

La Constelación Posnacional

Jürgen Habermas

Editorial Paidós, Barcelona

(original en alemán, 1998)

Los últimos tres libros del sociólogo y filósofo alemán Jürgen Habermas muestran una continuidad que, aunque a ratos explosiva en términos intelectuales, merece una lectura atenta para dar luz sobre aquéllo que pueda estar en juego. En términos muy gruesos, la progresión es desde una sociología del derecho y del Estado democrático en términos de una teoría del discurso que permite generar un modelo de 'política deliberativa' -en «Facticidad y Validez» (1998)- hasta una contextualización de las tensiones políticas más relevantes emanadas de la crisis de la 'idea' de nación y que conduce a la «constelación posnacional» del último libro que lleva dicho nombre y que es objeto de esta reseña. Entre medio, «La Inclusión del Otro» marca la explicitación de que el camino de las tres últimas obras de Habermas es un continuo, pues se conecta con la teoría discursiva del derecho y del Estado, a la vez que comienza a efectuar el énfasis en la 'fragmentación simbólica del mundo' y en la 'globalización', planteando el desafío de una teoría democrática que pretenda garantizar la necesaria integración social

¹ Licenciado en Sociología, alumno de último semestre del Magister en Ciencia Política de la Universidad de Chile.

debe ser presentada de modo que pueda ser compartida por todos los ciudadanos, cualesquiera que sean las creencias que profesen y los modos de vida que sigan. Se trata de aceptar un marco de convivencia definido constitucionalmente y en consideración de los derechos humanos, evitando que la identidad colectiva funcione como mecanismo de exclusión. A partir de esto, Habermas acuña la ampulosa frase que acaba por titular la obra: se trata de un proyecto de «inclusión del otro».

En cuanto a «La Constelación Posnacional», parece válido iniciar esta reseña a partir de algunos concisos comentarios 'impresionistas'. Para comenzar, se trata de una obra relativamente curiosa para haber emanado de la pluma de Habermas: un lenguaje relativamente accesible y un volumen de páginas muy distante del prototipo del mamotreto, son algunos de los factores que hacen que este libro merezca una mirada acuciosa hasta en sus más -aparentemente- banales detalles. Pero no es lo único que genera sorpresa en este libro. También sorprende la aparición de ciertas incrustaciones temáticas relativamente inexplicables, como el Capítulo 7, denominado «Los diferentes ritmos de la filosofía y la política. Herbert Marcuse en el centenario de su nacimiento», o con una extraña veta en Habermas como es la de expresar algún concepto -en este caso el de 'autonomía' - a partir de un ejemplo (muy poco ortodoxo entre los filósofos), que en este caso refiere a una argumentación en contra de la clonación de organismos humanos (sorprendentemente dedica tres capítulos a dicha ejemplificación). Más sorprendente aún resulta la aparición de datos personales un poco extraños y, en todo caso, sensibleros, como la frase que refiere a que «la obra de Wilhelm Scherer (...) incorporaba detalladas presentaciones biográficas (y de la que he heredado, de la época de estudiante de mi padre, un ejemplar de la 12ª edición de 1910)...». Más allá de estos curiosos detalles, también descoloca una edición en castellano que omita al traductor tradicional de Habermas a nuestra lengua, Manuel Jiménez Redondo, quedando esta labor en manos de tres traductores que se reparten los capítulos de una manera eficiente, pero un poco mecánica, lo que quizás ayuda a hacer más patente la distancia conceptual entre algunos capítulos. Lo concreto es que Pere Fabra

Abat traduce el prólogo y los dos primeros capítulos, Luis Pérez Díaz se aboca a los capítulos tres, cuatro y cinco, en tanto Daniel Gamper Sachse se encarga desde el capítulo seis y hasta el diez.

Ahora bien. Las sorpresas tampoco son demasiado grandes: no encontraremos a Habermas renunciando a la 'acción' y la 'razón' comunicativa, no hallaremos a Habermas en acuerdo con Luhmann ni menos encontraremos algún desperfecto analítico. En resumidas cuentas, las sorpresas son más bien estéticas y, cuando tienen un trasfondo más teórico, son 'sorpresas de alcance intermedio' como tal vez alguna vez dijo Merton. Así, más allá de las curiosidades encontrables en la obra y más allá de una extraña construcción del texto a partir de capítulos cuyas relaciones entre sí a ratos no son directas ni explícitas -e incluso donde algunos de los capítulos son sencillamente artículos anexados a la obra-; más allá de todo esto, la problematización central dista mucho de ser dispersa y los saltos temáticos se van justificando plenamente a medida que se hace evidente la arquitectura de la obra.

Si nos abocamos a los núcleos temáticos de «La Constelación Posnacional», es posible señalar que, de entre los diez capítulos totales, tres pueden ser referidos como los capítulos nucleares de la obra:

1. En la parte I -llamada «Sobre el Contexto Posnacional»-, el texto denominado "Qué es un Pueblo? Sobre la Autocomprensión Política de las Ciencias Humanas en el 'Vormärz'. El ejemplo de la Asamblea de Germanistas celebrada en Francfort en 1846".
2. En la parte II, titulada «La Constelación Posnacional», el capítulo 4 referido a «La constelación posnacional y el futuro de la democracia».
3. En la parte III, dedicada a la «Autocomprensión de la Modernidad», el notable capítulo 6 denominado «Concepciones de la Modernidad. Una mirada retrospectiva a dos tradiciones».

Es en estos capítulos donde se juega buena parte del argumento. Ante esto, vale la pena generar una articulación de la obra tomando como ejes esos capítulos nucleares:

1. El capítulo 1, denominado «Qué es un pueblo...», Habermas abarca las tensiones que invaden a la construcción del concepto de pueblo desde sus inicios. El trabajo histórico está enmarcado en la Alemania de mitad del siglo XIX, básicamente centrándose en la Asamblea de Germanistas celebrada en 1846. La referencia histórica, no obstante, no sólo no impide, sino incluso clarifica la argumentación filosófica con fuertes implicancias políticas: la problemática de que el objetivo de una patria políticamente unida se enfrenta con una serie de tensiones que se tornan irresolubles y que ponen en juego la pretensión de que a una unidad de aparato de dominación le corresponda una unidad cultural.

Las tensiones que Habermas diagnostica en la idea de pueblo tienen notables implicancias. En primer lugar, la definición de pueblo suele sustancializarse, naturalizarse: se es pueblo porque, por ejemplo, se habla la misma lengua (argumento de Jacob Grimm a mediados del s. XIX). La tensión surge a partir de esta naturalización, de la mera presentación de la contingencia como necesaria: si la construcción de un pueblo es producto de la naturaleza, ¿a qué viene el proyecto político de generar una nación? Porque si la nación es un producto de la naturaleza, el proyecto de unificación pierde su carácter constructivo y propositivo, esto es, político.

Pero si la comunidad nacional se definía por una lengua común, aparece como inevitable la emanación de una tensión entre el lenguaje vulgar y el lenguaje literario. Este último aparece como una homogeneización de distintos dialectos derivados de la lengua madre. Pero entonces, la homogeneidad de la comunidad de lenguaje no es originaria, sino que

exige una «nivelación de los dialectos a favor de un lenguaje escrito introducido administrativamente» (Habermas, 2000: 25). Pero entonces la especificidad de lo nacional sólo se puede generar a partir de represión de otras especificidades emanadas espontáneamente, lo que señala que el pueblo parece ser una construcción distante de esa comunidad previa a la organización política y que la exige por su propia naturaleza.

Ahora bien. La 'doctrina de la comunidad nacional' emanada entre los germanistas refiere a que ésta es tal en tanto manifiesta su especificidad ontológica, cuya expresión más prístina es la lengua. Pero todas las expresiones deben respetar la especificidad. Y, por tanto, el derecho debe ser, como emanación del principio de autogobierno, un producto simbólico y práctico crucial en la construcción de la nación. Por tanto, el derecho debía ser 'nacional'. Sin embargo, los juristas alemanes tenían problemas con la superioridad del derecho romano y, sobre todo, no estaban en condiciones de «legitimar el Estado constitucional democrático a partir de las propias fuentes histórico-jurídicas» (Habermas, 2000: 27).

Estas son algunas de las tensiones y dilemas que subyacen a la construcción de la idea de nación a partir de una conceptualización del pueblo. Al fin y al cabo, son algunas de las problemáticas que condujeron -y todavía conducen- a mostrar como inviable el proyecto moderno de un Estado administrativo y jurídico al que le corresponda un territorio soberano en el cual se inserte una homogénea comunidad nacional. Por un lado, el proyecto liberal de la no centralización, de la nacionalidad, de los derechos naturales; por otro lado, el 'proyecto' conservador de la veneración de lo antiguo, del respeto y sometimiento a lo vernáculo. El proyecto iluminista y el anti-iluminista se fundieron en un solo proyecto plagado de tensiones y hasta de absurdos: el proyecto del Estado nacional.

2. El capítulo 4 referido a «La constelación posnacional y el futuro de la democracia» se concentra en las dinámicas políticas ocurridas a partir de 1945. Algunas de estas dinámicas son, a decir de Habermas, los ‘tres progresos políticos’ que han otorgado otro aspecto al período posterior a la II Guerra Mundial: la guerra fría, la que -a pesar de todo su juego en la frontera de la destrucción- evitó el estallido de una guerra ‘caliente’; la descolonización y, finalmente, la construcción del Estado social en Europa. Sólo este último progreso ‘representa una ventaja inequívoca’ según Habermas, pues «bajo la forma de una democracia de masas y del Estado social, el modelo económico del capitalismo, altamente productivo, ha sido por primera vez domesticado y puesto más o menos en consonancia con la autocomprensión normativa de los Estados constitucionales democráticos» (Habermas, 2000: 69).

Pero más allá de estos progresos ocurridos entre la II Guerra Mundial y los años ochenta, surgen nuevas complejidades a partir -especialmente- de la globalización económica. Es cierto -observará Habermas- que los problemas de la paz y la seguridad internacional, que las desigualdades económicas entre norte y sur, que las amenazas a los equilibrios ecológicos, entre otras cuestiones, constituyeron desde hace ya un buen tiempo ‘problemas globales’. Pero no es menos cierto que un nuevo impulso globalizador del capitalismo limita la capacidad de acción de incluso el grupo de Estados que constituían el pelotón de cabeza. Así, «la globalización económica constituye el principal desafío para el orden político y social surgido en la Europa de posguerra» (Habermas, 2000: 70).

Entre las dinámicas insertas en el marco globalizador de esta nueva etapa del capitalismo, es observable una tendencia a la desregulación de los mercados. Esta banal observación plantea una pregunta tan antigua como el mismo capitalismo: «¿cómo se pueden

aprovechar de manera efectiva las funciones de asignación de recursos e innovación que realizan aquellos mercados que se regulan a sí mismos, sin tener que asumir las desigualdades y los costes sociales que son incompatibles con las necesidades de integración de las sociedades democrático-liberales?» (Habermas, 2000: 71). La fórmula del Estado social había permitido a la vez estimular el crecimiento y garantizar la integración social. Pero el abandono de este paradigma y el creciente apego a la desregulación de mercados, supone la retirada del compromiso del Estado social. ¿Cuál es la principal consecuencia? El surgimiento de los costes sociales que amenazan con desbordar la capacidad de integración de las sociedades liberales y que conducen al resurgimiento de fuertes tendencias a la crisis. Sólo queda por saber -y no es cuestión que Habermas puede aclarar en esta obra- si los Estados tienen la opción siquiera de intentar el otro camino, el de regular en la medida que se disminuyan los costes sociales. Pero Habermas hipotetiza que si el cambio en el capitalismo en su era de globalización es estructural y si ese cambio reduce drásticamente el espacio de acción del Estado-Nación, entonces éste es incapaz de solucionar de manera sensata la ya clásica -y expuesta- interrogante del capitalismo. Pues de hecho, «en una economía globalizada, el 'keynesianismo en un solo país' ya no funciona» (Habermas, 2000: 73). La respuesta, entonces, a esta disyuntiva, radica en un proyecto con más ambiciones, que consiste en ubicarse más allá de las fronteras del Estado nacional y en organizarse -transnacionalmente- en términos institucionales, económicos y -eventualmente- políticos.

Nos encontramos, entonces, con que los procesos democráticos pudieron adoptar una forma institucional convincente, básicamente, a partir de las concepciones de un Estado territorial, una nación y una economía circunscritas a unas fronteras nacionales.

Esta fue la 'constelación nacional', que queda puesta en cuestión por una serie de 'desarrollos' que conocemos con el nombre de 'globalización'.

La transferencia de decisiones a instancias supranacionales se deduce, sin necesidad de análisis práctico, a partir de la mera observación de que los Estados nacionales se hayan visto desbordados en sus capacidades por una economía global. Pero esta adaptación no señala ni cerca la idea de una política que recupere su primacía sobre los mercados. Lo anterior es tan claro que no existen tan siquiera proyectos políticos o de teoría normativa que articulen esa concepción. El debate político está quedando vacío de contenidos a partir de la paralizante perspectiva según la cual la política nacional quedará reducida en el futuro a un más o menos inteligente 'management' de la forzosa adaptación a las exigencias de la economía global. «Una alternativa a la euforia desatada por una política neoliberal que se 'liquida' a sí misma como política, podría consistir en encontrar una forma de proceso democrático que fuera más allá del Estado nación» (Habermas, 2000: 84), afirmará Habermas reiterando su énfasis en un proyecto transnacional de democracia deliberativa.

La idea de que los mercados globales deben ser reglamentados nuevamente por instancias políticas remite al complejo plexo de relaciones entre la capacidad de cooperación de los regímenes políticos y una nueva forma de integración social en una solidaridad cosmopolita. Esta solidaridad requiere de la consolidación de una toma de conciencia que ya se ha iniciado, principalmente a partir de la comprensión de que la población mundial es en algún sentido una comunidad: al menos es una comunidad de riesgos.

Entonces, articulando el argumento, la caracterización de la globalización como un proceso de crecimiento en el «volumen y la intensidad del tráfico, la

comunicación y los intercambios más allá de las fronteras nacionales» (Habermas, 2000: 90), genera un cambio de constelación desde lo nacional a lo posnacional, que afecta el funcionamiento y la legitimidad de las democracias constituidas a partir del Estado Nación. Esto no implica que los procesos democráticos necesariamente se vean afectados, pero sí se pone en juego la institucionalización de una democracia a partir del Estado Nación, pues éste se enfrenta a factores dinámicos que desplazan su centro de gravedad «desde 'dominador del territorio' hasta 'maestro de la velocidad'» (Habermas, 2000: 91). El Estado nación debe enfrentarse a manejar una política interna, territorial, que puede no coincidir con el destino real de la sociedad nacional. A la vez, debe enfrentarse con dinámicas migratorias que generan fricciones y que ponen en el tapete la cuestión de la inclusión a la comunidad política más allá de la 'uniformidad de una comunidad histórica homogénea'.

Ante un escenario de imperativos de mero incremento de la competitividad en una economía globalizada, hay quienes sostienen que no hay más salida y que es aquél el sentido que tomará crecientemente la política. Pero Habermas ve una alternativa, la que explicita por dos formas de manifestación práctica: la Unión Europea (como modelo) y su fortalecimiento político, como una opción, además de las posibilidades de una política interior mundial transnacional que modifique el modo mismo de la competencia económica local. Pero estas propuestas no son más que el modelaje general de una observación y un proyecto más amplio: la observación, que «el poder como mecanismo regulador de decisiones colectivas vinculantes opera con una lógica distinta a la que emplea el mercado. Por ejemplo, sólo el poder es susceptible de ser democratizado, no el dinero. Por lo tanto, las posibilidades de autocontrol democrático desaparecen 'per se' cuando el mecanismo regulador de un determinado ámbito social se traslada

de un medio de control a otro» (Habermas, 2000: 105); en cuanto al proyecto, éste refiere a que «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» (Habermas, 2000: 103).

Lo cierto es que el Estado Nación se enfrenta, en esta nueva constelación posnacional, a condiciones que tensionan la consecución de sus mínimos requerimientos de legitimación. Y estas condiciones pueden ser resumidas, en lo esencial, a partir de la limitación de su capacidad de acción y como resultado de las expresiones que relativizan una identidad colectiva común, base sustancial de la conjunción entre Estado y nación. ¿Qué le queda al Estado Nación? Una paradójica alternativa de adaptación: tiene que perseguir, desde hoy -y dentro de los límites de sus actuales posibilidades de acción-, un programa que sólo se puede realizar más allá de sus fronteras y que se expresa en un proyecto de generación de una política transnacional que permita controlar -a través del establecimiento de límites- las redes globales.

El Estado Nación es forzado a abrirse a una pluralidad de formas de vida culturales nuevas o extrañas. A la vez, se encuentra restringido en la medida que cada Estado se ve compelido a abrirse a otros Estados. Una nueva 'clausura' que no derive en patologías sociales sólo será

posible mediante una política que, aún estando a la altura de la nueva constelación que representan los mercados globales, «se materialice en formas institucionales que no caigan por debajo de las condiciones de legitimidad de las formas de autodeterminación democráticas» (Habermas, 2000: 113). Y, sin embargo, una nueva clausura no debe proyectarse a partir de una actitud defensiva contra la modernización, como tampoco debe fundamentarse en una mirada acrítica de los procesos vinculados a aquélla. Pues se ha de tener en consideración que «en cada nueva hornada modernizadora, los mundos de la vida intersubjetivamente compartidos se abren para organizarse y volver a alcanzar una nueva forma de integración» (Habermas, 2000: 111). De este modo, el 'mundo de la vida' (el acervo de saber intersubjetivamente compartido), queda liberado de anteriores ataduras, pero a la vez se tiñe de contingencia, lo que al incrementar la capacidad de optar, aumenta la potencialidad de cometer errores. Si se quiere que este proceso no conduzca a patologías sociales -dirá Habermas- entonces se debe reorganizar el mundo de la vida en aquellas dimensiones que han caracterizado la autocomprensión normativa de la modernidad» (Habermas, 2000: 111)

3. Luego de repasar la capacidad legitimadora de los Derechos Humanos a partir de su enclave en la moral (una esfera cultural de valor) y en el derecho (un subsistema institucional), lo que sin duda constituye una observación nada casual y que claramente refiere a la búsqueda de un marco normativo básico que permita la integración política más allá de las fronteras nacionales, Habermas presenta un aparente giro temático en el capítulo 6, titulado «Concepciones de la Modernidad. Una mirada retrospectiva a dos tradiciones». No obstante, una mirada atenta revela que este giro no es tal (o al menos no es radical) en términos de contenidos, aunque sin duda lo es en cuanto al enclave disciplinario de la argumentación:

Habermas ha pasado desde la sociología política a la filosofía de la modernidad, ha vinculado las exigencias de funcionamiento, legitimidad e integración social de la constelación posnacional, con el aumento de complejidad social, con la pérdida de los elementos del mundo de la vida capaces de 'absorber contingencia' y por tanto con la merma de integración social. Entre medio, el proyecto de la Modernidad sigue su curso con sólo una exigencia en mente: la autocrática a partir de la única autoridad que la misma Modernidad deja en pie: la razón. 'Crítica' y 'crisis' se tornan vocablos ineludibles, uno en el trasfondo filosófico (crítica), el otro en la contingencia de una época que se mueve en horizontes de futuro abiertos (que fomentan las crisis). He aquí el anclaje entre filosofía y teoría de la sociedad, anclaje eludido con una división intelectual del trabajo que ha desacoplado la autocomprensión crítica de la Modernidad. Este desacoplamiento -dirá Habermas- proviene básicamente de los efectos de una desatada razón funcionalista, que debe ser contrarrestada por «las consecuencias liberadoras de la racionalidad comunicativa del mundo de la vida» (Habermas, 2000: 198) que permite racionalizar a todos los niveles: la tradición cultural, la socialización de los individuos y la integración social. Y es así como, de pronto, notamos que Habermas ha reivindicado nuevamente el proyecto de la Modernidad a partir de una razón comunicativa capaz de reproducir el mundo de la vida mucho más allá del mero apego a una razón funcionalista. El desafío queda puesto para la institución política básica emanada desde el proyecto de la Modernidad. «El Estado nacional, como marco para la aplicación de los derechos humanos y la democracia, ha hecho posible una nueva forma -más abstracta- de integración social que va más allá de las fronteras de linajes y dialectos. Hoy nos hallamos ante la tarea de proseguir este proceso añadiéndole un grado más de abstracción. Un proceso de voluntad democrática que traspase las fronteras precisa de un contexto apropiado. Para ello deben desarrollarse un espacio público (...) y

una cultura política común. En un contexto comunicativo de este tipo (...) debe surgir también una conciencia de pertenencia común» (Habermas, 2000: 34).

Con toda esta estructura argumental, aquí reconstruida a partir de un par de núcleos temáticos, Habermas se encuentra capacitado para articular una concepción de la formación democrática de la voluntad en términos de la razón comunicativa. Y señalará que, en primer lugar, tanto en la tradición democrática republicana como en la liberal, la participación política de los ciudadanos es entendida en un sentido voluntarista: todos deben tener las mismas posibilidades y poder expresar vinculadamente su voluntad política. Pero, en cambio «si nosotros (...) atribuimos una función epistémica a la formación democrática de la voluntad, entonces la persecución de los propios intereses y la realización de la libertad política adquieren además la dimensión de un uso público de la razón» (Habermas, 2000: 143). Con esto, el procedimiento democrático ya no obtiene su fuerza legitimadora sólo de la participación o de la voluntad, «sino de la accesibilidad general de un proceso deliberativo cuya estructura justifica la expectativa de unos resultados racionalmente aceptables» (Habermas, 2000: 143). La comprensión de la democracia -considera Habermas- desde la teoría del discurso, modifica los requisitos teóricos de las condiciones de legitimidad de la política democrática: el centro de gravedad se desplaza desde la encarnación concreta de la voluntad soberana, hacia las exigencias procedimentales de los procesos de comunicación y decisión. La ligazón conceptual entre formas democráticas de legitimidad y las formas conocidas de organización estatal, se aflojan.

Finalmente, reparar en cierto detalle en la lectura puede resultar de interés. Ya se ha señalado que las temáticas abordadas por Habermas en esta obra son muy variadas. Pues bien, en medio de la diversidad de contenidos, un asunto permite a Habermas abocarse a problemáticas y discusiones perfectamente extrapolables a Chile. A partir del tratamiento de implicancias filosóficas e incluso epistemológicas de los

eventos históricos, Habermas se enfrenta a las disyuntivas filosófico-políticas que supone el holocausto judío. Y, a partir de éste, elabora un análisis sobre 'el uso público' de la historia. Más allá de la articulación conceptual, inexpresable en un par de líneas, parece sensato enfatizar una problematización que aborda y tensiona un argumento muy usado en nuestro país para referirse a los atentados a los derechos humanos durante el régimen autoritario liderado por Pinochet: el argumento de que la historia juzgará esos eventos a la luz de una visión global de país. Pues bien, Habermas toma este argumento y -de manera elegante- articula un par de observaciones que vale la pena señalar: en primer lugar, la historia tiene dos destinatarios, los historiadores (que harán un uso técnico-crítico de los textos) y el público en general. A partir de esta dualidad de destinatarios, surgen exigencias al trabajo del historiador, el que debe satisfacer tanto los requerimientos de especialistas como los de los legos. Sin embargo, la mirada del historiador no puede dejarse dirigir por el interés del lector no especialista, ni menos debe buscar aclararle a éste su situación histórica, pues el posicionamiento del historiador -para serlo- es de un observador analítico, no de un participante en 'discursos de autocomprensión'. Por este lado, carece de validez la pretensión de orientar una postura a partir de la historia. Segundo, es efectivo que la justicia y la historia se enfrentan, ante criminalidad de masas, a las mismas cuestiones de imputación de responsabilidades. «Ambas están interesadas en saber quién participó en qué crímenes, si las consecuencias derivadas deben imputarse a las personas o más bien a las circunstancias, si los implicados hubieran podido actuar de otra forma (...), si era exigible otro comportamiento, etc» (Habermas, 2000: 47). Pero «desde el punto de vista del historiador la imputabilidad de las acciones no se decide a partir de la culpabilidad o la inocencia sino por el tipo de razones explicativas» (Habermas, 2000: 47-48). Y es por esto que la historia no puede juzgar, pues sólo puede dar cuenta de condiciones generales o específicas susceptibles de otorgar una explicación plausible al desencadenamiento de sucesos. Para acceder a la responsabilidad jurídica, las consideraciones históricas pueden ser una fuente a considerar, pero lo que está en

juego en uno y en otro campo, son cuestiones definitivamente distintas: por un lado, la imputación de reponsabilidad penal, por el otro, la imputación de causalidad que 'explique' el evento.

Bibliografía:

HABERMAS, Jürgen;(1998)_Facticidad y Validez. Madrid: Editorial Trotta.

_____;(1999a) **Teoría de la Acción Comunicativa, I: racionalidad de la acción y racionalización social.** Madrid: Editorial Taurus.

_____;(1999b) **Teoría de la Acción Comunicativa, II: crítica de la razón funcionalista.** Madrid: Editorial Taurus.

_____ ; (199) **La Inclusión del Otro: estudios de teoría política.** Barcelona: Editorial Paidós.

_____;(2000) **La Constelación Posnacional.** Barcelona: Editorial Paidós.