

EL PROYECTO DE UNA SOCIEDAD MUNDIAL CONSTITUCIONALIZADA: LA ACTUALIZACIÓN HABERMASIANA DEL COSMOPOLITISMO KANTIANO

*THE PROJECT OF A CONSTITUTIONALIZED WORLD SOCIETY:
THE HABERMASIAN UPDATE OF KANTIAN COSMOPOLITANISM*

FRANCISCO FERNÁNDEZ-JARDÓN

Máster en Estudios Avanzados en Filosofía /
Máster en Derecho Constitucional
Investigador en formación FPU
Instituto de Filosofía (CSIC)
Madrid/España
f.jardon@csic.es

Recibido: 18/06/2019
Aceptado: 18/09/2019

Resumen: En sus últimos trabajos, Habermas ha presentado su proyecto de una sociedad mundial integrada a través de un constitucionalismo global. El objetivo principal de este artículo es exponer sistemáticamente sus ideas, incluyendo los conceptos fundamentales vinculados al cosmopolitismo kantiano y su propio diseño de una gobernanza global democrática, sin olvidar las cuestiones más problemáticas de su propuesta.

Palabras clave: Habermas, cosmopolitismo, derecho internacional, democracia, derechos humanos, comunidad postnacional.

Abstract: In his last works, Habermas has developed his project of a world society integrated through global constitutionalism. The main goal of this paper is to systematically expose his ideas, including the basic concepts linked to Kantian cosmopolitanism and his own design of a global democratic governance, without forgetting the most problematic issues of his proposal.

Keywords: Habermas, cosmopolitanism, international law, democracy, human rights, postnational community.

Desde mediados de los años 90, tras la publicación de *Facticidad y validez*, Jürgen Habermas se ha ocupado fundamentalmente de dos temas: el lugar de la

religión en la esfera pública y la constitución de una sociedad mundial políticamente integrada. En el presente artículo se pretende presentar este segundo asunto de una manera sistemática, ya que Habermas no ofrece una exposición completa de sus ideas cosmopolitas, sino que expone sus pensamientos en diversos textos. Esta elaboración fragmentaria de su pensamiento se debe a que el objeto de estos textos, que comprenden desde artículos académicos al uso hasta intervenciones públicas y entrevistas, es intervenir en la esfera pública y tomar partido en la discusión política. Por consiguiente, el principal objetivo del presente trabajo es ofrecer una panorámica coherente de sus principales ideas.

Habermas es un cosmopolita convencido, pero su pensamiento se ha venido modulando en respuesta a los acontecimientos más relevantes para sus intereses. Más que una evolución en sus principales ideas, cabe hablar de una profundización en sus planteamientos en paralelo a aquellos hitos históricos, como la Guerra de Irak o el fracaso de la Constitución Europea, que han podido modificar las tendencias integradoras de la sociedad mundial. Si bien estos le han hecho templar su inicial optimismo, las ideas fuerza que articulan su proyecto de una sociedad mundial políticamente integrada permanecen. El corazón del programa habermasiano bebe del legado cosmopolita kantiano, al que Habermas se aproxima, no para llevar a cabo “un puro ejercicio de arqueología de las ideas” (Velasco, 1997: 108), sino con el interés práctico de adaptar sus principales intuiciones a un mundo transformado y postmetafísico (1). Con la “arrogancia” (Habermas, 1999: 148) que otorga la experiencia histórica y filosófica de 200 años, Habermas reformula el proyecto de Kant ofreciendo una imagen de sociedad mundial entendida en términos de gobernanza multinivel y descentralización política, superadora del moderno orden internacional de Estados (2). No obstante, la integración política mundial se enfrenta al difícil reto de construir cierta unidad en el marco de un mundo atravesado por diferencias culturales y axiológicas, no mediante hegemonías unilaterales, sino a través de procesos que sean tenidos como legítimos por todos (3).

1. DOSCIENTOS AÑOS DE KANT: CONTINUIDADES Y RUPTURAS

El proyecto cosmopolita kantiano es el horizonte bajo el que Habermas desarrolla su propio programa para un gobierno más allá del Estado. Como es bien sabido, este proyecto –que participa en el movimiento cosmopolita de la Alemania de finales del siglo XVIII (Kleingeld, 1999)– está brevemente compendiado en *Sobre la paz perpetua*. Sin embargo, la fascinación kantiana por el cosmopolitismo no se limita a este opúsculo tardío, sino que está presente en otros lugares de su obra. Analíticamente, en Kant, se pueden distinguir al menos dos tipos de

cosmopolitismo (Arcos, 2004). Por un lado, el filósofo de Königsberg defendería un *cosmopolitismo moral* –la tesis según la cual todos los seres racionales “forman parte de una única comunidad ética que trasciende cualquier tipo de frontera” (Arcos, 2004: 14)– cuya máxima expresión tal vez se encuentre en la *Fundamentación*, cuando, bajo el concepto de *reino de fines*, Kant comprende a “cada ser racional [...] considerado como legislando universalmente a través de todas las máximas de su voluntad” formando un todo sistemático, resultado de abstraer “la diversidad personal de los seres racionales y el contenido de sus fines” (Kant, 2012: 145). Por otro lado, Kant se posicionaría, desde una perspectiva política y jurídica, a favor de un *cosmopolitismo institucional*, que habría evolucionado desde un cosmopolitismo “fuerte” a otro “débil” (Kleingeld, 1999: 510). El núcleo de este giro en el pensamiento de Kant resulta especialmente relevante para comprender las continuidades y rupturas de Habermas con el legado kantiano.

La principal aportación del cosmopolitismo kantiano es el derecho cosmopolita, un subtipo de derecho público, que resulta de la juridificación de las relaciones entre Estados e individuos, *qua* seres humanos y no en tanto que nacionales de un Estado. Por eso, Kant cifra el derecho cosmopolita como “derecho de hospitalidad”, y Habermas, yendo más allá de él, identifica el contemporáneo derecho internacional de los derechos humanos con su realización histórica (Habermas, 1999: 163-166; 2009a: 121-122)¹. Por otro lado, Kant, retomando la idea del Abbé de Saint Pierre y de Rousseau², defiende la creación de una federación de Estados como medio para lograr la paz. Precisamente, en la concreción de la naturaleza constitucional de esta federación se observa el giro teórico de Kant. Así, en textos más tempranos, como *Ideas* (1784) o *Teoría y Praxis* (1793), Kant considera que la *insociable sociabilidad* humana conducirá, en último término, a una “confederación de pueblos (*Foedus Amphictyonum*), [con] un poder unificado” (Kant, 2010b: 42), por lo que la “constitución *cosmopolita*” (Kant, 2010a: 136) tendría, entonces, la forma de un “Estado universal de los pueblos” (Kant, 2010a: 138). En esta versión “fuerte” del cosmopolitismo, Kant se mueve inmediatamente del plano moral al institucional, de modo que la comunidad ética del reino de los fines se traduce en la comunidad política del Estado mundial. Por el contrario, en *Sobre la paz perpetua* (1795) y en la *Metafísica de las costumbres* (1797) no existe esta transición inmediata entre ambos planos. Como

1 Una perspectiva amplia del derecho cosmopolita que, yendo más allá de los textos kantianos, lo utiliza para fundamentar los derechos humanos se encuentra en Kleingeld (1998). Para una crítica al intento de fundamentar directamente los modernos derechos humanos en Kant v. Sánchez Madrid (2016).

2 Sobre los antecedentes del proyecto kantiano v. Roldán (1989).

observa Habermas (1999: 150), apenas dos años después de *Teoría y Praxis*, en *Sobre la paz perpetua*, Kant “diferencia cuidadosamente entre “asociación de naciones” (*Völkerbund*) y “Estado de naciones” (*Völkerstaat*)”³; pues, ahora aboga por la constitución de “una federación de tipo especial a la que se pueda llamar la federación de la paz (*foedus pacificum*)” (Kant, 2010c: 155); que no debe ser entendida según “la idea positiva de una *república mundial*”, sino según “el sucedáneo *negativo* de una *federación permanente*” (Kant, 2010c: 156). Esta federación “no se propone recabar ningún poder del Estado sino mantener y garantizar solamente la libertad de un Estado para sí mismo y, simultáneamente, la de otros Estados federados, sin que éstos deban por esta razón [...] someterse a leyes públicas y a su coacción” (Kant, 2010c: 155).

Por tanto, la diferencia específica entre *Völkerstaat* y *Völkerbund* consiste en que ésta “debe dejar intacta la soberanía de sus miembros”, que “no quedan absorbidos por una república mundial configurada mediante cualidades estatales” (Habermas, 1999: 151). Por eso, la tesis que cifra el proyecto cosmopolita kantiano como una reproducción ampliada del esquema del contrato social, sobre la base de analogar⁴ la salida del “estado de naturaleza” y el ingreso en un “estado civil” de los individuos y la propia de los Estados al integrarse en un Estado mundial, debe ser descartada⁵. Por lo pronto Kant encuentra buenas razones para rechazar un Estado mundial, pues “las leyes pierden su eficacia al aumentar los territorios a gobernar” y, además, semejante imperio mundial podría degenerar en “un despotismo sin alma” (Kant, 2010c: 167). Estas dificultades, según Habermas (2009a: 124), tienen su razón de ser en que

Kant no concibió de manera suficientemente abstracta la idea [...] del desarrollo de un derecho internacional centrado en los Estados en la dirección de un derecho cosmopolita. Kant identificó precipitadamente esta idea con la de una república mundial o un Estado internacional, de tal manera que la idea original no puede sino quedar en entredicho ante la distribución asimétrica del poder y la incontrolada complejidad de una sociedad mundial con grandes desniveles sociales y escisiones culturales.

En definitiva, el problema de fondo residiría en que Kant, movido, quizá, por los compases iniciales del romanticismo, concibió los Estados, no sólo “como

3 No obstante, ya en *Teoría y Praxis* aparecen ciertos recelos respecto a la idea de una república mundial que puede resultar “todavía más peligrosa para la libertad, por producir el más terrible despotismo” (Kant, 2010a: 136).

4 Sobre el uso de la analogía contractualista v. Bottici (2003)

5 “[...] encontramos además que no tiene vigencia para los Estados, según el derecho de gentes, lo que sí vale para el hombre en el estado natural, según el derecho natural: «deber salir de esta situación» (porque poseen ya, como Estados, una constitución interna jurídica y están, por tanto, liberados de la coacción de otros para que se sometan a una constitución legal ampliada en conformidad con sus conceptos jurídicos)” (Kant, 2010c: 155).

asociaciones de ciudadanos libres e iguales, sino también desde una perspectiva político-ética como Estados nacionales, es decir, como comunidades políticas de «pueblos» (Habermas, 2009a: 125). Desde esta perspectiva, la imagen de un Estado mundial sería de todo punto indeseable con vistas a la preservación de las “diferencias nacionales”. En efecto, ante la tensión que genera en el planteamiento kantiano el dato de que “los ciudadanos de una república mundial obtendrían la garantía de la paz y la libertad civil sólo a costa de perder esa libertad sustancial que poseen como miembros de un pueblo organizado en la forma de un Estado nacional” (Habermas, 2009a: 125), Kant rectifica su propuesta inicial de un Estado mundial. Pero la alternativa de una depotenciada *foedus pacificum* resulta enormemente insatisfactoria, ya que semejante asociación voluntaria de Estados fracasaría al quedar a merced de “la inestable constelación de intereses” nacionales (Habermas, 1999: 152).

El “dilema kantiano de la soberanía” (Flikschuh, 2010), esto es, la relación inversamente proporcional entre una liga de Estados no coercitiva, que preserve las soberanías estatales, y la eficacia pacificadora de esa liga, no tiene por qué arruinar el proyecto cosmopolita. En la lógica kantiana el éxito del programa cosmopolita no depende de la existencia de una autoridad coercitiva que lo implemente, sino de que los propios Estados actúen conforme a sus deberes cosmopolitas. Pero, privados de coacción exterior, estos deberes no tienen ahora un carácter jurídico, sino moral. Esta atribución de personalidad moral a los Estados es coherente con una comprensión sistemática de la doctrina kantiana del derecho público (Flikschuh, 2010: 487), que, en este punto, refleja la íntima conexión entre derecho y moral en la filosofía jurídica kantiana.

En efecto, para Kant (2005: 39), el principio universal del derecho consiste en permitir a “la libertad del arbitrio de cada uno coexistir con la libertad de todos según una ley universal”. En la *Metafísica de las costumbres* este principio se articula sistemáticamente a partir del concepto de *posesión*. Ésta consiste en la “condición subjetiva de la posibilidad del uso en general” (Kant, 2005: 56); por tanto, en la condición de tener algo *propio* como objeto del arbitrio. El sentido del derecho consistiría, entonces, en hacer que la posesión no sea únicamente una *posesión física*, “que tiene para sí la *presunción* jurídica de poder convertirlo en jurídico al unirse con la voluntad de todos en una legislación pública” (Kant, 2005: 71), sino que sea una posesión efectivamente asegurada mediante una garantía jurídica. Esto sólo es posible si existe un “estado civil” que no sólo asegura la posesión fácticamente, mediante el monopolio de la violencia estatal, sino que, sobre todo, legitima el hecho mismo de la posesión que, de suyo, suponen una restricción de la libertad de los otros que el derecho debe asegurar. En este sentido, la validez del régimen de la posesión tiene su razón de ser en “una voluntad que obliga a cada cual, por tanto colectivo-universal (común) y poderosa” (Kant, 2005:

69). En efecto, “las condiciones bajo las cuales yo puedo tener en propiedad un objeto son aquellas bajo las cuales todos los demás son potencialmente capaces de tenerlo” (Williams, 2015: 356), de modo que es “el mismo principio racional que permite el uso de objetos como una extensión de la libertad innata es el que hace necesario asumir una voluntad general *a priori*” (Pinheiro, 2016: 171).

Ahora bien, el principio racional que ordena la institución de un “estado civil” no circunscribe éste únicamente al interior de los Estados. Por el contrario, Kant (2005: 195-196) señala que:

[el] establecimiento universal y duradero de la paz no constituye sólo una parte, sino la totalidad del fin final de la doctrina del derecho, dentro de los límites de la mera razón; porque el estado de paz es el único en el que están garantizados mediante leyes lo mío y lo tuyo [...].

El fin final del derecho exige el establecimiento de la paz perpetua, pero, descartada la institución de una república mundial deben ser, entonces, los Estados, más que obstáculos, impulsores del orden cosmopolita. Esta conclusión, contraintuitiva para una perspectiva política realista, se justifica normativamente en la medida en que Kant entiende la soberanía estatal como “intrínsecamente jurídica” (Flikschuh, 2010: 473): el Estado, antes que nada, debe ser Estado *de Derecho* y, por eso mismo, cumplir con las obligaciones que son fin final del derecho. Kant bascula así desde el derecho a la ética el éxito del proyecto cosmopolita. En la medida en que no existe un poder coercitivo supraestatal garante del derecho, se diluye la condición jurídica de las obligaciones cosmopolitas, ya que “al derecho está unida a la vez la facultad de coaccionar a quien lo viola” (Kant, 2005: 40-41). Por tanto, el modo de coacción propio de estos deberes no es el del Derecho, sino el de la moralidad, esto es, “[l]a conciencia de una *libre* sumisión de la voluntad bajo la ley” (Kant, 2006: 104)⁶. El éxito del proyecto cosmopolita, en definitiva,

6 No empleo el término “legalidad” en oposición a “moralidad” porque su significado no es, para Kant, únicamente el de “coacción propia del derecho”. En la *Metafísica de las costumbres* Kant (2005: 17) dice que son leyes jurídicas aquellas que “afectan sólo a acciones meramente externas y a su conformidad por la ley”, a diferencia de las leyes éticas, que son aquellas que “exigen también que ellas mismas (las leyes) deban ser fundamentos de determinación de las acciones”, y llama *legalidad* a la coincidencia con las primeras y *moralidad* a la coincidencia con las segundas. Sin embargo, el término “legalidad” parece tener en la *Crítica de la razón práctica* el sentido más amplio de cumplir con lo mandado por un deber (*obrar conforme a deber*) sin que el motor de la acción sea la moralidad (*obrar por deber*) (Kant, 2006: 105). La “legalidad” no se limita aquí a lo estrictamente jurídico, sino que cabe la posibilidad de que se cumpla un deber ético por mera legalidad y no por moralidad. En todo caso, la diferencia esencial entre deber jurídico y deber ético es que para el primero es irrelevante que el fundamento de determinación de la voluntad sea la conciencia del deber, pues “se apoya [...] en el principio de la posibilidad de una coacción exterior, que puede coexistir con la libertad de cada uno según leyes universales” (Kant, 2005: 41).

depende de que los Estados, como sujetos morales, cumplan con sus deberes por *respeto* a la ley (moral)⁷.

Al giro desde el inicial cosmopolitismo “fuerte” a su versión más debilitada subyace, por tanto, un movimiento desde el derecho a la ética que únicamente es posible porque ambas esferas están internamente conectadas por la moral. Para Habermas, sin embargo, la distancia de 200 años que le separan del proyecto kantiano no es sólo un abismo temporal, sino también conceptual. Para él en la filosofía del derecho de Kant “el derecho queda rebajado a un modo deficiente de moral” (Habermas, 1988: 31). Si bien no niega que exista una conexión entre derecho y moral, a su juicio ésta no debe ser entendida “en el sentido de una jerarquía entre dos órdenes normativos”, sino que “guardan más bien entre sí una *relación de complementariedad*” (Habermas, 2010: 171). En su perspectiva, los argumentos morales son jurídicamente relevantes en tanto que “fundamentan por qué la garantía de tales reglas se encuentra en los intereses iguales de todas las personas en su calidad de personas en general” (Habermas, 1999: 176). Por otra parte, tampoco son la única clase de argumentos susceptibles de ser empleados en el proceso de fundamentación del Derecho (Habermas, 2000a). Derecho y moral se conectan de una manera extrínseca y son para él esencialmente diferentes, pues “la moral postradicional no representa más que una forma de saber cultural, mientras que *el derecho cobra a la vez obligatoriedad en el plano institucional* [cursivas mías]” (Habermas, 2010: 172). Por eso, la transición del derecho a la ética operada por Kant no puede ser seguida por Habermas ya que, para él, el derecho es un medio de integración social que, al igual que no puede obviar su dimensión de validez legítima, no puede renunciar a su carácter fáctico coercitivo (Habermas, 2010: 86-90). Un derecho internacional sin coacción no es, para Habermas, derecho.

Además, Habermas (1999: 153) desconfía de la moralidad de las motivaciones de los Estados. No obstante, Kant tampoco es moralmente ingenuo. Él sabe bien que “el hombre (incluso el mejor) es malo solamente por cuanto invierte el orden moral de los motivos al acogerlos en su máxima” (Kant, 2016: 70). Siendo esto así, si todo el éxito de la paz perpetua reside en la motivación moral de los Estados, aunque el programa cosmopolita pueda estar normativamente justificado

7 Obviamente el móvil (i.e. “el fundamento subjetivo de determinación de la voluntad de un ser cuya razón no es ya por su naturaleza necesariamente conforme a la ley objetiva” (Kant, 2006: 95)) de los deberes cosmopolitas no es sólo la moralidad. Existen multitud de intereses estratégicos que pueden motivar a un Estado a cumplirlos sin que el móvil de los mismos sea la moralidad, como muestra Kant en *Sobre la paz perpetua*. Pero, en todo caso, el móvil de los deberes cosmopolitas no es la coacción externa propia del derecho, sin que de ahí se siga que tenga que ser necesariamente la moralidad. El cumplimiento de los deberes cosmopolitas por moralidad sólo ocurriría en el caso de aquellos Estados moralmente perfectos.

como horizonte último de la razón práctica la expectativa de que pueda ser llevado a cabo no es muy grande. Pero, dado que la paz perpetua no es meramente “una idea vacía” (Kant, 2010c: 187). Kant intenta ofrecer indicios de que se trata de “una tarea que, resolviéndose poco a poco, se acerca permanentemente a su fin” (Kant, 2010c: 187). En este sentido, cabría pensar la posibilidad de una progresiva realización histórica de la paz que no brota de la bondad moral de los Estados sino de motivos más impuros que, sin embargo, siguiendo su propia lógica, conducen indirectamente a un orden cosmopolita. En efecto, si “incluso para un pueblo de demonios” (Kant, 2010c: 166) es posible constituir una sociedad civil sobre la base del autointerés, también podrían existir razones de tipo estratégico que impulsen a los Estados a comprometerse con un orden internacional cosmopolita. De este modo, Kant, consciente de lo poco plausible que sería el logro de la paz perpetua una vez dejada ésta únicamente en manos de la buena voluntad de los seres humanos, se ve obligado a activar el dispositivo de “una filosofía de la historia en clave cosmopolita que debería hacer plausible a primera vista la “conciliación de la política con la moral” a partir de un escondido “diseño de la naturaleza” (Habermas, 1999: 153)⁸.

Son tres las tendencias que Kant vislumbra como posibles dinamizadoras del programa cosmopolita: el carácter pacífico de las repúblicas, el desarrollo del comercio mundial y la existencia de una esfera pública. Habermas (1999: 154-160), que analiza con detalle estas tendencias, constata la “dialéctica singular” entre, por una parte, “las premisas sobre las que Kant basó su teoría en las circunstancias percibidas en los años finales del siglo XVIII [que] ya no se corresponde con la realidad actual” y, por otro lado, una evolución de los acontecimientos que habla “también a favor de una concepción reformulada y adaptada a nuestro tiempo del derecho internacional que podría valer [...] para una constelación de fuerzas favorables” (Habermas, 1999: 154). Pero en esta vuelta de tuerca al proyecto kantiano Habermas “no hace depender, en última instancia, su posibilidad ni su éxito de una problemática –es lo menos que se puede decir– filosofía de la historia, sino de la dinámica propia del juego político” (Velasco, 1997: 110). Liberado de la carga metafísica del programa de la paz perpetua, Habermas adopta una

8 Sin embargo, el mismo Kant tampoco parece del todo convencido sobre la plausibilidad de su filosofía de la historia. Ésta tiene el sentido regulativo de “actuar con vistas a su establecimiento como si fuera algo que a lo mejor no es” (Kant, 2005: 195), pues, en último término, tal vez todo el proyecto de la paz perpetua puede verse finalmente frustrado por el mal radical de la naturaleza humana, que haría de ella tan solo “un deseo irrealizable” (Kant, 2005: 195). Por eso “[p]ara alcanzar la paz y hacerla estable, sería indispensable desactivar las fuerzas históricas del mal; es decir, sería necesario que la comunidad política bien ordenada fuera a la vez una auténtica comunidad moral (una comunidad de hombres buenos)” (Rodríguez Duplá, 2013: 230). El éxito del proyecto cosmopolita remitiría así a la tercera parte de *La Religión*.

perspectiva más pragmática, que evita asumir una costosa filosofía de la historia [aunque de que su carácter sea meramente regulativo⁹ o pueda ser entendida de una manera secularizada, como la progresiva armonización espacio-temporal de los fines individuales en la agencia colectiva de la especie humana (Ypi, 2010)]. En último término, el objetivo de Habermas no es otro que, en el contexto de un mundo, como el de Kant, conflictivo y violento, perseverar en el espíritu cosmopolita ilustrado adaptando el programa kantiano a “una situación mundial sustancialmente cambiada” (Habermas, 1999: 160).

2. LA CONSTITUCIONALIZACIÓN DEL DERECHO INTERNACIONAL

Tras la cruenta historia reciente de la humanidad, especialmente las primeras décadas del siglo XX, el orden internacional creado en la posguerra de 1945 puede entenderse, con cierto optimismo, “como una situación de transición desde el derecho internacional hacia el derecho cosmopolita” (Habermas, 1999: 167). En efecto, con los mecanismos del derecho internacional clásico –la negociación interestatal y su instrumentación jurídica mediante tratados internacionales– se han ido creando numerosas organizaciones internacionales, cuya génesis, en verdad, se encuentra más en la respuesta a los riesgos sistémicos y a sus efectos laterales que en el cumplimiento de un programa normativo encaminado a juridificar las relaciones internacionales (Habermas, 2006: 321). En este sentido, el contexto en el que acontece este proceso se vincula al agotamiento del Estado nación como forma de organización política y el redimensionamiento de los problemas en el marco de la globalización. Por un lado, el Estado moderno, al estar comprometido con el devenir de una nación, está atravesado por la ambigüedad constitutiva de ser, al mismo tiempo, marco para el ejercicio de la deliberación pública, la participación ciudadana y la solidaridad pública, y escenario para una gestión excluyente del pluralismo social y cultural (Velasco, 2016a: 166). Por otro lado, en el curso del proceso de globalización, el Estado se ha “desnacionalizado” (Sassen, 2001), esto es, ha dejado de ser funcional como marco para afrontar los desafíos de una sociedad global altamente interdependiente. Esto ha conducido, de hecho, a un “vaciamiento de la soberanía” (Habermas, 1999: 83), de modo que, si bien los

9 En *Sobre la paz perpetua* Kant indica que “[q]uien suministra esta *garantía* [de la paz perpetua] es, nada menos, que la gran artista de la *Naturaleza*”, pero añade inmediatamente que se trata de una “[c]ausa que no podemos *reconocer* realmente en los artificios de la *Naturaleza*, ni siquiera *inferir*, sino que sólo podemos y debemos *pensar*, para formarnos un concepto de su posibilidad, por analogía con el arte humano”, en definitiva, “una *idea* que, si bien es *exagerada* en sentido *teórico*, está, por el contrario, bien fundada, y según su realidad, en sentido *práctico*” (Kant, 2010c: 160-162).

Estados continúan siendo actores jurídicamente relevantes en el orden internacional, muchos de ellos carecen *de facto* de capacidad de agencia para hacer frente a problemas que ya no son estrictamente localizables en el interior de sus fronteras. El control internacional de los mercados financieros o el frágil equilibrio ecológico son ejemplos notables de que la cuestión crucial de la política contemporánea es “una cuestión *de escala*, en la medida en que el cambio de escala en la que acaece lo social no se corresponde con la escala en que están diseñadas las instituciones que han de gestionarlo” (Velasco, 2016a: 170). Poner fin a este desequilibrio entre el nivel donde se juega lo políticamente relevante y un orden internacional configurado aún de modo westfaliano es el sentido del proyecto cosmopolita para un tiempo en el que “desaparece la distinción entre política interior y exterior” (Habermas, 2000b: 96).

Esta reorganización global de los espacios de la política cristaliza en Habermas en un federalismo cosmopolita que no tiene tanto que ver con una asociación de Estados como con una asociación de ciudadanos (Velasco, 1997: 110). Esto significa que, frente al legado kantiano, no se trata sólo de hacer que el derecho internacional sea jurídicamente vinculante; sino de conducir la intuición kantiana del derecho cosmopolita en el sentido de una “clara superación del derecho internacional como derecho inter-naciones a través del reconocimiento de la subjetividad jurídica de los individuos fuera de sus respectivas comunidades políticas” (García Pascual, 2015: 175). En este sentido, sería preciso configurar un orden internacional cuyo núcleo no fueran más los Estados nación, sino los individuos en tanto que miembros de la comunidad global. Se trataría de integrar los múltiples espacios de la política postestatal en una comunidad global en la que se pudiera desarrollar una “política interior mundial sin gobierno mundial” (Habermas, 2000b: 136; 2009a: 133). Para ello sería preciso articular un sistema complejo, policéntrico, políticamente coordinado y jurídicamente integrado, que trascienda el orden internacional de Estados bajo el horizonte de una gobernanza global.

En un esbozo de arquitectura institucional, Habermas (2006: 325-330) diseña un sistema internacional multinivel en el que el poder se encuentra distribuido funcionalmente. Así, en primer lugar, en el *nivel supranacional*, se debe configurar una comunidad de la que “no [se] puede excluir a nadie porque no admite los límites entre dentro y fuera” (Habermas, 2000b: 140), que se encargaría del mantenimiento de la paz y la seguridad internacionales y la promoción de los derechos humanos (Habermas, 2006: 339-340). Su organización institucional sería similar a las Naciones Unidas, si bien políticamente reformadas, en las que se dé cabida a procesos democráticos de toma de decisiones y en las que todos los Estados se encuentren en condición de igualdad, especialmente en el Consejo de Seguridad (Habermas, 1999: 171-172). Con ello se pretende desvincular las lógicas de negociación intergubernamental de la actuación de la ONU en el cumplimiento de

sus objetivos. Esta toma de decisiones supranacional haría que las intervenciones militares amparadas por la ONU se transformen en intervenciones de naturaleza policial a escala global (Habermas, 2006: 342), lo cual supondría, en primer lugar, la superación definitiva del principio de no injerencia y, en segundo lugar, “la responsabilidad personal por los crímenes perpetrados en el servicio del Estado y en el servicio militar de las personas individuales” (Habermas, 1999: 164), en continuidad con los Procesos de Núremberg y Tokio.

Un segundo nivel de gobernanza global –el *nivel transnacional*– trataría de profundizar en la regulación y en la cooperación con el fin de elaborar políticas públicas eficaces en un mundo globalizado. En este sentido, en las últimas décadas han proliferado organizaciones internacionales orientadas a aunar esfuerzos para alcanzar objetivos comunes. No obstante estas organizaciones suelen contar con un perfil técnico, y constituyen redes sectorialmente organizadas de expertos (Habermas, 2009b: 111). Por el contrario, la integración en organizaciones políticas facultadas para adoptar decisiones políticamente relevantes y jurídicamente vinculantes es limitada. Sin embargo, estas organizaciones transnacionales podrían cerrar “la brecha que continúa abriéndose entre los espacios de acción delimitados del Estado nacional y los imperativos económicos globales que apenas resultan influenciados en términos políticos” (Habermas, 1999: 99). Pero, un desarrollo institucional capaz de enfrentar las trayectorias anómicas del capitalismo globalizado –que tensionan las capacidades fiscales y prestacionales de los Estados nación– está aún lejos de haberse materializado, con la parcial salvedad de la Unión Europea. Para Habermas (2006: 327; 2009a: 172), sólo en la medida en que puedan constituirse regímenes continentales capaces de actuar como *global players* será posible la gobernanza de las tendencias disruptivas de la globalización económica en el ámbito social y ecológico.

La deslocalización de las tareas de gobierno conduce a una pérdida de importancia del *nivel nacional* en detrimento de los anteriores. No obstante, en el ámbito estatal restarían, al menos, dos importantes funciones. En primer lugar, si bien las funciones de policía en materia de derechos humanos y de mantenimiento de la paz son competencia de las Naciones Unidas, Habermas (2006: 323) apuesta por superar “la imagen convencional de la estructura del derecho coactivo”, abriendo así “una brecha entre las instancias supranacionales que disponen de la competencia para fijar el derecho y las instancias estatales que se reservan los medios de la aplicación legítima de la fuerza para imponer el derecho fijado supranacionalmente”. Los Estados conservarían el monopolio de la violencia, que podrían a disposición de las decisiones de las Naciones Unidas, de modo que la reproducción del modelo de organización política estatal no se evitaría únicamente por la multiplicación de centros de poder político formalmente autónomos, sino también mediante la descentralización de los medios de coacción del derecho

internacional. Por otro lado, en segundo lugar, los Estados desempeñarían una importante función legitimadora de las organizaciones que conforman el entramado institucional en que se despliega la política interior mundial. La integración de los Estados en organizaciones internacionales políticamente autónomas, si bien supone una merma competencial que reduce el espectro de materias susceptibles de intervención estatal directa, en la medida en que participan en la formación de la voluntad política de dichas organizaciones, contribuye también a un reforzamiento de la posición de los Estados que, al actuar de forma integrada, son así capaces de hacer valer su voluntad de forma efectiva, aunque indirecta, a través de las decisiones regulatorias adoptadas por las organizaciones internacionales. De este modo suministrarán *inputs* de legitimidad a las organizaciones y acuerdos internacionales de los que son parte, canalizando la formación democrática de la voluntad política estatal (Habermas, 2006: 329).

En síntesis, la transición desde el modelo de organización política estatal a un paradigma de sociedad global multinivel políticamente coordinada y jurídicamente integrada, en el que las distintas organizaciones políticas se vinculan por relaciones de dependencia funcional y responsabilidad mutua, conduce a un horizonte de constitucionalización del derecho internacional capaz de conjurar los excesos de un “nuevo despliegue nacionalista”, a través de las instituciones de Naciones Unidas, y “la disolución del cuerpo político en el mercado mundial” (Velasco, 2016: 462), mediante las organizaciones transnacionales encargadas de la gobernanza económica y la distribución del producto social global. Este proceso, aún incompleto, de constitucionalización del derecho internacional se habría iniciado ya en el derecho internacional clásico, cuando los Estados, formalmente iguales en derechos, como Altas Partes contratantes, constituyen una comunidad jurídica que da origen a una organización o disposición de derecho internacional (García Pascual, 2015: 184-185), y habría continuado mediante la universalización del sistema de derechos humanos y la integración regional en organizaciones transnacionales. La coexistencia de múltiples centros de creación y aplicación normativa caracterizan, así, al núcleo institucional y jurídico de la constitución mundial por reproducir un modelo descentrado de gobernanza (1) y limitar de los presupuestos de unicidad y coherencia del ordenamiento jurídico (2).

(1) La multiplicación de actores políticamente activos en las distintas escalas en que se desenvuelve la política interior mundial hace que la sociedad global esté atravesada por “la impronta de lo *heterárquico*” (Habermas, 2009b: 111). La pluralidad de centros regulatorios y ejecutivos, así como la pérdida de nitidez de los límites que fijaban los espacios y ámbitos de actuación gubernamental, permiten trazar una diferencia específica entre las formas de gobierno tradicionales y un dispositivo gubernativo cuya naturaleza parece ajustarse mejor a la definición de “gobernanza”. La organización en redes complejas e interdependientes de

múltiples actores gubernamentales y no gubernamentales, así como el uso de mecanismos y técnicas de gobierno flexibles en lugar del tradicional *hard power*, se ajustan descriptivamente a dicho modelo (Stoker, 1998). Por “gobernanza” bien podría entenderse tanto una extensión institucional y normativa de la esfera de actividad estatal como una novedosa forma de coordinación entre actores que sustituye las formas convencionales de gobierno en aquellos contextos en los que no existe un mandato claro de agencia política (Offe, 2009: 551). La segunda definición parecería adecuarse más a la perspectiva de Habermas, para quien la gobernanza global, más que una ampliación del horizonte de los Estados en el tablero de las relaciones internacionales, consiste en un entramado de múltiples niveles de gobierno en el que interactúa una constelación de actores no exclusivamente estatales.

No obstante, el paradigma de la gobernanza entraña una serie de riesgos relativos a la justificación de los procesos de toma de decisiones, el control de las consecuencias indeseadas y la atribución de responsabilidades o los problemas de rendición de cuentas de la organización en redes (Stoker, 1998). En este sentido, si por gobernanza se entiende una sustitución del Estado y el autogobierno por mecanismos de coordinación de mercado que suplan las deficiencias funcionales de la Administración y abaraten los costes políticos de la toma de decisiones (Offe, 2009: 554) este concepto no es adecuado para comprender la dinámica de la “política interior mundial”. Habermas (2006: 354) critica el modelo de integración mundial consistente en que unos debilitados Estados se hagan cargo de los costes ecológicos y sociales producidos por un mercado mundial desregulado. Por eso, no cabría entender la “buena gobernanza” como el éxito del *management* adaptativo de las economías nacionales a los imperativos sistémicos con vistas a la preservación de su posición en la economía global (Habermas, 2000b: 84), sino más bien en el sentido de la cuestión crítica del cumplimiento normativo, por parte de las instituciones (Offe, 2009: 556), de las exigencias codificadas en el constitucionalismo mundial. La supuesta afinidad electiva entre el programa neoliberal de una sociedad internacional de derecho privado y la burocracia organizativa de las organizaciones multilaterales no tiene por qué implicar la imposibilidad de una gobernanza democrática en la que las normas de la sociedad global se definan mediante procesos deliberativos de formación de la voluntad política, sin quedar a merced de la autorregulación funcional impuesta por la globalización económica.

(2) Estos procesos deliberativos, no obstante, no deben ser entendidos como idénticos a los de las democracias constitucionales estatales, sino que deben integrar a los actores que constituyen la comunidad mundial, tanto los individuos, como ciudadanos del mundo, como los Estados. Esta dualidad interna al poder constituyente de la sociedad global (Habermas, 2009b: 116) hacen de él un “poder constituyente mixto” (Habermas, 2017). La participación democrática

posnacional implica un desdoblamiento de la perspectiva de los actores. Así, por un lado, los individuos son sujetos políticamente activos en el espacio internacional por su mera condición de seres humanos, pero, además, en tanto que nacionales de un Estado, intervienen políticamente en la formación de la voluntad estatal, relevante tanto en asuntos domésticos como en lo que respecta a la participación del Estado en la comunidad global. Por otro lado, los Estados son sujetos políticos colectivos en el marco de la comunidad política mundial en tanto que integrantes de estructuras gubernamentales supraestatales, pero, en la medida en que no son “meras partes de un orden jerárquico más amplio” (Habermas, 2009a: 132), conservan su condición de Estados independientes. El dualismo constituyente muestra que el proceso de constitucionalización del derecho internacional no tiene tanto que ver con una superación del derecho internacional a través de su incorporación al derecho constitucional de una comunidad global de naturaleza estatal, como con una progresiva convergencia del derecho constitucional y del derecho internacional sin que lleguen a confundirse en un único ordenamiento jurídico, pero sin ser tampoco ordenamientos formalmente autónomos. Se trata de una situación intermedia de continua interacción dinámica y abierta entre ordenamientos sin que dicha relación sea reconducible a criterios de unidad y jerarquía.

Una conceptualización jurídica de la comunidad política global en este sentido exigiría superar “las figuras conceptuales del siglo XVIII” (Habermas, 2009b: 108) y adoptar una “lectura constructivista” (Habermas, 2006: 338) que permita articular teóricamente de forma adecuada el proceso de constitucionalización mundial. Este enfoque permite ir más allá del conflicto entre derecho internacional –para el que la legitimidad de las competencias estatales tiene su fundamento en los títulos atribuidos por éste al orden estatal– y derecho constitucional –que “reduciría el Derecho internacional a la voluntad subjetiva de los Estados de suscribir acuerdos y tratados” (Turégano, 2013: 160)–; pero esto sólo es posible en la medida en que se renuncie al uso axiomático del principio de soberanía como fundamento último de todo el sistema jurídico. Desde esta perspectiva, ni tiene sentido la analogía estructural entre el Estado y la comunidad política mundial (Habermas, 2009a: 131), ni la reducción de todo el entramado internacional a la delegación competencial autorizada por el derecho estatal. Existe, por el contrario, una constitutiva tensión entre los distintos centros de poder de la sociedad mundial que, si bien son plenamente autónomos son también mutuamente interdependientes; así como una descentralización en el ejercicio del poder ejecutivo y judicial entre los distintos niveles de la comunidad global. Habermas observa esta “dispersión de la soberanía” en la Unión Europea¹⁰, ya que “la transferencia realizada por los

10 Para una exposición del pensamiento europeísta de Habermas por etapas, desde el Tratado de Maastricht hasta la crisis de la Eurozona, v. Verovsek (2012).

Estados [...] entraña por tanto una limitación definitiva de su soberanía, contra la que no puede prevalecer un acto unilateral ulterior incompatible con el concepto de Comunidad” (TJCE, 1964). Así mismo, el desplazamiento “[d]el centro de gravedad en la relación entre el poder de sanción estatal y el derecho” (Habermas, 2012: 56-57) se refleja en la relación entre las instituciones europeas, que asumen la potestad legislativa, y los Estados, que aplican el derecho europeo.

No obstante, la renuncia al uso axiomático de la soberanía en la teoría jurídica es objetada desde el normativismo apelando, en último término, a la necesidad de una autoridad última que coordine y resuelva los conflictos entre los actores de la comunidad global:

[Una comunidad política descentrada] implica que sobre un territorio dado ejercerían simultáneamente su autoridad unidades políticas de distintos niveles, la articulación coherente del conjunto depende de la definición de una esfera competencial determinada para cada nivel. Pero la pregunta, en ese caso, es quién –en una estructura compuesta en la que «ninguna unidad política es soberana»– decide el reparto de esferas competenciales y quién, una vez establecido, tiene autoridad para resolver los inevitables conflictos de competencias (Bayón, 2007: 115).

A mi modo de ver, esta objeción yerra frente al planteamiento de Habermas, pues él no concibe primordialmente el derecho como un sistema piramidal de normas organizadas por los principios de jerarquía y competencia. Por eso, la búsqueda de un poder de decisión último sería irrelevante. Por el contrario, la soberanía la entendería, más bien, en términos de agencia, y, en este punto, aparecería como fragmentada en diversos poderes (Habermas, 2009b: 108), que entablan de manera más o menos formalizada dinámicas de negociación y diálogo. Este pluralismo se refleja incluso en el derecho positivo vigente, en las cláusulas de apertura al derecho internacional de algunas constituciones.

El corolario de la objeción normativista es que “si hay conflictos últimos para los que no existe una vía de resolución autoritativa, entonces no hay en ningún nivel un *demos* que tenga la última palabra sobre la distribución de los poderes de decisión y que por lo tanto se autogobierne plenamente”, de modo que “la democracia parece exigir que alguna unidad política tenga autoridad última y sea por tanto soberana” (Bayón, 2008: 44-45). Pero esta idea responde “malentendido colectivista que mezcla soberanía popular con soberanía estatal” (Habermas, 2012: 50) al traducir voluntad democrática en voluntad estatal sobre la base de la ficción jurídica de la soberanía. Sin embargo, “la limitación de la soberanía nacional a favor de una transferencia de los derechos de soberanía a instancias supranacionales no *tiene que* pagarse al precio de una incapacitación de los ciudadanos democráticos [...] *siempre y cuando deje intactos los procedimientos democráticos*” (Habermas, 2012: 52). La democracia consiste en una formación

deliberativa de la voluntad colectiva que, en el marco de una comunidad global políticamente integrada sería, en verdad, más efectiva desde un punto de vista fáctico.

3. IDENTIDADES COSMOPOLITAS

El principal problema que plantea la construcción de una comunidad política global no tiene tanto que ver con su articulación institucional o con los sistemas de coordinación y negociación entre los distintos niveles de gobernanza, sino, precisamente, con el proceso mismo de construcción de una comunidad más allá de las fronteras de los Estados nación. En efecto, si bien la trayectoria histórica del nacionalismo es un potente argumento a favor del proyecto cosmopolita, no se puede tampoco olvidar que, precisamente, una de las razones del éxito del Estado frente a otras formas de organización política radica en que, mediante el dispositivo de la nación, se “hizo posible una nueva forma, más abstracta, de *integración social* sobre la bases de un nuevo *modo de legitimación*” (Habermas, 1999: 88). Esta doble faz de la nación, que aúna a un tiempo rasgos de pertenencia etnocéntrica y el carácter universalista de una asociación de ciudadanos libres e iguales (Habermas, 1999: 91-92), se manifiesta alternativamente en el sentido de una comunidad homogénea fundada sobre un principio de exclusión étnica o como un entramado abierto de relaciones de solidaridad civil en función de cómo se articulen los elementos descriptivos y prescriptivos que construyen narrativamente las identidades nacionales (Colom, 2019: 55 y ss.). Es justamente la ausencia de un relato integrador lo que sitúa en una encrucijada al proceso de constitucionalización del derecho internacional.

En primer lugar, los problemas de imputabilidad de las decisiones en un sistema de gobernanza global (Offe, 2009: 550) y el riesgo de disolución de la sustancia republicana en una democracia posnacional construida únicamente según el modelo liberal de *checks and balances* (Maus, 2006: 475-479) sacan a la luz “*agujeros de legitimidad*” (Habermas, 2000: 96) en el proyecto de constitucionalismo global. La inexistencia de un *demos* cosmopolita como contraparte de las instituciones de la gobernanza global que canalice formas democráticas de legitimación del poder puede conducir a un modo tecnocrático de gobernanza. Precisamente, la construcción del orden internacional de Estados mediante la práctica de un “multilateralismo ejecutivo” (Zürn, 2004: 264) ha impedido una integración social a nivel mundial lo suficientemente fuerte como para poder hablar propiamente de una “comunidad” que se manifiesta en la esfera pública global. Pero esta falta de una identidad cosmopolita en los actores políticos debilitaría su participación política en las instituciones de la comunidad global dado que

primarían sus intereses nacionales en su comportamiento político (Habermas, 2009b: 114).

En segundo lugar, los déficits de legitimidad de una comunidad política global no suficientemente integrada repercuten sobre el sustrato de solidaridad civil de la comunidad nacional como consecuencia de las tendencias disolventes de la globalización (Habermas, 2000b: 97), al tiempo que resultan contraproducentes en la construcción de vínculos de solidaridad más allá del Estado, pues activan resistencias a los procesos de desnacionalización política, que son percibidos como una sustracción de la toma de decisiones democrática (Zürn, 2004: 277).

Por tanto, el éxito del proyecto de una constitución mundial no dependerá sólo de un eventual desarrollo de los acontecimientos favorable a la integración cosmopolita, ni su articulación como un intento de filosofía de la historia à la Kant, sino de que este proyecto sea tenido por legítimo. Por eso, si la construcción de la comunidad política global quiere ser “algo más que una fachada de derecho” (Habermas, 2009a: 137) encubridora del dominio de un poder hegemónico, deben ofrecerse mecanismos culturales que favorezcan la creación subjetividades políticas cosmopolitas capaces de establecer vínculos de solidaridad.

3.1. LA IDENTIDAD GLOBAL

Habermas afronta este problema tanto en el nivel supranacional como en el nivel transnacional de gobernanza. En el nivel supranacional constata que “a la cultura política de la sociedad mundial le falta una dimensión ética y política común que sería necesaria para la formación de una comunidad y una identidad global” (Habermas, 2000b: 141), esto es, “orientaciones de valor e ideas de justicia comunes que hacen posible un entendimiento que va más allá de un compromiso racional con arreglo a fines” (Habermas, 2000b: 142). Puesto que el mundo está atravesado por una pluralidad de valores y formas de vida, entonces, la construcción de una identidad global no parece factible. Sin embargo, como las competencias atribuidas al nivel supranacional se limitan al mantenimiento de la paz y la seguridad y a la promoción de los derechos humanos, resulta razonable concluir que la legitimidad que demanda este nivel de gobernanza no es tan intensa como la de aquellas instituciones encargadas de la gobernanza económica. Por eso, sería posible construir una forma débil de identidad global desde la que tejer redes de solidaridad supranacionales. Pues bien, dado que “[l]os deberes negativos de una moral universalista de la justicia (el deber de abstenerse de cometer crímenes contra la humanidad y de acometer guerras de agresión) están amarrados en todas las culturas” (Habermas, 2006: 348) se podría articular una identidad común a partir de estos deberes, o, más bien, a partir de su incumplimiento, en el

sentido de establecer una solidaridad mundial a través del "sentimiento de indignación que produce la violación de derechos, mediante la represión estatal y las violaciones de los derechos humanos" (Habermas, 2000b: 141). La repugnancia moral que provoca la violación de la condición de humanidad en el otro constituiría así el elemento de cohesión a través del cual se articularía una solidaridad de carácter reactivo entre los miembros de la comunidad global. Además, para los Estados, esta forma reactiva de solidaridad mundial facilitaría una autocomprensión de sí mismos como actores internacionalmente responsables (Habermas, 2006: 342; 2009b: 119-120), en la medida en que tienen atribuidas las responsabilidades de ejecución del derecho de la ONU.

No obstante, el proyecto cosmopolita se encuentra aquí con dificultades. En primer lugar, Habermas reproduce, parcialmente, el giro kantiano del derecho a la ética. Aunque no convierte los deberes jurídicos en deberes éticos, se observa cierto retorno a la "moralidad", ya que el potencial civilizatorio del derecho internacional se debe a un compartido sentimiento moral que ha de conducir a que los Estados se comprendan reflexivamente como sujetos responsables de la ejecución del derecho internacional de la ONU. Por otro lado, se cuestiona la naturaleza más legal que política de las competencias supranacionales (Habermas, 2006: 346) que le conducen a pensar que las demandas de legitimidad serían satisfechas por un *sensus communis* moral:

- a) La sustancia moral que articula la identidad global no compromete sólo un código de derechos humanos común, sino también a su interpretación. En un mundo atravesado por la pluralidad resulta altamente controvertido cifrar un sentido unívoco del contenido de un derecho desde el que juzgar su violación. Un pensamiento postmetafísico como el de Habermas se vería abocado aquí a una metafísica de la naturaleza humana (Roele, 2014: 213).

No obstante, existen graves vulneraciones de los derechos humanos, como el genocidio, que son identificadas como tales por toda la humanidad. Desde este consenso inicial, mediante los procesos reflexivos desencadenados por la interacción cultural, podrían producirse alteraciones axiológicas en las distintas culturas tendentes a ampliar el consenso interpretativo.

- b) Como el propio Habermas (2006: 344-345) reconoce, entre los miembros de la ONU se encuentran hoy regímenes autoritarios y despóticos que atentan contra los derechos humanos. Esto pone en tela de juicio la efectividad del derecho internacional y la solución de los problemas de interpretación del contenido de los derechos humanos.

Sin embargo, la presencia de Estados autoritarios no tendría por qué ser contraproducente para los derechos humanos, pues "el desnivel entre la norma y la realidad también ejerce, a la inversa, una presión de

adaptación sobre los Estados miembros autoritarios” (Habermas, 2006: 344). Por otro lado, una organización internacional que sólo admitiera Estados constitucionales (Delahunty y Yoo, 2010) presupondría de antemano la perfección de una forma de comprensión de los derechos humanos circunscrita a una forma cultural determinada, renunciando así a los rendimientos reflexivos de los procesos de interacción cultural.

- c) La inexistencia de un consenso hermenéutico en torno al sentido de los derechos humanos puede tener la perniciosa consecuencia de que las intervenciones humanitarias justificadas por una determinada comprensión de los derechos humanos oculten intervenciones unilateralistas de un poder hegemónico (Maus, 2006: 475; Roele, 2014: 214).

Ahora bien, las funciones de mantenimiento de la paz y la seguridad de la ONU se limitan a supuestos identificados mayoritariamente como graves violaciones de los derechos humanos. Además, la ampliación de los consensos interpretativos posibilitarían un progresivo perfeccionamiento en la misión de Naciones Unidas.

3.2. LA IDENTIDAD TRANSNACIONAL

El dispositivo de legitimidad del nivel supranacional no es adecuado para el nivel transnacional. La forma de identidad fundada en la repugnancia moral no es capaz de crear la forma de solidaridad que precisan aquellas comunidades propiamente políticas, en las que se producen procesos de redistribución social y gobierno económico. Como indica Habermas (2009a: 83):

Los ciudadanos que se identifican recíprocamente como miembros de una determinada comunidad política actúan más bien con la conciencia de que «su» comunidad destaca frente a otras por una forma de vida preferida colectivamente, o en todo caso aceptada tácitamente. Este tipo de *ethos* político ya no es algo que brote naturalmente. Se produce de una forma transparente como resultado de una autocomprensión política que siempre acompaña a los procesos democráticos, y que se da a conocer a los propios implicados como algo construido.

El carácter sustancial del vínculo comunitario en el nivel transnacional excluye que se pueda producir una solidaridad civil como subproducto de un proceso de integración funcional de los subsistemas económico y administrativo (Habermas, 2000b: 134). Es necesario, por el contrario, construir una identidad común entre los ciudadanos de distintos Estados, de tal manera que puedan “reconocerse, más allá de las fronteras nacionales, como miembros de la misma comunidad política” (Habermas, 2000b: 130). Este reconocimiento mutuo resulta especialmente

relevante para posibilitar el tránsito desde una *integración negativa*, consistente en la supresión de barreras al libre mercado, a la *integración positiva*, tendente, más bien, a la armonización de ámbitos políticos hasta ahora en manos de la Administración nacional, especialmente la política social (Habermas, 2009b: 74). En efecto, ni la integración tecnocrática (Habermas, 2016: 77) ni la cooperación interestatal reforzada de un “nuevo intergubernamentalismo” (Bickerton *et al.*, 2015) que, bajo el pretexto de preservar las soberanías estatales, tiende a supeditar los intereses colectivos a los nacionales –como ha hecho Alemania en la reciente crisis del euro (Habermas, 2014)– y a sustraer los procesos políticos a la participación pública, son capaces de proveer los *inputs* de legitimidad que precisa la constitución de una comunidad política en la que puedan establecerse relaciones de solidaridad fuertes. Por el contrario, una integración “que hiciese posible que los objetivos se fijasen en común por encima de las fronteras nacionales” (Habermas, 2009a: 72) requiere un sustrato cultural común que provea la identidad de miembros.

Pero el sentido de esta “autocomprensión ético-política de los ciudadanos” no debe entenderse como “una identidad colectiva *independiente del propio proceso democrático* y en este sentido existente con anterioridad a dicho proceso”, sino como una identidad que se construye performativamente en “un contexto compartido intersubjetivamente de entendimiento posible” (Habermas, 1999: 141). Una identidad así no es ya “una identidad centrada en el Estado [sino] una orientación por la Constitución” (Habermas, 2009a: 81). Su núcleo no está en rasgos etnoculturales, sino en una cultura política vinculada por entero al hecho mismo de la convivencia en un régimen constitucional. La identidad colectiva se construye así en la praxis política misma a través de la interacción circular entre “por un lado, procesos políticos y normas constitucionales y, por otro, la red de actitudes y convicciones político-culturales compartidas” (Habermas, 2012: 73). Pero este proceso de construcción identitaria sólo es posible en la medida en que la cultura política constitucional se enriquezca a través de la interpretación contextual de los principios republicanos del régimen político, así como por la apertura reflexiva a otras experiencias constitucionales (Habermas, 1999: 95).

No obstante, la propuesta habermasiana de una identidad europea entendida en este sentido ha suscitado críticas y objeciones. Según Turner (2004) su propuesta de un patriotismo constitucional europeo acusa un fuerte prejuicio germanocéntrico, pues traslada a la esfera europea la experiencia política alemana. Habermas entendería la identidad europea como una aproximación reflexiva a la propia historia porque trasladaría sus ideas sobre la problemática reconstrucción de una identidad alemana tras el nacionalsocialismo al ámbito del continente, identificando así la experiencia histórica de Europa con la de Alemania. En un sentido similar, Boon (2007) considera que Habermas contempla la experiencia

histórica europea desde la perspectiva de los países europeos occidentales, obviando las experiencias históricas de liberación nacional de los países de la órbita soviética. En su opinión, Habermas se situaría en una posición ambigua que oscilaría entre la defensa de una forma débil (*thin*) de identidad, vinculada únicamente al procedimiento democrático y la norma constitucional, y una forma más fuerte (*thick*), que enraizaría en un trasfondo cultural e histórico común. Esta segunda perspectiva, en definitiva, reproduciría el modelo identitario del Estado nación añadiendo una “regla de exclusión *suplementaria*” (Balibar, 1994: 27) a la esfera europea. No obstante, a mi modo de ver, la propuesta de Habermas puede ser vista desde otro punto de vista. Habermas, por un lado, propondría una forma de identidad desapegada de todo rastro de adscripción etnocultural y vinculada únicamente a la cultura política, pero, por otro lado, esta cultura política, moldeada en la praxis política, es aderezada por experiencias históricas y culturales concretas. La piedra angular de la identidad constitucional no consistiría, pues, en renunciar a estos elementos, sino en asumirlos de forma reflexiva. Cuando Habermas traslada la experiencia alemana al ámbito europeo, por tanto, no está elevándola a paradigma de la identidad europea, sino que tan sólo aporta una experiencia concreta, dramáticamente intensa, al proceso reflexivo de construcción del significado de “ser europeo”*.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARCOS, Federico, “Una lectura del cosmopolitismo kantiano”. *Anuario de filosofía del derecho*, 21, 2004, 13-38.
- BALIBAR, Étienne, “¿Es posible una ciudadanía europea?”. *Revista Internacional de Filosofía Política*, 4, 1994, 22-40.
- BAYÓN, Juan Carlos, “Ciudadanía, soberanía y democracia en el proceso de integración europea”. *Anuario de filosofía del derecho*, 24, 2007, 111-137.
- , “¿Democracia más allá del Estado?”. *Isonomía*, 28, 2008, 27-50.
- BICKERTON, Christopher J.; HODSON, Dermot y PUETTER, Uwe, “The New Intergovernmentalism: European Integration in the Post-Maastricht Era”. *Journal of Common Market Studies*, 53(4), 2015, 703-722. DOI: 10.1111/jcms.12212.
- BOON, Vivienne, “Jürgen Habermas's writings on Europe: Not Habermasian enough?”. *Ethical Perspectives*, 14(3), 2007, 287-310. DOI: 10.2143/EP.14.3.2025356.

* Francisco Fernández-Jardón disfruta de un contrato predoctoral en el CSIC cofinanciado por el Ministerio de Ciencia, Innovación y Universidades mediante el programa de Ayudas para la formación de Profesorado Universitario (FPU 17/04629). Este artículo se ha elaborado en el marco del proyecto “Fronteras, democracia y justicia global” (PGC2018-093656-B-I00), financiado por el Plan Estatal de I+D+i del Gobierno de España (MCIU/AEI/FEDER, UE).

- BOTTICI, Chiara, "The Domestic Analogy and the Kantian Project of Perpetual Peace". *The Journal of Political Philosophy*, 11(4), 2003, 392-410.
- COLOM, Francisco, *Tristes patrias*. Barcelona: Anthropos, 2019.
- DELAHUNTY, Robert J. y YOO, John, "Kant, Habermas and Democratic Peace". *Chicago Journal of International Law*, 10(2), 2010, 437-473.
- FLIKSCHUH, Katrin, "Kant's Sovereignty Dilemma: A Contemporary Analysis". *The Journal of Political Philosophy*, 18(4), 2010, 469-493. DOI: 10.1111/j.1467.2010.00361.x.
- GARCÍA PASCUAL, Cristina, *Norma mundi. La lucha por el derecho internacional*. Madrid: Trotta, 2015.
- HABERMAS, Jürgen, "¿Cómo es posible la legitimidad por la vía de la legalidad?". *Doxa*, 5, 1988, 21-45.
- , *La inclusión del otro*. Barcelona: Paidós, 1999.
- , *Aclaraciones a la ética del discurso*. Madrid: Trotta, 2000a.
- , *La constelación posnacional*. Barcelona: Paidós, 2000b.
- , *Entre naturalismo y religión*. Barcelona: Paidós, 2006.
- , *El Occidente escindido*. 2ª ed. Madrid: Trotta, 2009a.
- , *¡Ay, Europa!*. Madrid: Trotta, 2009b.
- , *Facticidad y validez*. 6ª ed. Madrid: Trotta, 2010.
- , *La constitución de Europa*. Madrid: Trotta, 2012.
- , *En la espiral de la tecnocracia*. Madrid: Trotta, 2016.
- , "Citizen and State Equality in a Supranational Political Community: Degressive Proportionality and the *Pouvoir Constituant Mixte*". *Journal of Common Market Studies*, 55(2), 2017, 171-182. DOI: 10.1111/jcms.12517
- KANT, Immanuel, *Metafísica de las Costumbres*. 4.º ed. Madrid: Tecnos, 2005.
- , *Crítica de la razón práctica*. 6ª ed. Salamanca: Sígueme, 2006.
- , "En torno al tópico: "Tal vez eso sea correcto en teoría, pero no sirve para la práctica"". En: *Ensayos sobre la paz, el progreso y el ideal cosmopolita*. 3ª ed. Madrid: Cátedra, 2010a, 95-139.
- , "Ideas para una historia universal en clave cosmopolita". En: *Ensayos sobre la paz, el progreso y el ideal cosmopolita*. 3ª ed. Madrid: Cátedra, 2010b, 33-49.
- , "Sobre la paz perpetua". En: *Ensayos sobre la paz, el progreso y el ideal cosmopolita*. 3ª ed. Madrid: Cátedra, 2010c, 141-187.
- , *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*. 2 ed. Madrid: Alianza, 2012.
- , *La Religión dentro de los límites de la mera Razón*. 3 ed. Madrid: Alianza, 2016.
- KLEINGELD, Pauline, "Kant's Cosmopolitan Law: World Citizenship for a Global Order". *Kantian Review*, 2, 1998, 72-90.
- , "Six Varieties of Cosmopolitanism in Late Eighteenth-Century Germany". *Journal of the History of Ideas*, 60(3), 1999, 505-524.
- MAUS, Ingeborg, "From Nation-State to Global State, or the Decline of Democracy". *Constellations*, 13(4), 2006, 466-484.

- OFFE, Claus, "Governance: An "Empty Signifier"?. *Constellations*, 16(4), 2009, 550-562.
- PINHEIRO, Alice, "Common Possession of the Earth and Cosmopolitan Right". *Kant-Studien*, 107(1), 2016, 160–178. DOI: 10.1515/kant-2016-0008.
- RODRÍGUEZ DUPLÁ, Leonardo, "Aproximación al tratado kantiano sobre La Paz Perpetua". *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, 40, 2013, 215–231.
- ROELE, Isobel, "The Vicious Circles of Habermas' Cosmopolitics". *Law Critique*, 25(3), 2014, 199–229. DOI: 10.1007/s10978-014-9138-4.
- ROLDÁN, Concha, "Los "prolegómenos" del proyecto kantiano sobre la paz perpetua". En: MUGUERZA, Javier y RODRÍGUEZ, Roberto (eds.), *Kant después de Kant. En el bicentenario de la Crítica de la razón práctica*. Madrid: Tecnos, 1989, 125–154.
- SÁNCHEZ MADRID, Nuria, "¿Puede haber una fundamentación kantiana de los derechos humanos? Algunas consideraciones críticas". *Revista de Estudios Kantianos*, 1(2), 2016, 191–206. DOI: 10.7203/REK.2.2.8871.
- SASSEN, Saskia, *¿Perdiendo el control? La soberanía en la era de la globalización*. Barcelona: Bellaterra, 2001.
- STOKER, Gerry, "Governance as theory: five propositions". *International Social Science Journal*, 50(155), 1998, 17–28. DOI: 10.1111/1468-2451.00106.
- TJCE, Sentencia del 15 de julio de 1964, *Costa c. ENEL*, C-6/64, EU:C:1964:66.
- TURÉGANO, Isabel, "Soberanía". *Eunomía*, 4, 2013, 154–162.
- TURNER, Charles, "Jürgen Habermas. European or German?". *European Journal of Political Theory*, (3), 2004, 293–314. DOI: 10.1177/1474885104043585.
- VELASCO, Juan Carlos, "Ayer y hoy del cosmopolitismo kantiano". *Isegoría* 16, 1997, 91–117.
- , "Constelación posnacional y gobernanza democrática". *Dilemata*, 22, 2016a, 163–182.
- , "Cosmopolitismo plurinacional. Variaciones actuales de un tema kantiano". En: RODRÍGUEZ, Roberto, ÁLVAREZ, José Francisco, MASEDA, Francisco y ROLDÁN, Concha (eds.), *Diálogos con Javier Muguerza*. Madrid: CSIC, 2016b.
- VEROVSEK, Peter J., "Meeting Principles and Lifeworlds Halfway: Jürgen Habermas on the Future of Europe". *Political Studies*, 60, 2012, 363–380. DOI: 10.1111/j.1467-9248.2011.00907.x.
- WILLIAMS, Howard, "El concepto kantiano de propiedad". *Con-Textos Kantianos*, 2, 2015, 347–359. DOI: 10.5281/zenodo.33983.
- YPI, Lea, "*Natura Daedala Rerum?* On the Justification of Historical Progress in Kant's Guarantee of Perpetual Peace". *Kantian Review*, 14(2), 2010, 118–148.
- ZÜRN, Michael, "Global Governance and Legitimacy Problems". *Government and Opposition*, 39(2), 2004, 260–287. DOI: 10.1111/j.1477-7053.2004.00123.x.