramente la posición de Habermas frente a comunitaristas y frente a otras versiones del liberalismo (1993), puede calibrarse mejor el alcance universalista de un planteamiento político de la democracia en el que ésta se vincula esencialmente al reconocimiento de los derechos humanos de todos y cada uno de los individuos y, en función de ellos, también al reconocimiento de las diferencias culturales que son tan importantes en la configuración de las identidades humanas.

El universalismo del que habla Habermas bien lo podemos entender como transcultural. Su sesgo ciertamente *reilustrado* no lo convierte, como a veces se ha entendido, en impositivo, pues se parte, entre otras cosas, de una noción de racionalidad, que ciertamente se apoya en la condición humana común, pero que lleva en sí el necesario troquelamiento lingüístico que obliga, frente a los relativistas extremos de diversos linajes, a hablar de «la unidad de la razón en la multiplicidad de sus voces» (1990, 155 ss). Esa unidad, no vista *contra* las diferencias, sino como operante *a través de* ellas, es la que permite un universalismo dialógico, como punto de vista moral realmente consistente para salvar las diferencias sin que éstas se vean, una y otra, vez trocadas en desigualdades discriminatorias que reproducen el dominio y la violencia de unos hombres sobre otros.

La radicalización de la democracia conlleva la mayor coherencia con las exigencias políticas de ese universalismo, las cuales son las que habría que plasmar en la dinámica de un *Estado solidario*. La apertura de éste prolongaría hacia fuera esas exigencias del reconocimiento, a la vez que hacia dentro obliga a un ensanchamiento y profundización de la noción de ciudadanía, que no puede quedar atada a la consideración etnicista de la nacionalidad (1998, 619-644). A ésta debe reemplazarla la «ciudadanía», siendo la que permite, como categoría política, hablar con sentido de Estado plurinacional. No obstante, si seguimos hablando de «nacionalidad» y utilizamos la noción en un sentido jurídico que la hace equivalente a ciudadanía, y si esa nacionalidad dota de derechos a los individuos en tanto que ciudadanos y funciona como aglutinante de sus formas de convivencia política, a la democracia constitucional, en relación con lo nacional que siempre entra en juego en la configuración de identidades, lo que le corresponden son nuevas formas de identidad política *postconvencional*.

Habermas, razonablemente antinacionalista, asoció esa identidad con la fórmula *antipatriotera* de «patriotismo de la constitución» (1989b, 94), vinculándola a una «cultura de los derechos humanos» de índole universalista, aunque siempre enraizada en condiciones particulares, que realzan el componente de compromiso solidario que entraña el ejercicio activo de la ciudadanía, apuntando, incluso más allá de las fronteras, a nuestra realidad planetaria como espacio de ciudadanía compartida (1998, 643). No es descabellado pensar que a esa ciudadanía ha de corresponderle, sin que para ello sea necesaria la total disolución de las actuales estructuras estatales, una «democracia cosmopolita», como conjunto de nuevas formas y procedimientos democráticos supranacionales a la altura de la globalización en curso que conoce nuestro mundo.

Un genuino cosmopolitismo cultural no es disolvente de las tradiciones como tales, sino sólo corrosivo para lo más dogmático e intransigente de ellas. Este cosmopolitismo se alía con la *solidaridad abierta* que moviliza para la justicia. Su compromiso primero es con esos derechos humanos que son patrimonio civilizatorio de toda la humanidad y que aspiran –aspiramos nosotros a ello– a tener vigencia universal de hecho.

Los procesos de aprendizaje para avanzar tras ese objetivo siempre móvil hacia delante, que siempre se desplaza en el horizonte de las expectativas utópicas cuando culturalmente sube el listón de lo que vamos descubriendo como exigencias que comporta la dignidad humana, son largos y complejos. Así ha sucedido históricamente y sigue siendo en nuestra misma cultura occidental, lo que nos debe dar pistas acerca de cómo tratar esos procesos cuando se están produciendo en otras culturas diferentes de la nuestra. Por lo demás, ésta, como, en conjunto, las sociedades situadas más a la cabeza de la hegemónica civilización científico-técnica actual, están necesitadas tanto de una vigilancia autocrítica y de relectura emancipatoriamente *selectiva* de la propia tradición, como de apertura dialógica a esas otras culturas distintas cuyos depósitos de *sentido* encierran aportaciones que hemos de acoger.

Habermas sostiene con ahínco que de ese diálogo intercultural, tan necesario y posible como el intracultural –aunque no sea siempre fácil–, depende el futuro de la humanidad. Comparto esa convicción y soy de los que piensan que en el presente no puede demorarse el diálogo ni aplazarse en sus concreciones políticas (PÉREZ TAPIAS 2002). Es la «estrategia moral» más adecuada para hacer frente a las pretensiones del monólogo neoliberal.

**Obras citadas<sup>4</sup>**

Escritos de J. HABERMAS:

- (1975), *Perfiles filosófico-políticos* [1971], Madrid, Taurus.
- (1981), *La reconstrucción del materialismo histórico* [1976], Madrid, Taurus.
- (1982), *Conocimiento e interés* [1968], Madrid, Taurus.
- (1985), *Conciencia moral y acción comunicativa* [1981], Barcelona, Península.
- (1986), *Historia y crítica de la opinión pública* [1962], México, Gustavo Gili.
- (1987a), *Teoría y praxis* [1963], Madrid, Tecnos.
- (1987b), *Teoría de la acción comunicativa* [1981], Madrid, Taurus.
- (1988a), *Ensayos políticos* [1981], Barcelona, Península.
- (1988b), «El criticismo neoconservador de la cultura en Estados Unidos y Alemania Occidental: un movimiento intelectual en dos culturas políticas», en GIDDENS, A., HABERMAS, J. y otros, (1988), *Habermas y la modernidad*, Madrid, Cátedra.
- (1989a), *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío* [1973], Buenos Aires, Amorrortu.
- (1989b), *Identidades nacionales y postnacionales* [1988], Madrid, Tecnos.
- (1989c), *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos* [1984], Madrid, Cátedra.
- (1990), *Pensamiento postmetafísico* [1988], Madrid, Taurus.
- (1991a), *La necesidad de revisión de la izquierda* [1990], Madrid, Tecnos.
- (1991b), *Escritos sobre moralidad y eticidad* [1986–1987], Barcelona, Paidós/ICE-UAB.
- (1991c), «Justicia y solidaridad», en APEL, K.O. y otros, (1991), *Ética comunicativa y democracia*, Barcelona, Crítica.
- (1993), «Anerkennungskämpfe im demokratischen Rechtsstaat», en GUTMANN, A. (ed.), *Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung*, Fischer, Frankfurt a.M., 147–197.

---

<sup>4</sup> Se indica entre corchetes, en los casos en los que sea necesario, la fecha de la edición original de la obra correspondiente.

- (1997a), *Más allá del Estado nacional* [1995], Madrid, Trotta.
- (1997b), «El nexo interno entre Estado de Derecho y democracia», en GIMBERNAT, J.A. (ed.), (1997), *La filosofía moral y política de Jürgen Habermas*, Madrid, Biblioteca Nueva, 23-34.
- (1998), *Facticidad y validez. Sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso* [1992/1994], Madrid, Trotta.
- (2000), *La constelación postnacional* [1998], Barcelona, Paidós.

Otros autores:

- ASSMAN, H., (1997), *Las falacias religiosas del mercado*, Barcelona, Cristianisme i Justícia.
- BERLIN, I., (1993), *Cuatro ensayos sobre la libertad* [1969], Madrid, Alianza.
- BERNSTEIN, E., (1990),: *Socialismo democrático* [1898–1918], Madrid, Tecnos.
- CORTINA, A., (1993), *Ética aplicada y democracia radical*, Madrid, Tecnos.
- (1996), «Ciudadanía social», *Temas para el debate*, 16, 7-8.
- ESPÓSITO, R., (1996), *Confines de lo político* [1993], Madrid, Trotta.
- ESTEFANÍA, J., (1998), *Contra el pensamiento único*, Madrid, Taurus.
- FERRY, J.M., (1987), *Habermas. L'ethique de la communication*, Paris, PUF.
- FRIEDMAN, M. y FRIEDMAN, R., (1983), *Libertad de elegir* [1979], Barcelona, Orbis.
- FROMM, E., (1987), *El miedo a la libertad* [1941], Barcelona, Paidós.
- GARCÍA ROCA, J., (1997), «La globalización. Entre el ídolo y la promesa», *Éxodo*, 39, 35–42.
- GARCÍA SANTESAMASES, A., (2001), *Ética, política y utopía*, Madrid, Biblioteca Nueva.
- GARGARELLA, R. y OVEJERO, F. (comps.), (2001), *Razones para el socialismo*, Barcelona, Paidós.
- GIMBERNAT, J.A. (ed.), (1997), *La filosofía moral y política de Jürgen Habermas*, Madrid, Biblioteca Nueva.
- HAYEK, F.A., (1986), *La desnacionalización del dinero* [1978], Barcelona, Orbis.
- (1990), *La fatal arrogancia. Los errores del socialismo* [1988], Madrid, Unión Editores.

- HONNETH, A., (1997), *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales* [1992], Barcelona, Crítica.
- JIMÉNEZ REDONDO, M., (1997), «Introducción», en HABERMAS, J., 1997a.
- KEYNES, J.M., (1986), «El final del laissez faire» [1920], en Id., *Ensayos sobre intervencionismo y liberalismo*, Barcelona, Orbis.
- MONTES, P., (1996), *El desorden neoliberal*, Madrid, Trotta.
- NAVARRO, V., (2002), *Bienestar insuficiente, democracia incompleta*, Barcelona, Anagrama.
- NOVE, A., (1987), *La economía del socialismo factible* [1983], Madrid, Pablo Iglesias.
- OVEJERO, F., (1997), «Esplendor y decadencia del liberalismo. El utilitarismo clásico y la mano invisible», *Claves de razón práctica*, 75, 22-31.
- PÉREZ TAPIAS, J.A., (1996a), *Claves humanistas para una educación democrática*, Madrid, Alauda-Anaya.
- (1996b), «Filosofía y opinión pública. Contra la parálisis frente a una publicidad ambigua», en PÉREZ TAPIAS, J.A. y ESTRADA, J.A. (eds.), (1996), *¿Para qué filosofía?*, Universidad de Granada, 265-278.
- (1998), «Alcance y límites de nuestros acuerdos. Verdad y sentido desde el pluralismo cultural», en NICOLÁS, J.A. y FRÁPOLLI, M.J. (eds), *Experiencia y verdad*, Granada, Comares.
- (2002), *Educación democrática y ciudadanía intercultural. Cambios educativos en época de globalización*, Córdoba (Argentina), Publicaciones del Congreso Internacional de Educación.
- (2003), *Internautas y naufragos. La búsqueda del sentido en la cultura digital*, Madrid, Trotta.
- RICOEUR, P., (1993), *Amor y justicia* [1990], Madrid, Caparrós.
- RIEKKIN, J., (1997), *El fin del trabajo. El declive de la fuerza de trabajo global y el nacimiento de la era posmercado* [1994], Barcelona, Círculo de Lectores.
- SEBASTIÁN, L. de, (1998), «La revolución antiliberal», *El País* (13.5.98).
- SOTELO, I., (1997), «El pensamiento político de Jürgen Habermas», en GIMBERNAT, 1997 (Op. cit.), 143-198.
- WALZER, M., (1996), *Moralidad en el ámbito local e internacional* [1994], Madrid, Alianza.