AAR 7229

TPab
F2009
D7.

UNIVERSIDAD CATÓLICA ANDRÉS BELLO

FACULTAD DE HUMANIDADES Y EDUCACIÓN

ESCUELA DE FILOSOFIA

UCAB Universidad Católica Andrés Bello
CENTRO CULTURAL PADRE CARLOS G PLAZA S.J
BIBLIOTECA CENTRAL - SALA P. PLAZA S.
PLANTA BAJA - REFERENCIA

Deliberación y republicanismo en el pensamiento de Jürgen Habermas

Autor: Prof. Mario Di Giacomo Z.
CI: 8.528.559

(Trabajo de Investigación para optar al escalafón de Profesor Asociado, según las normas de ascenso de la Universidad Católica Andrés Bello)

Caracas, febrero de 2009

INTRODUCCIÓN

El objetivo principal de esta investigación de carácter conceptual consiste en determinar si en el pensamiento habermasiano existen elementos teóricos suficientes que caractericen a su Teoría Crítica como un "republicanismo deliberativo". La reconstrucción histórico-conceptual llevada a cabo por el autor alemán tiene como fondo tonal constante el mantener juntos a Kant y a Hegel, pero superándolos a ambos en la síntesis superior de la Teoría Crítica del mismo Habermas. Esto significa que es menester mantenerse dentro de las coordenadas específicas de una eticidad concreta (*Sittlichkeit*), empero produciendo y reconociendo en su mismo interior una fractura indispensable que la hace porosa a la autorreflexión crítica por parte de los sujetos que habitan su contexto; e involucra, a su vez, el mantenimiento de una racionalidad formal, desprovista de contenidos sustantivos, de corte kantiano, que trascienda la simple esfera de un monólogo que ejerce la subjetividad trascendental consigo misma. Siguiendo en esto al Habermas de *Conocimiento e interés*, la reflexión de las páginas consecutivas no descansan sobre las abstractas pretensiones de una teoría pura, desprovista de referencia alguna al mundo sobre el que, inevitablemente, se incuba.

Como todo saber y todo conocimiento están insertos en una práctica y en unos intereses vitales cotidianos, también esta reflexión se estriba tanto en los procesos sociopolíticos echados a correr a escala mundial, escasamente mediados por enunciaciones prácticas, o mediados por prácticas excesivamente voluntaristas de los nuevos actores sociales, como en los procesos públicos que se han ignitado en el propio país (Venezuela) del infrascripto a raíz del momento constitucional y refundacional de 1999, que hace nacer de nuevo a la República en la hornada de una aparente democracia participativa. La ausencia de ilustración que ello comportó, y los dislates teórico-prácticos que de allí dimanaron, y que se continúan viviendo en una escala cada vez mayor, nos dan pie para recordar aquellas palabras que Habermas endilgó a Heidegger en relación a su pasado nazi: "Fue ese desvarío típico de profesor universitario alemán el que hizo a Heidegger dar en la idea de querer dirigir al Führer."[1] Algo análogo, por

[1] J. Habermas, *Identidades nacionales y postnacionales*, Madrid, Tecnos, 1989, p. 38.

supuesto, salvando las distancias, ocurrió por nuestra geografía, donde los sectores más ilustrados del país hicieron descansar la erosión del sistema que estaba en trance de ser sustituido sobre un conjunto de bien argumentadas justificaciones que, paradójicamente, aprovechadas por oportunistas poco ligados a la tradición democrática liberal y socialdemócrata, han devenido, más que en participación, en el dedo pontificio del caudillo de turno que se comunica en su inmediatez con las entrañas simbólicas del "pueblo profundo" y con sus más caros anhelos. Decisiones tomadas por uno, secuestradas de los muchos, que se toman casi a la vieja usanza del *digito Dei,* sólo que hoy intramundano. El líder máximo consustanciado con un gentilicio que sólo había que invocar termina autodefiniéndose con la ultimidad hermenéutica de los destinos del pueblo, y dispensándose, el caudillo, además, de todo control institucional, pues su realidad opera *extra legem*, aunque formalmente se encuentre *sub lege,* manteniendo hacia fuera, hacia el mundo internacional, una ilusión de constitucionalidad y de separación efectiva de los poderes, que se limitan y controlan entre sí. En nuestra opinión, un capítulo más de una barbarie que no terminamos de exorcizar bajo un control colectivo y deliberativo: no hemos sabido dar consistencia a nuestra propia Modernidad, acaso porque no hemos sabido poner a los héroes militares decimonónicos en su lugar dentro de un panteón que no nos rija sino de lejos y apenas simbólicamente (dichosos los pueblos que no necesitan de héroes[2]), héroes que por otra parte nos han dispensado de pensarnos seriamente a nosotros mismos por el carácter semidivino e infalible con el que se nos han presentado; acaso porque la Modernidad en nuestra configuración cultural apenas fue epidérmica, debido quizá a que la misma Ilustración no se consolidó en demasía en las tierras peninsulares que nos trasmitieron buena parte de su propio acervo sociocultural. En este punto, bastaría con recordar los lamentos de Jovellanos en torno a la propia circunstancia y a su situación histórica: qué importan las leyes frente al sedimento de las costumbres.

La Teoría Crítica de Habermas sería la conciencia de aquello que estaría por ocurrir, sin sujetarlo simplemente a la abstracción de la idea. Estudia y contempla desde ya un sujeto en trance de liberarse de las cadenas nacionales, atrayéndose una identidad

[2] Cfr. J. Habermas, *La necesidad de revisión de la izquierda*, Madrid, Tecnos, 1991, pp. 138-139.

postnacional. Tal vez la encubierta aspiración de esta teoría, que se presenta a sí misma como ilustración de los procesos que discurren en un concepto de sociedad articulado en dos niveles, y marcada por un interés emancipatorio, sea rendir tributo a la gestación de un sujeto que supere la fragmentación en la cual se encuentra plantada actualmente la conciencia colectiva. Sujeto que pueda, a su vez, alzarse como un efectivo contrapoder al sujeto capitalista de nuestra historia. Ello habría de ocurrir en el adensamiento de redes descentralizadas de información y comunicación que ponen ante sí la crítica del sistema en disgregados aspectos, pero también, como una sutura longitudinal, hace aparecer una crítica a un sistema global, derivándolo de un orden social conformado a la razón instrumental que sólo despachándolos se refiere a los fines práctico-morales. Empero, la crítica no es hacedera en un solo acto. Adir la herencia del universo ilustrado involucra la reactualización, hoy, de éste. No se trata de plantar cara a un mundo vivido en la forma del fragmento, en fragmentos, sino que, reconociendo este *factum*, el sujeto debe divisar más allá de ellos. El movimiento de la demostración de que la teoría habermasiana pasa por la reestructuración del discurso republicano, y de los ideales de autorrealización subjetiva y comunitaria en el medio deliberativo, corre a través de cuatro capítulos medulares en los que este trabajo se divide. El primero, "Un proyecto desontologizador", pasará revista a los problemas de legitimación, las paradojas de la modernización y los desajustes de la secularización que acarrea la aparición de la complejidad social. El segundo, "La emancipación comunicativa", hará énfasis en los procesos de integración simbólica en contraposición a la integración sistémica, dará venia a la aparición de un sujeto de otro tenor en la fragmentación de sus ámbitos, escudriñará los valores alrededor de los cuales se aglutina y ordena su *praxis* mundana, mirará al interior de la *praxis* de una posible transparencia discursiva y tanteará el dorso de las temas multiculturales, un dolor de cabeza ineludible para las sociedades que actualmente reconfiguran sus identidades individuales y colectivas, de un modo apresurado, en la re-conexión entre moral y política. En el tercero, "Deliberación, publicidad y opinión pública", se analiza la constitución de la comunicación como sujeto y su circunstancia asediante al sistema político-administrativo, ariete de racionalidad cuyas demandas, en virtud de su misma racionalidad, quedarán ancladas en el medio jurídico de la *lex*. En el cuarto, titulado "Republicanismo sin absolutos", momento terminal de este trabajo, se analiza el tipo de

republicanismo que Habermas tiene en mientes, en especial en los textos *Facticidad y validez*, donde explaya su filosofía del derecho, y en *La inclusión del otro*. Todo ello dentro de un espíritu que ensaya mantener en estado líquido los lenguajes teóricos en el continuo fluir de un proyecto emancipatorio, al cual se ordena el enjambre de categorías que Habermas postula para este propósito, moral y político a la vez. El hito terminal justifica los anteriores, y en él, conservándose, se funden.

Para finalizar, quisiera recordar al Doctor de la Gracia: lo bueno en este trabajo que sea obra Tuya; aquello que no, sea obra mía. Lo bueno queda dedicado a mi esposa, Cristina, a nuestro *kairós* mestizo, Jacit Patricia, a los amigos que se han ido, a los que todavía perseveran. A Venezuela, hecha de sus propios extravíos, y a mis alumnos, quienes esperan respuestas allí donde sólo puede haber preguntas.

I. Un proyecto desontologizador

1.1 Legitimación discursiva

En las complejas sociedades actuales de Occidente resulta arduo acudir solamente al expediente democrático tradicional para cumplir con la posibilidad de contar con cursos de acción políticos más o menos unitarios; antes bien, el mismo expediente democrático ha de incluir en sí algunas cualificaciones que permitan hacer de la pluralidad epistémica y moral una totalidad plausiblemente integrada. Si se asume aquel diagnóstico de que las sociedades actuales se ven aquejadas, o enriquecidas, por una multitud de discursos cosmovisionales, ninguno de los cuales prima sobre los demás, por una liberación radical del saber fáctico a disposición de una serie de poderes impersonales, sea burocráticos, sea proclives a los intereses de las grandes corporaciones que trascienden los ámbitos de los Estados-nación, se puede entonces comulgar con el corolario de que la crisis de legitimación y de motivaciones que dan sostén al estado de cosas capitalista es una posibilidad que aguarda permanentemente y acecha al interior de sus fronteras. Lo arduo de esta situación es que pueda suscitarse la unidad de la acción o la formación de la voluntad en sentido racional en medio de este caos discursivo. Los procesos racionalizadores a los que se ha sometido el mundo y el saber en general, la linguistización de lo sacro que confería una incuestionada unidad mítica al cosmos, no pueden ser sometidos ahora ni a una repristinación que traiga a mientes una edad dorada cuya unidad está esbozada antes del tiempo, ni una metasemántica epistémica o cosmovisional que, trascendiendo las fronteras específicas de los saberes constituidos, pretenda subsumir en sí la unidad discursiva que parece requerir nuestra época que vive en una suerte de plenitud fragmentaria. La democracia habita en el seno de tal multiplicidad, develándose como un método, o una sustancia, capaz de cohesionar la voluntad e ilustrar los poderes manipuladores. Es menester aclarar que el proceso de cohesión de la voluntad e ilustración del sujeto, o de los sujetos, se encuentra en la actualidad colidiendo no ya con la opacidad de visiones de mundo deslingüistizadas, cuya unidad discursiva, epistémica, ética y estética, está prefigurada desde siempre, cual un trascendental que el discurso mismo no puede atrapar, sino con otro género de opacidades que pasan por los intereses adscritos a las oligarquías que manejan la trama corporativa, o

las que se gestan al interior de los Estados hiperburocratizados, que se encargan incluso de administrar aquellos eventos antes reservados a la solidaridad de las familias. A este punto, cabe entender que el proceso de democratización radical consiste en un proyecto de transparentización de los fenómenos sociales cosificados, a modo de una idea regulativa de una razón marcada por un interés emancipatorio, pero no cosificados en torno a la plenitud de un discurso metafísico, sino en torno a la racionalización ahora exigida por los imperativos sistémicos de eficiencia y competitividad que trascienden las estrechas lindes de los estados nacionales.

Sin embargo, hay dos posibilidades distintas, a veces hasta contrarias, que se nutren de la lógica de la complejidad social. Por un lado, está la vertiente que corre por la vía de una integración sistémica que hace caso omiso a los procesos de interacción simbólica que requieren para su sostén de la presencia de un sujeto discursivo; para ella no es preciso, justamente por la presencia de la complejidad, postular un agente social del cual podría esperarse una justificación discursiva de las normas que lo tienen por origen y destino de las mismas. Por el otro, un grado de racionalización tal que ha secado las fuentes de legitimación de antaño y ha multiplicado, debido a que cierto tipo de razones ya no convencen[3], la exigencia de legitimación discursiva. El desecamiento de los modos tradicionales de legitimación involucra, a su vez, el que la unidad social sea siempre buscada en el decurso de una dinámica temporal, y no ya prefijada, delimitada y otorgada *a nativitate* desde fórmulas discursivas prepolíticas o subpolíticas: "... al buscar un sucedáneo para una doctrina religiosa que integre la conciencia normativa de toda una población, suponemos que las sociedades modernas constituyen todavía su unidad en la forma de imágenes del mundo que prescriben materialmente una identidad común. De semejante premisa ya no podemos partir nosotros."[4] Tampoco es posible constituir la identidad social o los modos de dirigir unitariamente a la sociedad en la forma tradicional del Estado, no sólo por lo que él ha significado históricamente en la forma de represión o de bloqueos evolutivos, sino porque la nueva constelación política exige la constitución de unidades organizativas que trasciendan los límites locales de los Estados nacionales. Así, pues, la legitimidad no está circunscrita ya a las fórmulas estructuradas conforme a

---

[3] Cfr. J. Habermas, *Teoría de la acción comunicativa*, Madrid, Taurus, 1999, vol. I, p. 101.
[4] J. Habermas, *La reconstrucción del materialismo histórico*, Madrid, Taurus, 1983, p. 100.

un discurso único inmodificable en sus cláusulas trascendentales, es decir, no sometido a la revisión lingüística de aquellos que se hallan regidos por tales conceptos. Diluidos los dioses trascendentes y aplacados los dioses intramundanos, los mecanismos de dominación de contingencias fluyen hacia la consolidación discursiva de los modos de legitimación posconvencionales.

La posición habermasiana se radica en su rechazo, propio de la tradición marxista, y más cercanamente, de la tradición marxista contemporánea de Francfort, a toda falsa objetividad. La falsa objetividad puede ser visualizada tanto en los contenidos canónicos de las cosmovisiones, religiosas o no, como en la apariencia de objetividad trascendental de las ciencias que ora diluye al sujeto, ora cientifiza lo público, haciendo de éste un mero asunto de administración técnico-política. La legitimidad, pues, ha de entenderse a partir de nuestra fragmentación discursiva, como la pretensión de un orden político de ser reconocido correcto y justo a partir de buenos argumentos[5]. La legitimidad asume, entonces, una fase discursiva, amparada en la solidez de una argumentación que muestra y justifica el porqué del orden político o de dominio. Pero, además, la estabilidad que requiere el sistema para funcionar sin perturbaciones extremas aparece consustanciado con un orden que, justificado argumentativamente, consolida un segmento institucional que realiza los valores propios de la identidad social que sostiene. Pero el "ser merecedor de reconocimiento"[6] no es una afirmación que por sí sola vindique la existencia de un orden de cosas petrificado alrededor de una realidad institucional democrática: la pretensión legitimatoria sólo puede operar dinámicamente, no sólo reconstituyendo valores identitarios en los que la sociedad ya no se reconoce del todo, sino sometiendo a crítica valores que ya no fungen como núcleos alrededor de los cuales la identidad se reproduce, y postulando instituciones alternativas más adecuadas a los nuevos tiempos. El orden político no puede fijarse ya a un equilibrio estático, sino someterse a una

---

[5] Cfr. *ibid.*, p. 243. Ya en *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío* (Buenos Aires, Amorrortu, 1991), Habermas, discutiendo acerca de la penuria y los déficits de legitimación en las sociedades tardocapitalistas, indicaba que la crisis de legitimación aparece cuando surgen expectativas que no pueden ser satisfechas con las recompensas del sistema, o cuando las demandas superan la capacidad de respuesta del sistema (p. 94). Conviene aclarar que se entiende por capitalismo tardío a aquel estadio del proceso de acumulación que involucra tanto la concentración de empresas nacionales y transnacionales, como el hecho de que el Estado interviene en las fallas de funcionamiento del mercado (p. 49).

[6] *Ibid.*, p. 249.

vibrante (y peligrosa) esfera pública que reconstruye periódicamente sus precarios equilibrios en sus necesidades permanentes de legitimación (equilibrio dinámico). Ni el derecho natural, ni la naturaleza, ni la diosa razón pueden pretender, a fuerza de su papel inmanente, una pretensión de validez legitimatoria sustraída al ámbito de la discusión pública. Más que el papel cosificador de las ontologías, más que los reinos trascendentales traídos a colación en este mundo, se trata ahora de constituir procedimientos de justificación que cobran fuerza legitimante por sí mismas: "Los procedimientos y las premisas del acuerdo racional se elevan a la categoría de principio."[7] Aquí es el consenso el que suple el poder de las ultimidades fundantes, a cuyas entrañas el discurso racional no puede jamás acceder del todo. Por así decir, y para citar a Muguerza, se trata ahora de la aparición de la "sociedad como lenguaje"[8], a la sociedad que hace del lenguaje el medio en el cual se encaran las pretensiones de validez que adquirirán, mediante el consenso posible de todos los implicados, fuerza normativa para regir el ámbito de la cohabitación en una sociedad plural y compleja a la vez.

Aclaremos ya, aunque de pasada a esta altura del trabajo, que el consenso de todos los implicados alude a un contrafáctico que establece una serie de procedimientos formales que provocarían en cada participante de un diálogo ideal una anuencia similar, en condiciones similares, a la de los demás participantes. Sin embargo, los aspectos "duros" y acaso demasiado idealizadores de la propuesta habermasiana en tal formulación serán sometidos a discusión en un momento posterior de la tesis. Lo importante a rescatar ahora es la posibilidad de que la propuesta republicana, a la base de una democracia de talante más participativo que la democracia liberal representativa, descansa en el supuesto de que la unidad mínima de los cursos de acción social de las sociedades complejas del tardocapitalismo, esto es, de las sociedades en las que el Estado adquiere cada vez más competencias en la dirección y planificación de la economía, sólo puede constituirse a partir de unos sujetos que ya no pueden hacer descansar la identidad colectiva, valores y normas, sobre una unidad cosmovisional, religiosa o no, sobre la cual se articulen también las decisiones políticas. El pluralismo de visiones de mundo, el

---

[7] *Ibid.*, p. 250.

[8] Véase el "Prólogo" al libro de R. Gabás, *J. Habermas: dominio técnico y comunidad lingüística*, Barcelona, Ariel, 1980, p. 11.

rawlsiano *fact of pluralism*, es un hecho, y la política actual no tiene más remedio que conformarse a ese hecho. Asimismo, el Estado, que antes se mantenía, en su versión liberal, neutral ante el sistema del libre mercado, cumple con funciones de integración social, que ya no pueden abandonarse a la mano invisible del mercado, esa extraña forma de armonía preestablecida, porque su dinámica centrífuga deja a demasiados extrañados de un movimiento económico dejado a la libre. El libre mercado, más que integrar, desintegra. Con ello, el Estado arbitral ordena el mercado y se legitima a sí mismo "mediante la ideología tecnocrática"[9], mediante una nueva mentalidad, la del progreso técnico, que publicita un programa permanente de crecimiento económico, que es, a la par, el aval de un conjunto de beneficios dirigidos a la población en general: bienestar, seguridad, ingresos estables. Si bien palpitan tras tales tendencias momentos despolitizadores que reducen las cuestiones prácticas a meros asuntos técnicos, la reducción de *praxis* a *techné*[10], no es menos cierto que tras esa fractura de la unidad metafísica reposa también la posibilidad de constituir una repolitización de los temas sociales urgidos de legitimidad. Los déficits que surgen del desgaste de los viejos expedientes pueden conducir a una mayor participación de los sujetos en la construcción social de su identidad, en la reformulación de las identidades y de los valores que ellas expresan, en la gestación más o menos autónoma de las normas de la convivencia pública. Hay un ideal a veces no totalmente explícito en este deseo desontologizador radical de la propuesta habermasiana, que roza con la anhelada transparencia total de un espíritu que se desenvuelve en el mundo. Pero la transparencia corre aquí no por sobre las cabezas de los hombres, sino en una intersubjetividad que representa la absoluta mediación donde se somete a examen el conjunto de pretensiones de validez, la legitimidad de las normas y el acervo aportado por la tradición que en cada caso dé sustento a las sociedades.

Recordemos que la crítica al positivismo pasa precisamente por este tamiz discursivo: justamente el proyecto de la ciencia como desmitificación de los ámbitos que se reservan para sí el monopolio no discursivo de la verdad se concluye a sí mismo como

---

[9] R. Gabás, *op. cit.*, p. 108.
[10] Cfr. Thomas McCarthy, *La Teoría Crítica de Jürgen Habermas*, 2a. ed., Madrid, Tecnos, 1992, pp. 30, 36, 42.

una mitificación más, puesta a resguardo de toda reflexión autocrítica que recuperase para sí el sentido del mundo y las cuestiones prácticas que le sirven de aliento. Ausencia de reflexión, *tout court*. La cosificación que propone el positivismo pasa a ser extrema, regulada por una estructura legaliforme del cosmos que se muestra como una verdad inmodificable. El momento positivista se constituye en momento de inmunización de la ciencia contra la filosofía: los dogmas de la fe científica son el momento de una verdad inexpugnable ante la cual se doblegan los intentos críticos de una reflexión gnoseológica o de una crítica que postule la función "sentido" como inembargable e inseparable de una facticidad que en la ciencia corre por la libre. Sin un sentido superior que las unifique, los distintos campos científicos sólo sabrían acumular saber y liberar saber aprovechable sólo en sentido científico. La unidad de una vida entendida en sentido práctico es un asunto que no le compete y del cual, por natural conclusión, se desentiende. El asunto es que por detrás de toda esta competencia científica y de su dinámica arrolladora se gestan consecuencias prácticas, acaso dejando al yo en soledad frente a la desertización de valores y creencias que lanza a su paso este determinado tipo discursivo. La paradoja de la desmitificación es la producción de un mito más, la gestación de una nueva cosificación que se pretende controlada, regulada conforme a un método, la incapacidad para su propia autorreflexión, análoga, pues, a la cosificación gestada por los "grandes relatos" o "metarrelatos"[11]; pero el gran relato ha perdido su credibilidad, relato especulativo o relato de emancipación. Posmoderna se define la condición de incredulidad respecto a éstos, que, además, son los que verdaderamente poseen la condición de sujeto[12], pues tienen la capacidad de, mirando el origen y desentrañándolo, leer el *telos* y la ultimidad del destino humano. Con las palabras de Garin, "... el positivismo se constituía como una antifilosofía, que en el esfuerzo de sustituir a la filosofía por una ciencia purificada de todo elemento mítico, la mitificaba toda ella, transformándola subrepticiamente en una metafísica acrítica..."[13].

---

[11] Cfr. J-F. Lyotard, *La condición postmoderna,* 4ª. ed., Madrid, Cátedra, 1989, pp. 10 y 73.
[12] *Ibid.*, p. 68.
[13] E. Garin, *La filosofía y las ciencias en el siglo XX*, Barcelona, Icaria, 1983, p. 73.

1.2 Unidad devenida y construcción (materialista) del sentido

La desontologización en lo real trae como consecuencia de que lo real valga por sí mismo. Es decir, que lo real se asuma a sí mismo y haga de sí la experiencia de un movimiento autoconstitutivo. Más que caer en la resignación de la Teoría Crítica que le precede, para quienes el potencial claramente emancipatorio de la racionalidad instrumental, a la que Marx no pudo sino darle una cálida bienvenida, concluye por inmovilizar a las fuerzas subjetivas que debían liberarse para derrocar el modo de cosas ordenado alrededor del capitalismo. Así, la Teoría Crítica de Adorno y Horkheimer lo único que podía, a lo sumo, era "revelar la sinrazón en el corazón de lo que se hace pasar por razón..."[14]. La sociedad totalmente administrada por una razón de talante científico-técnico aparecía como el destino de la Modernidad tardía, así como un sujeto ensamblado íntegramente a la estructura de este destino colectivo. No embargante lo cual, el esfuerzo habermasiano se desplaza más allá de la resignación contemplativa de la teoría francfortiana, y corre a través de una descodificación que hace brotar al yo social en su desnudez. La depotenciación de la filosofía, la renuncia de ésta a su propia plenitud y a su pretensión de captar en sí misma la totalidad del *esse*, del *ontos on,* el adelgazamiento de los momentos apriorísticos del sujeto en su constitución trascendental, y el socavamiento del orden positivista que embarga la intervención del sujeto, son los rostros de un mismo proceso cuya unidad está dada en la disolución que provoca. La unidad ya no se encuentra dada, de una vez y para siempre, a la manera de las *logoi spermatikoi* que esperan un momento favorable para desplegarse en toda su racionalidad inmanente, sino que es el resultado de un proceso según el cual esta misma unidad es un momento convencional, que fructifica en la participación plural de los actores de carne y hueso y que, además, la razón ha de recuperar en ellos, en su intesubjetividad mediada de manera lingüística, sus propios fines reflexivos y prácticos. La unidad no es, pues, un producto originario, sino uno devenido. Hombre ya no plenamente acoplado, dentro del primado de una razón instrumental, al aparato técnico que hace desplegar de sí (*homo fabricatus*[15]), un creador perdido en su creación[16] y que, por lo tanto, se distanciaría de

[14] T. McCarthy, *op. cit.*, p. 459.
[15] Cfr. *ibid.*, pp. 29 y 272, y J. Habermas, *Ciencia y técnica como "ideología"*, 2ª. ed., Madrid, Tecnos, 1994, p. 90.

una interacción simbólica, tanto dentro del mundo ordinario, como dentro de la ilustración política en su papel de ciudadano. Uno y otro papel se han vuelto superfluos dentro de la lógica de un sistema que se programa a sí mismo y que regula el entorno de sus contingencias a través del control que se autoatribuye la racionalidad medio-fin[17], gestionando de este modo el "final del individuo"[18].

La racionalidad que define a la Modernidad[19] es una *Zweckrationalität*, una racionalidad con arreglo a fines, una racionalidad medios-fin, cuyo *telos* es la dominación del mundo al servicio de los intereses humanos. Ello bajo la emocionalidad latente de una fe al servicio de un progreso indetenible. Esta racionalidad, a no dudarlo, propicia la dilución de las supersticiones, prejuicios y errores tradicionales. Desencantamiento del mundo en términos weberianos, que, empero, no contribuye a sustituir las orilladas cosmovisiones religiosas por algo análogo a ellas en cuanto a la consolidación de un sentido de vida. Detrás de esa disolución ilustrada solamente va quedando el vértigo, el vacío y un yo a solas en medio de la erosión propiciada por la razón. La pérdida del sentido es la hipoteca que hay que pagar a cambio del control del mundo: las cuestiones práctico-morales no puedan ser retraducidas y resueltas en el lenguaje propio de la técnica. No pueden ser transportadas a un plano que va más allá de las consideraciones relativas a la economía y eficiencia de los medios, a la factibilidad de los fines (o al secuestro de los fines por parte de los medios efectivamente disponibles). Pero el papel de ilustración política en el medio de la interacción simbólica sigue constituyendo, en el ámbito de la democracia participativa, no así en el plano de una tecnopolítica que ha hecho también de la política un asunto reservado a la experticia técnica, el momento aquel según el cual el nivel de justificación argumentativa se torna reflexivo. Para Habermas, y para la democracia participativa en general, los asuntos prácticos

---

[16] Cfr. J. Habermas, *Problemas de..., op. cit.*, p. 151.
[17] Cfr. T. McCarthy, *op. cit.*, p. 457.
[18] J. Habermas, *ibid.*, p. 142.
[19] Habermas, en *La necesidad de revisión de la izquierda, op. cit.*, caracteriza a la Modernidad como resumida en los conceptos de autoconciencia, autodeterminación o autonomía y autorrealización; pero el sentido del prefijo "auto" "quedó distorsionado bajo el signo de un individualismo posesivo y de una subjetividad pura y dura." (pp. 54-55). Para Habermas, es imprescindible restituir a ese "auto" un sentido intersubjetivo, pues nadie, por sí solo, puede ser libre, autosuficiente y dotado de autoconciencia. La soledad filosófica única, el *solus ipse* cartesiano, de un sujeto que se autoposee, es una ficción que hay que desenganchar de la semántica de aquella Modernidad auroral.

relacionados con los procesos de legitimación de normas no pueden ser absorbidos por el ámbito de la pura legalidad. Ello sería contraer la legitimidad a una legalidad positiva establecida fácticamente y asumir, de manera encubierta, que lo dado se encuentra justificado y que no ha menester de mayores consideraciones argumentativas. La facticidad encuentra su punto de colisión con una validez que exige respuestas y justificaciones a esa misma facticidad. Pues lo dado no es solamente lo dado, sino que viene a ser una facticidad que expresa el *modus vivendi* específico de una forma de dominio, con una legalidad a su servicio. También esto ha de habérselas con una revisión discursiva. La revisión discursiva pasaría revista no sólo a los esquemas tecnocráticos y a los decisionistas que establecen en cada caso una determinada relación entre progreso técnico y dirección práctica de la vida social en conjunto, pasa revista también a una legalidad específica, acaso cómplice de unas relaciones de producción que resultan obsoletas, según el esquema marxista, para el nivel de fuerzas productivas alcanzados en este punto civilizatorio. La descodificación que se pone en marcha, empero, necesita de un elemento aglutinante para evitar que la complejidad social sea sólo eso: complejidad aglutinada de manera yuxtapositiva, desvinculada de fines alcanzados reflexivamente. La manera de producir lo que podríamos denominar una unidad mínima de acción social, acción social que sería el producto de una autorreflexión de una sociedad que se tiene a sí misma como sujeto y objeto de dicha reflexión[20], es a través de una dirección democrática de la vida social. La sociedad actúa en base a su acervo cultural y de tradiciones, reflexiona sobre estos fondos axiológicos y establece un porvenir posible en la discusión democrática: la razón, por más ilustrada que ésta se asuma, no puede dejar de concebirse como radicalmente situada y encarnada, de manera tal que la desterritorialización, y la pérdida de la identidad que es su resultado más directo, no puede ya postularse dentro del énfasis de una nueva ilustración que es consciente de sus

[20] Para Royce, la relación interpretativa entre personas se da en el flujo del tiempo. Ello forma una comunidad ilimitada de interpretación, que se forja a sí misma a partir de sí misma desde las subjetividades (intersubjetividad) constitutivas. Presente, pasado y futuro; tradición, contemporaneidad y proyecto, serían un solo sujeto que se tiene a sí mismo por objeto, un objeto progresivo, una especie de *work in progress*, y por eso la comunidad interpretativa nunca puede ser clausurada. Cfr. Pablo Fernández C., "Psicología social, intersubjetividad y psicología colectiva". En: Maritza Montero (Coord.), *Construcción y crítica de la psicología social,* Barcelona-Caracas, Anthropos-Universidad Central de Venezuela, 1994, pp. 56-57.

propios límites. Así, pues, "en el contexto cero no hay razón alguna"[21]. Una democracia de este tenor viene definida por aquellas "... formas institucionalmente aseguradas de una comunicación general y pública que se ocupa de las cuestiones prácticas: de cómo los hombres quieren y pueden convivir bajo las condiciones objetivas de una capacidad de disposición (técnica) inmensamente ampliada."[22] Un control técnico inmensamente ampliado tendría que hallar su límite en la voluntad socialmente eficaz de supeditarlo a objetivos prácticos, más que dejarlo a la libre dinámica de generar cada vez más saber técnico autonomizado, desprovisto del control que una *praxis* y una dirección autoconsciente podrían procurarle. De lo que se trata es de desprenderse tanto de las ontologías de viejo cuño como de las de nuevo linaje, pues, en última instancia, lo que provocan al transformarse en meras ideologías es la total o parcial anulación de un sujeto que, en principio debería dirigir su vida individual y social de manera más o menos consciente. Entre unas y otras autonomías, las antinomias retornan, entre ellas, la antinomia de un sujeto que sólo se descubre como tal en la simple lectura contemplativa del cosmos: esto es, como no sujeto. El proyecto desontologizador[23], por consiguiente, se encarga de liberar al sujeto, pero, a la par, también de conferirle un papel (acaso desmesurado) en la configuración de la vida pública y en su propia configuración como sujeto.

Si bien los antiguos expedientes cosmovisionales aferraban la vida a una unidad otorgada de una vez y para siempre, haciéndose fiadores de una quietud ontológica que estaba a la base de una dinámica sólo aparente (tiempo como imagen móvil de la eternidad), los argumentos de corte cientificista o tecnocrático hacen pasar las decisiones políticas constitutivas por encima de las cabezas, y a sus espaldas, de los agentes. En este sentido, parecen indicarse dos vías para explicar la constitución trascendental: el del mundo de los objetos y el del mundo de los sujetos. Digamos que la constitución trascendental objetiva viene dada fundamentalmente por tanto las imágenes religiosas del mundo, como por las estructuras legaliformes del positivismo que aseguran un arreglo cosmológico ajeno a las intervenciones del sujeto; y digamos que la constitución

---

[21] J. Habermas, *La constelación posnacional,* Barcelona, Paidós, 2000, p. 188.
[22] J. Habermas, *Ciencia y..., op. cit.*, p. 123
[23] Cfr. R. Gabás, *op. cit.*, pp. 125, 131, 153, 201, 273.

trascendental subjetiva viene proporcionada ora por los fundamentos que esboza la filosofía de la conciencia, Kant, por ejemplo, ora por la supuesta presencia en el mismo sujeto de estructuras profundas que rigen a los individuos y que éstos se ven obligados a seguir de manera no intencional. En ambos casos, en el de la filosofía de la conciencia a modo kantiano y en el del estructuralismo anterior, se abstrae de las condiciones reales a las que esos mismos trascendentales deben su nacimiento: "... el estructuralismo se limita a la lógica de las estructuras existentes y no se extiende hacia el modelo de los procesos constituyentes de estructuras."[24]. El cuestionamiento de tales figuras, por las que el sujeto queda constituido y mediante las cuales constituye lo otro de sí, diluye esa suerte de armonía preestablecida en la que ya desde siempre se hallan articulados los sujetos para conferir cursos de acción unitarios, y que de alguna manera garantizan de antemano la unidad de la razón. Elementos, pues, constituyentes que el sujeto se ve incapacitado de alcanzar para, a su vez, reconstitutirlos a sí mismos. Como se ve, esas figuras garantizan no sólo la unidad aludida como ya dada de antemano, sino que esa unidad no supone, y es lo que molesta a Habermas, un diálogo entre los diversos para producir el peculiar consenso no-coactivo: la coacción sin coacciones inscrita en el mejor argumento. Ello produce la constitución trascendental de un gran sujeto, que sólo requiere del momento empírico, o momento de la diversidad, como excusa o coartada de la unidad constitutiva que viene dada por la intervención de las figuras trascendentales, sean éstas leídas ontológica o lógicamente. Entonces, por un lado, una visión objetivista que deja al hombre encadenado a la pasividad del descubrimiento de lo que está tras el mundo de las apariencias: las leyes que rigen una totalidad ordenada y unificada que él se limita a contemplar o a reiterar en sí mismo, a la cual se sujeta sin mayores intervenciones; por el otro, unas estructuras que, inmanentes, en el seno del sujeto, provocan la aparición de la unidad de lo múltiple que florece en los contenidos de la intuición. Tanto las filosofías de la conciencia, incluyendo su última manifestación, la husserliana, como la estructura de reglas subyacentes, permiten la aparición de sujetos de grandes dimensiones que representan la garantía de la unidad racional del hombre y del mundo. Pero parece ser que es este tipo de sujeto el que ya no satisface los requerimientos de una sociedad compleja,

[24] J. Habermas, *La reconstrucción...*, *op. cit.*, p. 171.

evolucionada hasta el punto de recusar incluso este tipo de argumentos trascendentales. Habermas es bastante explícito al respecto:

a) Este materialismo histórico, que se quiere reconstruir, no tiene por qué aceptar una interpretación ortodoxa, unilineal, necesaria, ininterrumpida y ascendente de una historia entendida como la sustitución progresiva de modos de producción, para así ver en esa sustitución las "huellas de la razón en la historia"[25] y la dirección de la evolución social y el orden de su desarrollo lógico. Para decirlo de otra manera: en medio de totalidades éticas desgarradas no es posible retornar a una cimentación fundamentalista del sentido para así calmar la vulnerabilidad de la conciencia en su sensación de deriva. Con palabras de Jiménez Redondo, ya no es permisible una "vuelta a la idea de un orden objetivo del mundo y de la historia."[26] Como un Espíritu que deja rastros en la historia, esta clase de evolución social se muestra a sí misma como tributaria de un despliegue metafísico, hegeliano, que dará cabida, en el punto máximo de su expansión, a la conciliación (*Versöhnung*) absoluta entre lo universal y lo particular. En este despliegue, cuyo *telos* está prácticamente asegurado desde el origen, el ruido y la furia del mundo, el sufrimiento a causa de relaciones de dominación leídas como injustas, y la memoria reparadora de ese tránsito quedan como en sordina frente a un acaecer evolutivo necesario. También la ortodoxia posterior pretendió leer en este despliegue necesario las leyes de una evolución social cientificista, para así asegurar a perpetuidad la lógica de su dominio, deviniendo en mera *nomenklatura* burocrática, y exonerando de lo público la disidencia que no asumiera para sí la racionalidad que unos pocos convertían en la lectura canónica del marxismo.

b) El materialismo histórico "no tiene por qué aceptar ningún sujeto genérico en el que se realice la evolución."[27] La evolución no se halla integrada y garantizada en el conjunto de figuras trascendentales que reposan umbrátiles en el sujeto, pero más allá de las capacidades del sujeto para transformarlas. Una

[25] J. Habermas, *Escritos sobre moralidad y eticidad,* Barcelona, Paidós-ICE/UAB, 1991, p. 68.
[26] Véase la "Introducción" de Jiménez Redondo a *Escritos sobre..., op. cit.*, p. 44.
[27] J. Habermas, *La reconstrucción..., op. cit.*, p. 141.

filosofía que tiene que habérselas con este nuevo tipo de complejidad social no puede apelar ya a unos fundamentos que garantizan un macrosujeto por detrás de los sujetos empíricos mismos, macrosujeto que de alguna manera bosqueja la liquidación de las diferencias en lo que Habermas a menudo ha denominado "monologismo trascendental" y "subjetividad monológica"[28]. Es cierto que aparece en Habermas todavía la figura de un sujeto constituyente, pero no a la manera de un proto-yo fundador, en su génesis trascendental, de un mundo con sentido. Las reglas universales de las síntesis que este sujeto trascendental produce son reglas "que no tenemos más remedio que seguir para poder hacer en general experiencias y poder elaborarlas cognitivamente."[29] Sólo cuando el Husserl de la *Krisis* conviene en rebajar el estatus de la génesis trascendental del sentido y acepta la importancia del mundo natural de la vida, el mundo compartido simbólicamente por todos, y que funge como trasfondo de certezas habituales, "se torna problema el número del proto-yo trascendental fundador de sentido."[30] La *praxis* de actividades cotidianas se convierte así en estrato fundante del sentido, al cual el sujeto entendido no a la manera monológica, cuya identidad se nos muestra como absoluta, vuelve una y otra vez para efectuar las síntesis sucesivas de sentido. Aquí no aparecen ya sujetos de grandes dimensiones, sino, en todo caso, "comunidades autogeneradas, superiores e intersubjetivas."[31] La comunidad tampoco ha de entenderse en el sentido de una unidad monolítica, sobre la cual se desplaza, sin decirlo, las propiedades del yo trascendental ya aludido. El proceso de reflexión subjetiva se afirma sobre la base de la no-identidad de los sujetos vivenciantes, porque la hipostatización de un sujeto trascendental unitario no permite sino la aparición de un solo y mismo sujeto. Es verdad que los grupos sociales, con sus aristas, tienen lo que podemos denominar una conciencia en común, una identidad de base y unas normas y valores a partir de los cuales se reconocen como pertenecientes a un colectivo; es verdad, también, que pueden defender activamente, de manera más o menos unitaria, esas

[28] Cfr. J. Habermas, *La lógica de las ciencias sociales*, 3ª. ed., Madrid, Tecnos, 1996, pp. 335, 337-338.
[29] *Ibid.*, p. 335.
[30] *Ibid.*, p. 336.
[31] J. Habermas, *La reconstrucción...*, *op. cit.*, p. 141.

identidades colectivas con los intereses que ellas llevan aparejadas, "pero no como un individuo ni tampoco como un sujeto trascendental."[32] Suponer que por detrás de la conciencia empírica está situada una subjetividad trascendental, constituidora del sentido de aquélla, significaría caer en las garras de la vieja totalidad metafísica. Totalidad de la que Hegel no se eximió y Habermas, tampoco: "Partiendo de Marx, yo mismo no he evitado la idea de una especie humana que se constituye como sujeto de la historia universal (*Teoría y praxis; Conocimiento e interés*)."[33] Frente a una falsa totalidad, o frente a una totalidad que la metafísica no reconocida en ella hipostatiza, al pensamiento materialista que no hace abstracción de las condiciones reales en las que brotan los conceptos no le ha quedado más remedio que mortificar la síntesis dialéctica hegelomarxista entendida como totalidad y síntesis conciliadora de lo real. Las categorías comunicativas, por consiguiente, deben escapar a la mediación absoluta de la subjetividad monológica, para de este modo enfilarse a la constitución de sentido entre individuos, con sus correspondientes identidades de yo y de grupo. Los sujetos parten de su *praxis* vital concreta, de unas certezas de fondo preconstituidas y preteoréticas, del conocimiento previo (*Vorwissen*) que poseen de sus mundos simbólicamente estructurados, para producir las síntesis y el sentido en una actividad cooperativa de autointerpretación social: generan así una comunidad ilimitada de interpretación que no hace abstracción de su propio acervo, ni se refugia en la macrodimensión de un sujeto que antecede a toda práctica comunicativa.

c) Si bien no se exige unilinariedad e inflexibilidad en los estadios históricos, incluido el etapismo que ello acarrea consigo, esto es, se deslastra al materialismo histórico de una teleología leída en los términos de una filosofía de la historia[34], Habermas reconoce empero una lógica evolutiva de las sociedades al aumentar los grados de aprendizaje de los sujetos que las constituyen. Cuando la sociedad se complejiza, correspondientemente aumentan las capacidades

[32] J. Habermas, *La lógica...*, *op. cit.*, p. 338.
[33] *Ibid.*
[34] J. Habermas, *Teoría de la acción...*, *op. cit.*, vol II, p. 541.

cognoscitivas de esa misma sociedad, modificando sus estructuras de conciencia y el modo de abordar y desarrollar los nuevos problemas aparecidos en escena. Estas nuevas estructuras dependen entonces de procesos de aprendizaje y la resolución de problemas sistémicos por medio del desarrollo de nuevas estructuras. Ello no obsta a que una sociedad, a pesar de haber alcanzado un alto nivel de complejidad, "se estanque improductivamente"[35] o que "sean posibles los retrocesos de la evolución, como se ha verificado de modo empírico."[36] La bocacalle evolutiva es siempre una posibilidad, a pesar de la complejidad sistémica y las estructuras que esa misma sociedad ha provocado en sí para enfrentar los problemas del entorno. Un ejemplo histórico de atascamiento improductivo, a pesar de la especialización producida internamente en los sucesivos estadios de su desarrollo y de las estructuras generadas para enfrentar y superar los problemas a los que se vio enfrentada en el continuo proceso de aprendizaje, se puede visualizar en la *civitas* romana devenida en imperio: no le fue posible, a pesar de las estructuras especializadas (educativas, por ejemplo) en su interior para manejar la vastedad del territorio, evitar ser víctima de la implosión generada a partir de sus fronteras. Como uno de los modelos regresivos, Habermas señala la Alemania fascista. Otros modelos de esta índole pueden señalarse en las involuciones populistas, de fuerte tinte etnocéntrico o sociocéntrico, en las que la involución institucional se reabsorbe hasta el punto de no responder sino a las iniciativas del líder de turno. Líder que, además, comporta una especie de don de videncia para leer el texto originario, y por ende definitivo, de un gentilicio puro que es menester restaurar a pesar de los gritos ahogados de una pluralidad, que se invoca e inmediatamente después se niega. Esta involución populista, que también es un estandarte de los nuevos nacionalismos, siguiendo a Mires, puede ser entendida como una situación reactiva encabezada por ciertos líderes carismáticos para enfrentar los "efectos desintegradores de la modernización"[37]. Lo anterior incluye la modernización a escala planetaria que se

[35] J. Habermas, *La reconstrucción..., op. cit.*, p. 142.
[36] *Ibid.*
[37] F. Mires, *El orden de caos,* Caracas, Nueva Sociedad, 1995, p. 110-111. Entendemos por "modernización" de la sociedad el sentido que le otorga Max Weber y que Habermas utiliza y transcribe

lleva a efecto en nombre de una racionalidad que se apodera de las distintas comunidades lingüísticas. Frente a ello, algunos movimientos reactivos, parientes pobres del antiguo fascismo[38], apelan a los valores sagrados del pueblo o a una comunidad originaria. El problema es que quienes están llamados a leer la líneas de la presunta originariedad comunitaria, o a esculcar la sacralidad axiológica de un pueblo, adolece de un intérprete específico y último, al cual se refieren en definitivas las formaciones de la voluntad colectiva: esto es, mientras más oscuras las raíces que se restauran, más es posible la consolidación de un actor en su acceso privilegiado a estas verdades que sólo él está en capacidad de interpretar y sacar a la luz para los demás, sin mayor pretensión discursiva. No en vano, la voluntad y la palabra del *Führer*, mágicamente interpretadas como la voluntad de todo un pueblo que en él se reconoce sin ambages, son inmediatamente ley[39]. La protesta permanente "en contra de la destradicionalización de la vida"[40] debe tomar en cuenta que un *situated self*[41], "che non pensa né vuole proiettarsi in un io superiore e universale", puede llegar a hacer de la provincia de significados en la que se habita una abstracta totalidad, haciendo violencia precisamente contra todos los extraños que no participen en principio de los valores de una comunidad originaria en los cuales no se reconocen, o sólo lo hacena medias. La nostalgia por la calidez de la comunidad (*Gemeinschaft*) parecería una huida *ad fontes* para rescatar lo que nunca debió ser extraviado, y que ahora, en medio de esta hipermodernidad que licua todos los valores y entroniza una multitud de ellos sin orden ni concierto, está más llamada que nunca para su restauración en la forma de una vida buena, vida lograda o vida no-fallida en términos comunitarios. El asunto es, pues, que esas comunidades inmemoriales, sostenidas por la memoria

---

en la *Teoría de la acción comunicativa*, *op. cit.*, vol. I, pp. 214-217: proceso por el que emergen la empresa capitalista y el Estado moderno. Asimismo, por "racionalización", y en la línea de los autores precitados, debe entenderse toda ampliación del saber empírico, de la capacidad de predicción, y del dominio instrumental y organizativo sobre procesos empíricos. Otro tanto debemos enunciar acerca del proceso de "desencantamiento": transformación del mundo en un mecanismo causal, desvinculado del postulado religioso en un cosmos ordenado metafísicamente y que, en consecuencia, posee algún tipo de orientación y sentido éticos.

[38] Cfr. F. Mires, *op. cit.*, p. 114.

[39] Cfr. G. Agamben, *Homo Sacer: El poder soberano y la nuda vida I*, Valencia, Pre-Textos, 2003, p.234.

[40] F. Mires, *La revolución que nadie soñó*, Caracas, Nueva Sociedad, 1995, p. 122.

[41] V. Camps, *Per una filosofia modesta*, Milano, Guerini, 2000, p. 33. La autora está citando a MacIntyre en relación a la sustitución del *unencumbered self* moderno por un *situated self* sin proyección universal.

colectiva, arrojan dos consecuencias en apariencia indeseables: una lealtad acrítica de parte de los miembros a los valores que les sostienen y los hace sujetos de esa comunidad, y la aparición de las figuras encargadas de custodiar la axiología que preña y da sentido a esa comunidad unida por lazos de parentesco espiritual (*Volkgeist*). En este caso, incluso el ejército aparece como guardián de los más altos valores provincianos de la patria (patriotismo), basándose en un canon difuso, probablemente no escrito, que contiene los significados de la adscripción comunitaria. Así, las tradiciones vitales quieren ser protegidas de las tendencias de una modernización disolutiva, puesto que ésta le haría perder "aquellas características que la convertían en un elemento absorbedor de contingencia: familiaridad, transparencia y confianza."[42] La modernidad que irrumpe es capaz de desgraciar a esta eticidad integrada. La radicalización de tales discursos identitarios, incapaces de soportar dentro de sí la posibilidad de que la identidad se modifique en el tiempo, sacrificando algunos aspectos e integrando otros, puede conducir a que "en la construcción de la Vida Buena bien puede darse el caso de que se restrinjan algunas libertades individuales. Así ocurre cuando se impone la política cultural y lingüística de las anteriormente naciones oprimidas. Semejante asunto ocurre muy cerca y parece epidemia."[43] Estos rasgos acríticos, esta fórmula de querer hacer pasar lo provinciano y propio en un sentido fundamentalista, y por lo tanto intocable por sujeto alguno, queda desacralizado en una teoría que pretende la mayor transparencia discursiva en el seno lingüístico de una intersubjetividad que puede hacer de cualquier cosa tema. Esto es, a mayores mediaciones discursivas, y mientras menos espacios de la vida pública y privada queden sustraídos a la revisión racional, puede esperarse una fluidificación lingüística de las sacralidades de viejo y nuevo cuño. De lo contrario, lo esperable sería una tiranía de la identidad brotada de unos principios de incontrovertible validez. Contencioso en el cual no se puede discutir la presunta validez universal de estos principios, como tampoco la pretensión de que esta validez debe ser reconocida incondicionalmente. Hay una coincidencia

[42] J. Habermas, *La constelación...*, *op. cit.*, p. 174.
[43] Helena Béjar está haciendo referencia en este punto, explícitamente, a Taylor y a la comunidad francófona de Québec. H. Béjar, *El corazón de la república*, Barcelona, Paidós, 2000, p. 208.

preaceptada, además de una consustancialidad originaria entre el uno grupal y el uno individual. El *a priori* se ha cumplido, y por nada la tranquilidad de este sustrato metafísico debe ser mortificado en nombre de mediaciones discursivas. Así consumado, la provincia garantiza el absoluto y su quietud para una conciencia a la que se le quiere restituir en una condición premoderna, como si históricamente no hubiese ocurrido ningún evento entre aquella extraña tranquilidad de los orígenes y el sumamente movido mundo contemporáneo. Es decir, no mediaciones, sino aceptación pasiva de un absoluto que se enseñorea de una determinada comunidad de memoria. Bastan los sacerdotes para que brote la oculta arqueología de esta verdad. Una mala utopía surge de entre las líneas que, mirando nostálgicamente hacia atrás, pretenden reconciliar falsamente hacia adelante; o como lo enuncia Habermas: las imágenes románticas se "convierten en utopía en el mal sentido de la palabra, son los rasgos regresivos de una eticidad proyectada hacia delante".[44] La tiranía identitaria resulta opresiva en contra de lo otro, de lo extraño, de lo extranjero, prima sobre la diferencia en razón de una serie de argumentos no descodificados ni sometidos a la mediación que disuelve todas las figuras cosificadas. Como acertadamente dice el profesor Gabás, "La dictadura es tanto más tremenda cuando menos son las mediaciones por las que pasa la autoridad dictatorial."[45] No cabe esperar de tal estado de cosas una apertura a la crítica, por el contrario, lo que se promete es una total inmunización frente a las problematizaciones que consigo trae la crítica. Resultado, en resumidas cuentas, de una comunidad "che precede ontologicamente l´individuo, lo definisce e lo configura."[46]

d) Una teleología inmanente a la historia no debería ser descifrada a la manera de un reducto metafísico contenido *in nuce* y que esperaría al tiempo para su ulterior desenvolvimiento. En relación con el punto anterior, éste debe entenderse en atención al aumento de la complejidad social, y no en atención a una metafísica que encarnaría en la historia: se trata del aumento del saber

[44] J. Habermas, *La constelación...*, *op. cit.*, p. 114.
[45] R. Gabás, *op. cit.*, p. 158.
[46] V. Camps, *op. cit.*, p. 72.

disponible para enfrentar las nuevas dificultades que brotan en el horizonte de cada sociedad en particular. En cada caso, se trata de autodiferenciaciones funcionales que cumplen con el papel del mantenimiento y la estabilidad de la sociedad como un sistema que se regula a sí mismo. Tanto mayor es el saber, tanto mayor es la complejidad estructural-sistémica de la sociedad, tanto mayor será la eficiencia (división marxista del trabajo, por ejemplo) y tanto mayor es la capacidad de resolución de problemas de gobierno. Con todo, y repitiendo parcialmente alguno de los argumentos contenidos en c), la complejidad como criterio de orientación social-evolutivo presenta el inconveniente ya aludido: "Existen intensificaciones de la complejidad que resultan ser callejones evolutivos sin salida."[47] Pero, además, el problema de la subsistencia de las sociedades no es fácilmente medible, pues no se trata de construir el canon con el que se mida las posibilidades de supervivencia de los miembros, sino de la determinación de una cierta identidad o marco de reconocimiento social de los miembros, "de una vida que se interprete culturalmente como "buena" o como "soportable"[48]. Se trata, sin ambages, del recurso "sentido" en el cual una sociedad se reconoce y a partir del cual construye parámetros de su acción colectiva. A pesar del sesgo ilustrado del pensamiento habermasiano, es menester insistir en este aspecto: la razón se encuentra arraigada en un sentido dado de antemano, e incorpora en sí elementos axiológicos y práctico-morales, asegurados institucionalmente[49]. La vieja pretensión de la *Aufklärung* de nacer *ex nihilo* al mundo, en estado de orfandad absoluta, sin *pietas* hacia el pasado, y orientada fundamentalmente a un porvenir llamado a la plenitud intramundana, no cabe ahora en esta tesitura discursiva. Nos encontramos, pues, situados entre la moral racional de la Modernidad y una moral que busca enraizarse en el seno de una comunidad, localidad o provincia; entre una moral realizada de manera trascendental, superando los estrechos márgenes localistas, y una moral relativista, restringida al espacio en que las comunidades consumen, producen y reproducen determinados valores, sin pretensión alguna de universalidad. El problema que acucia al pensamiento habermasiano, en el sentido

[47] J. Habermas, *La reconstrucción...*, *op. cit.*, p. 143.
[48] *Ibid.*
[49] Cfr. *ibid.*, p. 144.

de la lógica socio-evolutiva o de la lógica evolutiva de la conciencia moral (Piaget y Kohlberg) a la cual se aferra, tiene que ver con la postulación de un método o de una gramática posterior, a despecho de la radical historicidad que atribuye al pensamiento y a la acción humana. Como no es un motivo central de este trabajo, bastará con apuntar este emblemático rasgo del pensamiento, que podría ser presa también de la, tan criticada por él, ilusión objetivista, pues la pregunta cae de suyo: ¿esos planteamientos lógico-evolutivos pueden ser vistos como un marco conceptual universal que es capaz de pasar por detrás -o de pasar por alto- la profunda historicidad del pensar y del actuar humanos? ¿O son esas categorías una serie de supuestos que, como todo supuesto, están anclados a un determinado contexto y a una radical condición adverbial, el *hic et nunc* de toda creación propiamente humana? O lo que es similar: ¿tal lógica evolutiva, con el paralelismo que inscribe entre ontogénesis y filogénesis a fin de explicar la aparición de una conciencia moral posconvencional, es sólo aplicable a y solamente explica el discurrir histórico de Occidente y de las sociedades que, como Occidente, han optado por su modelo de desarrollo modernizador? La cuestión queda abierta y no es éste el espacio para zanjarlo, empero, queda apuntado para ulteriores reflexiones.

1.3 Modos de integración social

Habermas define la integración social, siguiendo a Durkheim, como el "afianzamiento de la unidad de un mundo vital social en torno a los valores y las normas."[50] Sin embargo, en la *Teoría de la acción comunicativa,* Habermas recompone su concepto de sociedad, estructurándolo en dos niveles, en el que aúna los aspectos del mundo de la vida y del sistema. Los fenómenos sociales necesitan de un enfoque teórico "que sea lo bastante sensible a la separación analítica entre integración social e integración sistémica."[51] En la aparición de un sujeto infinitamente excitado, esto es, el sujeto de la Modernidad, la afirmación puramente subjetiva es el resultado, pero también la confirmación, de que la fuerza vinculante y no coactiva de las tradiciones desaparece.

---

[50] *Ibid.*, p. 146.
[51] J. Habermas, *Teoría de la acción...*, *op. cit.*, vol. II, p. 427.

El weberiano politeísmo de los valores nos habla de unos órdenes irreconciliables, sin jerarquía entre ellos, que compiten simplemente entre sí, sin mayores compromisos cognitivos por parte del sujeto para elegir entre unos y otros, lo que equivale a decir que una opción cualquiera es tan irracional como otra cualquiera. En todo caso, lo que aparecía como razón objetiva, como un mundo cristalizado axiológicamente y jerárquicamente, va desapareciendo para dar paso a una razón meramente subjetiva, que se trasforma en el momento constituyente de sí y de lo otro. Como en un universo infinito, el centro está en cualquier parte, o en ninguna. Las convicciones compartidas de antaño dejan de ser el sustrato en el cual un colectivo se reconoce. Por otro lado, y siguiendo todavía a Weber, en la tecnificación del mundo de la vida aparece en el horizonte ese *telos* indetenible en que consiste una vida administrada: la burocracia se asoma como aquella instancia racional que se transforma en el corsé al cual deben adaptarse los hombres. La racionalidad de la técnica y su eficiencia es ahora ese valor administrativo al cual deben obligatoriamente adaptarse los hombres, éste es su estuche de servidumbre, su jaula de hierro, precio que se debe pagar por la tecnificación total de la vida. Es en este ámbito de la racionalidad que se ha hecho sistemática y que pretende acaparar todo el espectro de la sociedad en su conjunto donde aparecen las paradojas de la racionalización, más concretamente, en la aparición de la figura ética que representa el Estado de Bienestar. Sin quererlo conscientemente, éste pone a marchar una dinámica que deviene cosificadora y que atenta en contra de los espacios integrados comunicativamente: la solidaridad horizontal es cada vez más sustituida por relaciones de "solidaridad vertical" y por la aplicación en los ámbitos de interacción simbólica de medios, o rendimientos, deslingüistizados.

1.4 Weber y las patologías sociales de la Modernidad.

La moral posconvencional, no atada, y desbordándola, a una cosmovisión específica, parece colidir con los rendimientos estatales de una organización administrativa que se encarga de asumir porciones de la dinámica socieconómica: por un lado, en consonancia con un comportamiento de justicia social, procura aliviar las disfuncionalidades de una economía que gira alrededor de la dinámica de producción capitalista administrada por el mercado, atendiendo a los menos favorecidos por esa

dinámica; por otro lado, esta heteronomización de los asistidos, que significa a la par una autojustificación constante de éstos[52] en tal condición ante las burocracias estatales, tiende a negar el establecimiento de una conciencia universalista que se halla plegada, en resumen, compendio y cifra, a la conciliación administrativa que el Estado Social sella. Es decir, una conciencia universalista convicta de los rendimientos del Estado. Y una política social del Estado que guarda en sí un carácter ambivalente: "el carácter ambivalente de una garantía de libertad y de una privación de libertad"[53], de un Estado que se involucra incluso en la vida íntima de los ciudadanos, borrando a veces del espectro social hasta la espontaneidad de las relaciones humanas. Los medios para dar libertad han devenido en un peligro para los mismos beneficiarios de las ayudas estatales.

Para Habermas, el primer problema que Weber hace despuntar está relacionado con la reducción de la racionalización a la racionalidad con arreglo a fines. Para Habermas, "hay que disponer de un concepto más complejo de racionalidad"[54], que permita comprender la racionalidad no sólo de los sistemas de acción social que operan bajo la lógica de la racionalidad instrumental, sino también los aspectos práctico-morales y estético-expresivos. Además, hay que señalarle a Weber que la racionalización propia de la modernización capitalista no puede ser equiparada sin más a la racionalización social en general. En este sentido, parece fundamental mantener separados los ámbitos en los que se opera a la luz de la acción comunicativa, a través de sujetos socializados en el medio lenguaje, y los subsistemas ecónomico y administrativo que operan con la lógica de la razón instrumental. Como se ve, la lógica de la integración social funciona, para un mismo fin, el mantenimiento de la estabilidad de la sociedad, bajo la égida de un doble paradigma. El problema habermasiano para su teoría de la sociedad consiste en la adecuada articulación de sendos paradigmas. Para ello somete a crítica tres asunciones weberianas:

---

[52] Cfr. C. Offe, *Contradicciones en el Estado del bienestar*, Madrid, Alianza, 1994, p. 145. Anota Offe en relación a la función de represividad y control social ejercida por este Estado, que el ciudadano no sólo debe probar su menesterosidad y necesidad de servicios asistenciales, sino que ha de ser un cliente *merecedor*, alguien que "se pliega a las pautas y normas económicas, políticas y culturales dominantes en la sociedad." Creen también, sin embargo, que el capitalismo no puede vivir ni con ni sin el Estado de Bienestar (p. 142). *Nec cum te nec sine te*, pues de una parte impacta sobre la acumulación capitalista; de la otra, su abolición sería paralizante para el mismo capitalismo.

[53] J. Habermas, *Teoría de la acción...*, *op. cit.*, vol. II, p. 511.

[54] *Ibid.*, p. 429.

1. Weber asume que la ética protestante significa implícitamente la asunción de una vida moral regida por principios. Ya que la separación radical entre la esfera teológica y la filosófica se ha consumado, no le queda al sujeto más que una práctica metódico-ascética que ilumine una certeza psicológica, y subjetivista, de salvación fundada en las primicias que proporciona la prosperidad material al candidato (*certitudo salutis*). No advierte Weber, dice Habermas, de que una tal ética es una expresión sumamente irracional de la ética religiosa de la fraternidad, fraternidad que es rebajada en el particularismo de la gracia y en el egocentrismo marcadamente individual, que devalúa los logros de una ética de la solidaridad cristiana basada en la convivencia comunitaria (ágape).

2. Weber hace notar que hay distintas esferas de valor en las culturas, poseedoras de legalidades propias que no se penetran entre sí. Para Habermas, aunque la razón sustancial quede desintegrada en sus momentos, la unidad de la razón, a pesar de la diversidad de sus voces, puede quedar salvada en "forma de racionalidad procedimental."[55]

3. En el proceso de racionalización occidental, Weber hace notar que el derecho moderno lleva consigo la discordia entre una racionalidad material y una racionalidad formal. Atrapado en las redes del derecho positivo, redujo Weber los problemas de legitimación a simples problemas de legalidad y, por así decirlo, quedó convicto de la alienada vida del presente. No pudo entender que el desacople del derecho en relación a las creencias propiamente sagradas deja al derecho positivo en un estado de extrema soledad: un derecho positivo cuya racionalidad autónoma lo exime de toda moralidad. Al ya no quedar fijado el derecho por convicciones últimas, y divorciado de esta guisa de todo aspecto moral, "se torna difusa la identidad del derecho mismo. Pues entonces faltan los puntos de vista legitimadores..."[56]. La legalidad positiva sólo reclamaría validez para sí en la medida en que requiera una fundamentación de sí mismo: "La legalidad sólo puede engendrar legitimidad en la medida en que el orden jurídico

[55] *Ibid.*, p. 431.
[56] J. Habermas, *Escritos sobre...*, *op. cit.*, p. 143.

reaccione reflexivamente a la necesidad de fundamentación surgida con la positivización del derecho..."[57]. Además, el reducir la legitimidad a pura legalidad no reflexiva significa en el fondo una complicidad *de facto* y sin mayores justificaciones con la moral social de que en cada caso se trate.

En efecto, la modernización de Occidente significa la aparición de ideas jurídicas y morales postconvencionales, esto es, en principio, no atadas a ninguna visión de mundo que prescriba argumentos sustantivos para desarrollar un determinado tipo de vida buena entendida colectivamente. Pero dicha modernización, privilegiando la unilateralidad de la racionalidad instrumental, ya no se restringe solamente a los ámbitos de la economía y de la administración (Estado y sus rendimientos), sino que, desbordándolos, se interna en los ámbitos estructurados comunicativamente. Ello provocaría perturbaciones en la reproducción simbólica del mundo de la vida (patologías sociales). Para definir un curso común de acción, las sociedades deben sostenerse como más o menos articuladas en torno a los proyectos unitarios autopropuestos. Tal unidad se ve imposibilitada si se apela a una integración social entendida de manera tradicional donde las fuerzas productivas y el saber técnicamente aprovechable no han sido emancipados de una camisa de fuerza cosmovisional. Sólo en el modo de producción capitalista, o fundamentalmente dentro de él, se libera la autonomía de los sistemas de acción racional con respecto a fines, provocando de esta suerte tanto una erosión de los modos tradicionales de sostenimiento de la integración de la sociedad, como la inauguración de un nuevo modo de integración que tenga por norte, a su vez, el mantenimiento de la complejidad que se expresa en la multiplicación de subsistemas que no operan, *stricto sensu,* conforme a la lógica simbólica del mundo de la vida. Como dice el autor de la *Teoría de la acción comunicativa*: "Las sociedades tradicionales sólo pueden subsistir mientras la evolución de los subsistemas de la acción racional con respecto a fines se mantiene dentro de los límites de la eficacia legitimadora de las tradiciones culturales."[58] La institucionalización del crecimiento económico y el conjunto de saber que institucionalmente se pone al servicio de la producción capitalista de bienes deriva en la posterior ampliación de la racionalidad medio-fin a cada vez más sectores de la vida, dejando en un segundo plano

[57] *Ibid.*, p. 163.
[58] J. Habermas, *Ciencia y técnica...*, *op. cit.*, p. 73.

como poco racionales, o como supercherías de las que más valdría la pena deshacerse, a aquellas formas de vida que operan con una lógica infiltrada de un contexto vital que no opera sobre procesos objetivados. Pero también ello acarrea un hundimiento de las formas tradicionales de legitimación del poder, cuyo carácter vinculante se viene a menos debido al cada vez mayor prestigio de una lógica eficiente que se expresa en una racionalidad productiva. El modo de producción capitalista, pues, sale al paso en la historia humana "como un mecanismo que garantiza la extensión permanente de los subsistemas de acción racional con respecto a fines y que, con ello, socava la superioridad tradicional del marco institucional frente a las fuerzas productivas."[59] El marco institucional, como resultado de ese proceso, salta en pedazos, y parte de las viejas convicciones, que poseían un valor invariante y objetivo para el sujeto y su contexto, terminan siendo mutadas por la aparición de esta figura disolutiva y conminadas a permanecer hasta nuevo aviso bajo la forma de convicciones privadas y éticas subjetivas. Lo que intenta Habermas es que cada ámbito se ajuste a sus propias fronteras, reconociendo el derecho a la existencia de ambas lógicas. Si no se hace de esta manera, se corre el riesgo de una fuga hacia atrás, es decir, hacia la restauración de un estado de cosas superado y la redención de una *Sittlichkeit* que sólo puede venir a cuento en términos meramente ideológicos. Y es así porque la progresiva especialización en subsistemas y en ámbitos funcionales que trabajan con la racionalidad instrumental no puede ser contraída hasta las sociedades premodernas que las vieron nacer, so pena de liquidar nuestros propios avances cognitivos entendidos en términos científico-técnicos. Esto no parece plausible a la altura de nuestro desarrollo civilizatorio. Ni parece plausible la empresa marcusiana, como despunta, por ejemplo, en *Eros y civilización,* de llevar a cabo una crítica de la ciencia y la tecnología, para procurar una sustitución mítica de ella, a través de ejemplares tomados de figuras mitológicas griegas. Más bien, trátase no de un cambio de esencia de la técnica, ni la suplantación del dominio técnico "por una actitud psíquica de cultivo amoroso"[60], pues la idea de una transmutación de la esencia de la razón técnica no le parece a Habermas "ninguna alternativa real"[61]. Lo que se ha menester no es una crítica de la ciencia y la tecnología *per se* y de su intimidad

[59] *Ibid.*, p. 74.
[60] *Ibid.*, p. 149.
[61] *Ibid.*, p. 112.

desnaturalizada, porque éstas, supuestamente, en su forma de operacionalizar lo real, terminan convalidando las formas actuales de dominio. Por el contrario, lo que exige Habermas es "una crítica de su totalización, de su identificación con el todo de la racionalidad."[62] La transformación a ocurrir debe gestarse al interior de la interacción simbólica entre hombres, que en el marxismo ortodoxo suele calificarse como "relaciones de producción", y que, al interior de una dinámica recuperadora de un sujeto modesto dentro de un proyecto a largo plazo de desontologización total, significará para Habermas la vindicación de la *praxis* interactiva, simbólica, de los sujetos concretos, sin por ello coincidir plenamente con la muy grande, rortyana, "conversación universal", ni con la hermenéutica gadameriana para la cual es imposible "trascender el diálogo que somos", pues en un mundo de opacidades y de gramáticas distorsionadas a lo mejor ni siquiera somos un diálogo. Para ello hay que distinguir distintas formas de razón, pese a su unidad fundamental. Pero la razón que habría que rescatar de este torbellino cientificista que pretende urbanizar las distintas formas de vida[63] bajo su tiranía monológica es la que se mueve en el medio de la interacción simbólica, que, a su vez, debe escapar de la confiscación que impone el discurso irreflexivo del positivismo: una lógica de los hechos que despacha sin más a la lógica de las ideas; o cuya idea es restringirse exclusivamente a unos hechos que jamás llega a columbrar como miembros de un sentido. Aunque las viejas cosmologías hayan sido evacuadas de carácter veritativo, no hay que olvidar que ellas proporcionaban respuestas sobre el sentido último de la vida, individual y colectiva. Y tampoco hay que olvidar que sus respuestas están conformadas al talle de un sujeto sometido a las inevitables y férreas cadenas del destino, o a la decisión de poderes impersonales. En este sentido, se advierte en ellas en ciernes la gramática de una comunicación distorsionada, de una comunicación (mal) mediada precisamente por aquello que se presenta sin más mediaciones: *fatum*, destino, providencia, redención y castigo, todo ello decidido *ab aeterno* y *a divinis*. Pero también se notan las señas de una comunicación distorsionada en una ideología, emparentada con la antirreflexión positivista, que hace desaparecer el interés por las cuestiones prácticas en aras de la ampliación del poder técnicamente disponible. La *praxis* puede ser absorbida por la

[62] T. McCarthy, *op. cit.*, p. 61.
[63] Cfr. J. Habermas, *Ciencia y técnica...*, *op. cit.*, p. 78.

techne, y las soluciones, antes encargadas en las sociedades tradicionales a los hombres sagrados, son derivadas ahora hacia las manos de los expertos. Si aquélla deslingüistización social con base en una añeja ontología desconfiguraba al sujeto y a su autoafirmación como tal, la nueva deslingüistización pasa por una exclusión de las cuestiones prácticas que tiene por cimiento una metafísica intramundana: el progreso positivo de la humanidad hacia un más y hacia un mejor constante e indefinido. A pesar de los esfuerzos ilustrados y positivistas en esta dirección, no hay que identificar emancipación política con progreso técnico. La primera significa la constitución de un campo para la comunicación libre de dominio, bajo una racionalidad práctica ejercida simbólicamente con la participación de virtualmente todos los miembros de ese espacio. El progreso técnico, por su parte, involucra la extensión de las fuerzas productivas y del control tecnológico sobre procesos que en cada caso pueden ser objetivados, medidos, con énfasis en la predicción de los resultados.

Hace el autor una distinción entre la investigación empírico-analítica, control de procesos objetivados y sucesivamente pronosticables, y la investigación hermenéutica o crítica, en la que los investigadores se hallan infiltrados por su contexto: éste se supone en su misma investigación, de modo que no pueden objetivar procesos, sino introducirse en la investigación de la que se trate como un participante más. También distingue entre los subsistemas de acción racional con respecto a fines, es decir, la cada vez mayor especialización y complejidad sistémica para dar respuesta a un entorno sumamente complejo, y el marco institucional que regula a esos mismos subsistemas, que en el caso de las sociedades premodernas ha saltado por los aires hecho trizas frente a las verdades de nueva generación que la ciencia ha sedimentado. Para nuestros fines, nos interesa de manera fundamental, en este punto, resaltar la diferencia entre la acción racional con respecto a fines y la acción comunicativa o interacción simbólica:

> Por trabajo o acción racional con respecto a fines entiendo o bien la acción instrumental o bien la elección racional, o una combinación de ambas. La acción instrumental se orienta por reglas técnicas que descansan sobre el saber empírico. Esas reglas implican en cada caso pronósticos sobre sucesos observables, ya sean físicos o sociales; estos pronósticos pueden resultar verdaderos o falsos.[64]

[64] *Ibid.*, p. 68.

Dilucidada la acción racional con respecto a fines, Habermas pasa a caracterizar la acción comunicativa:

> Por acción comunicativa entiendo una interacción simbólicamente mediada. Se orienta de acuerdo con normas intersubjetivamente vigentes que definen expectativas recíprocas de comportamiento y que tienen que ser entendidas y reconocidas, por lo menos por dos sujetos agentes. Las normas sociales vienen urgidas por sanciones. Su sentido se objetiva en la comunicación lingüística cotidiana. Mientras que la validez de las reglas técnicas y de las estrategias depende de la validez de enunciados empíricamente verdaderos o analíticamente correctos, la validez de las normas sociales sólo se funda en la intersubjetividad del acuerdo sobre intenciones y sólo viene asegurada por el reconocimiento general de obligaciones.[65]

De seguidas, pasa a extraer las consecuencias de la violación de las reglas para cada una de las formas de acción:

> El comportamiento incompetente que viola reglas técnicas o estrategias cuya validez está acreditada, está condenado per se al fracaso, al no poder conseguir lo que pretende. El "castigo", por así decirlo, viene inscrito en el fracaso mismo frente a la realidad. Un comportamiento *desviado*, que viola las normas vigentes, provoca sanciones que sólo están vinculadas a la norma de forma externa, esto es, por convención. El aprendizaje de las reglas de la acción racional con respecto a fines nos provee de la disciplina que representan las habilidades, la internalización de las normas de comportamiento nos dota de la disciplina que representan las estructuras de la personalidad.[66]

1.5 La colonización interna que dimana de la modernización

Delimitados ambos tipos de acción y la lógica inmanente con la que funcionan, se delimitan al mismo tiempo las esferas específicas de funcionamiento y su eventual desacople. En el volumen I de la *Teoría de la acción comunicativa*, Habermas introduce los objetivos que se propone en la obra, los cuales giran en derredor de la construcción de:

1. Un concepto de racionalidad comunicativa capaz de enfrentar las reducciones cognitivo-instrumentales que se hacen de la razón.

2. Un concepto de sociedad articulado en dos niveles, asociando los paradigmas de sistema y mundo de la vida.

---

[65] *Ibid.*
[66] *Ibid.*, pp. 68-69.

3. Una teoría de la modernidad que puede dar cuenta de las paradojas de la modernidad, en el sentido que los ámbitos de acción comunicativa están sometidos a los imperativos de sistemas autonomizados[67].

La hipótesis global que señala el camino explicativo de los procesos de modernización es que el mundo de la vida, progresivamente racionalizado, "queda desacoplado de los ámbitos de acción formalmente organizados y cada vez más complejos que son la Economía y la administración estatal y cae bajo su dependencia."[68] El primado de los imperativos sistémicos adopta la forma patológica de una colonización interna. Esto es, los mecanismos de integración sistémica, auxiliados por los medios deslingüistizados de la lógica mercantil, dinero y poder, penetran en aquellos espacios integrados de una manera distinta a los integrados conforme a la racionalidad instrumental. Por aquí penetra la visión de la espantosa utopía, o antiutopía, de un mundo plenamente administrado, que es la prognosis de Weber para los tiempos contemporáneos, pero que es también la prognosis resignada de la Teoría Crítica de los viejos autores. Asimismo, es la ambición de una teoría de sistemas para la cual la creación de la legitimidad de las sociedades complejas a través de individuos que llegan a consensos comunicativos es poco menos que un absurdo teórico.

La prognosis weberiana acerca de la burocratización es clave para entender a las sociedades modernas, que se organizan a sí mismas alrededor de la empresa capitalista que calcula racionalmente sus actuaciones según la lógica costo-beneficio. Por otra parte, la administración se organiza en términos burocráticos, con la ayuda de funcionarios especializados. La máquina burocrática consiste en un nuevo nivel, especializado, de diferenciación sistémica, y que se expande como un aparato autonomizado por encima de las cabezas de los sujetos agentes y de las clientelas a las que debería estar supeditado. La especialización burocrática se halla al servicio funcional de un sistema social que debe verse desvinculado de perturbaciones que limitarían la eficiencia de la sociedad productiva como un todo. La sensibilidad del sistema expresada burocráticamente reparte rendimientos estatales, organiza la producción, administra las cargas fiscales para

---

[67] J. Habermas, *Teoría de la acción...*, *op. cit.*, vol I, p. 10.
[68] *Ibid.*, vol II, p. 432.

eficientizar, aunque no de manera comunicativa, la performatividad de un colectivo cuyo entorno se ha difuminado: ya no es sólo la competencia intraestatal entre los distintos miembros capitalistas que hacen vida en la nación; es que perdidos los límites del Estado-nación, y subsumida la nación bajo la nueva figura de la constelación postnacional, y de competencia capitalista a escala global, las nuevas burocracias también han fisurado sus límites internos, hasta alcanzar dimensiones extendidas a nivel continental. Todo este proceso se paga al precio de la despersonalización de las relaciones intersubjetivas, debido a que todo lo que importa en realidad es que la máquina trabaje racionalmente. La máquina viva "sugiere la idea de un sistema que se estabiliza frente a un entorno contingente."[69] Esta deshumanización de la sociedad (Luhmann) consiste en el autodeslinde de las formas de organización burocrática, y en general de las organizaciones que operan bajo la férula de la racionalidad instrumental, "frente a las estructuras simbólicas del mundo de la vida; con ello se tornan peculiarmente indiferentes frente a la cultura, la sociedad y la personalidad."[70]

Habermas define cada uno de esos tres ámbitos:

> Llamo cultura al acervo de saber de donde se proveen de interpretaciones los participantes en la comunicación al entenderse entre sí sobre algo en el mundo. La sociedad consiste en órdenes considerados legítimos a través de los cuales los participantes en la comunicación regulan su pertenencia a grupos sociales y aseguran la solidaridad. Cuento como estructuras de la personalidad todos los motivos y competencias que capacitan a un sujeto para hablar y actuar y para asegurar en ello su propia identidad.[71]

Los miembros del mundo de la vida[72], al jugar el papel de miembro organizacional, de miembro del sistema, puesto que se juega en ambas canchas, quedan de alguna manera neutralizados por dicha condición. Además, como miembro de las

---

[69] *Ibid.*, p. 435.
[70] *Ibid.*, p. 436.
[71] J. Habermas, *Pensamiento postmetafísico*, Madrid, Taurus, 1990, p. 99.
[72] Habermas, en el volumen II, p. 176, de la *Teoría de la acción comunicativa*, define así el mundo de la vida: "Depósito de autoevidencias o de convicciones incuestionadas, de las que los participantes hacen uso en los procesos cooperativos de interpretación; acervo de patrones de interpretación transmitidos culturalmente y organizados lingüísticamente". McCarthy lo complementa con esta elucidación: "Horizonte siempre presente de la acción social, como *background* que se da por garantizado, y que está siempre ya ahí cuando actuamos, *ergo* los individuos no pueden ni salirse ni saltarse las situaciones de las que les provee su mundo de la vida, ni pueden objetualizarlas en un acto supremo de reflexión". T. McCarthy, *op. cit.*, p. 465.

burocracias estatales, también se le neutraliza en su condición de cliente; y como participante del banquete consumista del capitalismo, queda mediatizado por su papel de consumidor. Pero en cuanto a cultura y sociedad, las tradiciones son neutralizadas, para ser despojadas de su carácter vinculante a fuer de ser tachadas de meras ideologías: el vacío restante es suplantado por unos plexos de sentido elaborados administrativamente. Como se ve, este weberianismo se caracteriza por una prognosis, correcta, de que en Occidente se forman culturas de expertos "que elaboran la tradición cultural en actitud reflexiva"[73], deslindándose así, ellas también, del "círculo mágico de la eticidad concreta"[74]. Pero las culturas de expertos y las actividades instrumentales en general, incluyendo aquí la naturaleza social del trabajo, no se hallan eximidas de la *praxis* simbólica. No obstante, la distinción entre integración simbólica e integración sistémica, aparte de ser analíticamente válida, pues "las actividades instrumentales se sitúan dentro de contextos de actividad comunicativos"[75], responde a la demarcación de una esfera en que un tipo de acción corresponde al grado de éxito que pueda obtener en la realidad.

Sin embargo, el fenómeno de cosificación (Lukács), de burocratización de una sociedad sometida a su estuche de servidumbre, invoca la distancia cada vez mayor e ineliminable entre las culturas y los lenguajes expertos (ciencia, derecho, política, arte) y los símbolos vinculantes del mundo de la vida. La colonización del mundo de la vida corresponde a aquella "cosificación" tan popular en el medio marxista de mediados del s. XX. El círculo de la eticidad perteneciente al mundo de la vida queda neutralizado en el ámbito correspondiente a las organizaciones: ambos espacios no quedan integrados en una unidad superior o en una estructura jerárquica, sino que "se enfrentan los unos a los otros como ámbitos de acción socialmente integrados y ámbitos de acción sistémicamente integrados." Y el mecanismo del entendimiento lingüístico "queda parcialmente en suspenso en los ámbitos de acción sistemáticamente organizados..."[76]. Lo que antes quedaba vinculado por el estrato prejurídico focalizado en la eticidad concreta de determinada comunidad de memoria, parentesco, sangre o hábitos, pasa a ser progresivamente suplantado por una juridización de las relaciones sociales. Los ámbitos

[73] J. Habermas, *Escritos sobre...*, *op. cit.*, p. 78.
[74] *Ibid.*, p. 82.
[75] T. McCarthy, *op. cit.*, p. 47.
[76] J. Habermas, *Teoría de la acción...*, *op. cit.*, vol. II, p. 438.

de acción organizados formalmente tejen sus relaciones a través del mecanismo del entendimiento, pero la comunicación que se establece tiene como substrato otros imperativos, a los que se subordina tanto la organización como la misma comunicación que al interno se genera. Además, ese borde donde se tocan y se separan mundo de la vida y racionalidad sistémica supone por su parte una frontera porosa, como ya vimos en el caso de los mecanismos del entendimiento comunicativo al interior de las organizaciones; pero también porque no todo el ámbito formal puede ser juridizado, y porque la dinámica informal de las relaciones interpersonales, con los valores que arrastra consigo, penetran al interior de la realidad de las organizaciones, moralizando de manera informal la relación rostro a rostro entre los sujetos (asimismo, en las sociedades superficialmente modernizadas, incluso formalmente integradas de manera sistémica, los espacios burocráticos no funcionan conforme a la eficiencia que les es propia a las culturas de expertos. Las relaciones primarias, de parentesco, de amistad, de afinidades de carácter, irrumpen en la escena burocrática trastocando incluso los preceptos juridizados de igualdad ante la ley. La igualdad no es ante ella, o, mejor, no existe. La organización atiende las demandas no en relación a un *corpus* impersonal de normas que no admite jerarquías sustantivas entre los ciudadanos, sino en relación a lo que define como prioritario el agente burocrático de acuerdo con lo que le dicta el arbitrio de aquellas relaciones. Como se ve, también la espontaneidad de una casa de vecindario al interior de la lógica burocrática puede ser lesiva. No sabríamos diagnosticar cuál de las dos arrastra más aguas a la dilución de la integración social). Pese a esta dialéctica sin síntesis superior, una de las lógicas domina sobre la otra, haciendo que la creciente autonomía de las organizaciones burocráticas frente al mundo de la vida lleve a que éste sea considerado ahora como entorno del sistema. La reducción de la integración lingüística a integración sistémica, burocratización total de una sociedad administrada[77], o la absorción de aquélla en ésta bajo la égida de una colonización indetenible, es la visión de máximo espanto para Adorno.

A juicio de Habermas, lo que resulta inadmisible del pronóstico de Weber es que ese proceso antes descrito se presente como si "estuviera ya cerrado, como si una

[77] Cfr. *ibid.*, pp. 538 y 540.

burocratización total hubiera deshumanizado ya por completo la sociedad, la hubiera convertido en un sistema desprovisto de todo anclaje en un mundo de la vida comunicativamente estructurado y éste, a su vez, hubiera quedado degradado al status de un subsistema entre otros."[78]

1.6 El mundo de la vida como razón de principio y razón de fin de la reflexión

Para entender el mundo de la vida y el saber que en él se funda de manera preteorética, están las iluminadoras páginas del último Husserl, del Husserl de la *Krisis*. No obstante, frente a Husserl, y en pro de un saber contextualizado, infiltrado de mundo, calado por el interés, Habermas afirma que el autor de la *Krisis* mantiene una posición ambigua en cuanto al mundo de la vida. Por una parte, ante las pretensiones positivistas de una realidad invariable desvinculada del sujeto, propugna la "radicación del saber en el mundo precientífico", empero, también, mediando la *epojé*, "entiende la autorreflexión trascendental como la teoría pura o actitud teorética que libera de los intereses de la vida."[79] Contra el objetivismo de los hechos, Husserl postula en última instancia, y a pesar de devolver cierta sustancialidad al mundo del que parte la reflexión trascendental (el mundo de la vida), una mónada subjetiva única, una "soledad filosófica única."[80] En Husserl, el análisis retrospectivo de la conciencia, garantizado por la apuesta epojal y por las sucesivas reducciones de lo contingente hasta arribar a lo necesario y puro dentro de la subjetividad, habrá de asegurar la misma verdad del objetivismo, de la cual éste no puede responder, alcanzando así el sentido último del mundo. A este procedimiento de desocultación de la conciencia y de la verdad insuficiente del objetivismo lo denomina Husserl "cientificidad trascendental" o "fenomenología"[81]. Desocultar el misterio del mundo involucra, por lo tanto, una reflexión radical que deje al sujeto en soledad consigo mismo, en trance de ver su propio ver, sus *cogitationes* y sus *cogitata,* desasido incluso del momento individuante que habría de marcarlo como instancia cognoscitiva. Queda a solas el puro pensar consigo mismo, sin más, y ya reducidos existencia del mundo y mismidad particular de quien conoce. Restaría sólo la unidad del pensamiento y lo

[78] *Ibid.*, p. 443.
[79] R. Gabás, *op. cit.*, p. 189.
[80] T. McCarthy, *op. cit.*, p. 192.
[81] Cfr. Edmund Husserl, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Barcelona, Crítica, 1990, p. 73.

pensado, ese acto único mediante el cual el pensamiento se sabrá momento edificante del mundo y lo pensado sabrá de sí mismo sólo dentro de una latitud trascendental. Lo más divino en el hombre, como el *nous* aristotélico, asegura de un modo radical incluso la cientificidad positiva que no puede llegar al extremo epistémico de sí. Husserl lleva a cabo una arriesgada empresa. A medio camino entre un positivismo ingenuo, incapaz de dar cuenta de su propio obrar, y de una metafísica crítica, que despejaría incluso las incógnitas de una racionalidad incompleta, la instrumental, radicaliza el momento subjetivo para hallar así las secuelas de una divinidad que no se ha apresurado a fenecer del todo. Esto es, si el *nous* aristotélico, y precisamente por divino, ha devenido en una facultad epistémica trascendente, como parece afirmarlo Aristóteles en *De Anima*, y como lo aseveran cada una a su modo las interpretaciones del entendimiento agente de Averroes y de Avicena, separado de una humanidad cuyos esfuerzos por eternizarse han de morar en suelo finito, Husserl en cambio, tras las huellas kantianas, desea descorrer su velo para que el yo mudo que allí habita de alguna manera hable, diga su discurso, o sea simplemente circunscrito por el discurso mismo. No sabremos lo que es esta divinidad inmanente en sí misma, pues, como toda divinidad, se hurta a la acotación que sólo es imaginable dentro de las coordenadas espaciotemporales, pero sabremos algo de ella al examinar los mismos actos constituyentes del sujeto: el sujeto, al ponerse en obra acerca de sí mismo, se pone a sí mismo como objeto de su reflexión, decayendo así, paradójicamente, en la aporía de la filosofía de la conciencia: el mentalismo, al hacerse objeto de sí mismo, abdicaría en su condición de sujeto y en la espontaneidad que le es propia. Al hacerse objeto de sí parece desvanecerse como sujeto. Pero al desvanecerse como sujeto ya no podría ser objeto de sí. Algunos quieren resolver el enigma aseverando que la condición de sujeto es tal que éste estaría en capacidad de, sin dejar de lado su espontaneidad cognoscitiva, volver sobre sí mismo como sujeto[82]. Pero la paradoja permanece. No hay manera de resolver la aporía dentro de los términos de una filosofía del sujeto que, al escindir la relación en el interior de la subjetividad, termina por abrogar uno de los términos que la integran.

[82] Pueden verse, verbigracia, al interior de las críticas que Habermas formula a la filosofía de la conciencia y al *logos* absoluto que de ella dimana, la posición de Henrich, quien no advierte la autoobjetivación-desaparición del sujeto en el mismo acto que hace a la conciencia objeto de sí. El sujeto sólo se atraparía a sí mismo en su paradójica disolución. Cfr. J. Habermas, *Teoría de la acción..., op. cit.*, vol. I, pp. 501-502.

Sin embargo, y pese a lo anterior, sigamos con las reflexiones husserlianas. Husserl define "trascendental" como la fuente última de todas las configuraciones cognoscitivas[83], como autorreflexión del sujeto cognoscente, la subjetividad como sede primordial de todas las formaciones de sentido y de todas las valideces objetivas de ser (Kant). Los ecos kantianos resuenan inembargables. Incontrovertible es también que la unidad racional del ser, inencontrable en los esquemas naturalistas o en las respuestas psicologistas de Hume y en el idealismo absoluto de Berkeley, tampoco se hallará en la unidad de la sustancia absoluta de Spinoza, explicitada metafísicamente *ordine geometrico*[84]. Recuperar el sentido de la unidad monista que Spinoza postula en la sustancia sí es afín al ideal que persigue Husserl al reivindicar la noción de subjetividad trascendental como sede unitaria de todos los procesos que discurren en el mundo (en el ya entrado en años dilema filosófico de la relación entre uno y múltiple, idéntico y diverso, universal y particular, el yo trascendental es aquella instancia aseguradora que unifica ambas instancias, porque sólo en ella pueden cobrar sentido los elementos dispersos de la realidad que, sin ella, dispersos y atomizados, no tendrían sentido alguno). Sólo que ahora es menester dar un paso más y reconocer el *a priori* al cual pertenece la misma vida de una conciencia pensada a la manera trascendental. La conciencia, es inevitable, está siempre infiltrada de mundo. Hay, en consecuencia, una suerte de vida precientífica cuyo sustrato habitual no viene tematizado por el sujeto en el modo vital ingenuo-natural o, siguiendo en esto a Scheler, la actitud natural dentro del mundo de la vida coincide con el concepto de cosmovisión natural-relativa, quien ve su carácter determinativo en el hecho de que está dada de modo incuestionable[85]. Es experiencia

---

[83] Cfr. E. Husserl, *op. cit.*, p. 102.

[84] Cfr. *ibid.*, p. 67

[85] Cfr. A. Schutz y T. Luckmann, *Las estructuras del mundo de la vida*, Buenos Aires, Amorrortu, 2001, p. 29. Schutz y Luckmann, para evitar los malentendidos y las aporías que envuelve la filosofía de la conciencia, parten de una vez de la intersubjetividad como momento constitutivo del hombre, como su momento eminente y fundamental, haciendo de este mundo de la vida cotidiana implicado por la intersubjetividad, por su parte, el trascendental del que parten. No es ya el yo privado lo que fundamenta el análisis, sino el mundo común a todos. Esta realidad eminencial entra de lleno en la intersubjetividad desde la línea de partida y supera explícitamente las lindes del mundo privado. Lo que resulta interesante para los autores es la elucidación del proceso que desacopla la actitud natural y la sucesión rutinaria de experiencias para erigir así una nueva validez a partir de una expectativa que ha resultado decepcionada. Esgrimen los autores que "Si una nueva experiencia puede **clasificarse sin contradicción** en un tipo constituido de experiencias anteriores (se ajusta a un esquema significativo de referencia), **confirma la validez del acervo** (pp. 30-31). Ahora bien, lo que ha de examinarse es **cómo se interrumpe** esa sucesión rutinaria de experiencias no-problemáticas y **cómo surge un problema** contra un fondo de

grupal sedimentada que ha pasado la prueba y cuya validez no necesita ser examinada por los individuos. Pero ella no constituye un sistema cerrado y lógicamente articulado como las formas superiores de conocimiento. Totalidad en sí misma, el mundo de la vida empero no constituye un saber resultante de los modos de validación epistémica de las proposiciones de las que se nutre.

Al absolutismo y al primado del ego referido permanentemente a sí mismo en su constante soledad filosófica se le advierte ahora de la necesidad de un saber previo, constitutivo y de fondo sobre el que habrá de estribar a fin de provocar en sí el retorno problematizador que dará cuenta de la evidencia prelógica que se da con anterioridad en la vida pura y simple del mundo cotidiano. La reformulación husserliana que inscribe en este momento un saber previo a la validación de la conciencia trascendental tiene, no obstante, que presuponer que ese mismo saber vivido de manera aproblemática es a pesar de todo residuo y sedimento de reflexiones trascendentales anteriores y que se han depositado en el suelo del mundo como validez familiar que habrá de estimular eventuales reflexiones. Digamos, acaso apurando un poco los textos, que se trata de un saber que pasa a conformar dentro de la conciencia el momento de retención que esa misma conciencia tiene que conservar dentro de sí, a pesar de la fugacidad con que se presenta el fluir mundano. Pretérito de retenciones, se integra al dictamen creativo de una conciencia que articula síntesis sucesivas manteniendo ante sí los resultados posibles, esto es, la protención a la que apunta esa articulación unitaria. La conciencia se encarga de echar por la borda la concepción vulgar del tiempo como serie interminable de instantes atomizados que se suceden sin cesar. La conciencia retiene y prevé, como Jano,

---

evidencias. Primero: la experiencia puede no ser simplemente clasificable en un esquema de referencia típico de acuerdo con el nivel situacionalmente significativo de tipos. Segundo: a toda experiencia corresponden, además del recuerdo de fases de conciencia anteriores, las previsiones de fases ulteriores más o menos determinadas con respecto a sus tipos. Si los aspectos apresentados de un objeto son **incongruentes** con la experiencia anterior, puedo decir que el carácter presupuesto de mi experiencia "estalla" (p. 32). En consecuencia, lo que hasta ahora se ha presupuesto pasa a ser cuestionado. La realidad del mundo de la vida exige de mí la re-explicitación de mi experiencia e interrumpe el curso de la cadena de evidencias. **El núcleo de mi experiencia se ha vuelto problemático.** La **discrepancia** entre mi acervo de experiencia y la experiencia concreta **pone en tela de juicio un ámbito parcial de mi acervo de conocimiento"** (p. 32). Es este parcial poner en tela de juicio un problema que se destaca sobre el telón de fondo del mundo de la vida lo que Habermas rescata a propósito de la posibilidad de asumir hipotéticamente el propio contexto, más que permanecer prisioneros de él. Las negritas son nuestras.

pero en la instantaneidad del presente, mira a uno y otro lado de los acontecimientos y, sosteniéndolos ante sí, la síntesis aparece como el momento creador de esa *attention à la vie,* como diría Bergson en relación a los estados de conciencia. Hay que reconocer que ese "ir natural por la vida el sujeto" equivale a prestar atención a las significaciones previamente constituidas, las cuales han sido sedimentadas después de la validación respectiva por parte de la conciencia. Digamos que la conciencia trascendental cava su propio foso epistemológico sólo y siempre en relación al mundo constituido por otra infinidad de subjetividades que han producido desde sí, en soledad, ese saber teorético que se ha transformado en acervo para los otros. Esa concepción husserliana del mundo de la vida como suelo familiar, como saber pre-reflexivo dado en un todo ni objetivado ni objetivable que nos envuelve, parece recordar la *doxa* platónica de marras, sobre cuyo pavimento, como motivo fundante, se levanta el andamiaje de una epistemología cuyo razonamiento causal *–aitías logismos-* daría cuenta *–logon didonai-* de las verdades inscritas en un aparato conceptual que no ha sabido todavía establecer la claridad de sus propias certezas. La *episteme* se transforma así en el momento revelador de la *doxa*, y ésta arriba a sí misma en un acto de autoconciencia sólo en la reflexión mediadora que le procura el más alto linaje de aquélla. Husserl advierte, entonces, que la teoría se funda en el mundo de la vida[86], y que toda ciencia, que toda producción teórica vuelve a él[87]. Detrás de ese cobrar conciencia husserliano y de las fundaciones que el mundo de la vida provoca, reconocemos la necesidad de reconquistar el terreno del sentido para una vida dóxica y unas ciencias que se han autonomizado hasta la hez más allá de lo permitido. El mundo de la vida, que para Giddens "es un conjunto, interpretado con anterioridad, de las formas de vida dentro de las cuales se desarrolla la conducta cotidiana... almacena el trabajo interpretativo de muchas generaciones precedentes"[88], se transforma en el horizonte a partir del cual se desata la producción de teoría, pero también el referente último de la producción científico-teorética. Porque si bien es cierto que unas ciencias liberadas a la facticidad de su propia suerte en regiones acotadas del ser producen una acumulación increíble de resultados que permanecen a la disposición de una dinámica

---

[86] Cfr. E. Husserl, *op. cit.*, p. 136.
[87] Cfr. *ibid.*, p. 137.
[88] Jorge Novella Suárez, "Crisis de las ciencias, *Lebenswelt* y Teoría Crítica", [Artículo en línea]. Publicado en *Daimon, Revista de Filosofía,* 1998. Accesible en www.um.es/dp-filosofia/documentos/lebenswelt.doc. Consultado el 12 de mayo de 2006.

siempre creciente, no es menos cierto que la liberación de la facticidad es incapaz de donar por sí misma el *telos* hacia el cual debería apuntar el saber científicamente generado: la liberación de la facticidad, ésta es la hipótesis que se sostiene, ha producido una mengua en el sentido unitario de la vida en la destrucción de la habitualidad del mundo y de sus expedientes cosmovisionales. Reducida toda infinitud al plano de la inmanencia, la muerte de Dios le ha servido al hombre para domiciliarse en la infinitud de su límite. Sometido únicamente a procesos intramundanos, ha hecho brotar de sí el escándalo de un saber fáctico que no sabe hacia dónde tender su mirada. El recurso "sentido" se ha tornado escaso. Y no sólo por la reducción de los expedientes cosmovisionales al nivel de una mera superchería que no ha alcanzado, ni alcanzará, las altas cotas de la racionalidad instrumental, sino porque el saber validado por la *episteme* se ha desterritorializado, hecho extranjero en su propia casa y se ha extraviado de su propio momento fundante: el mundo de la vida.

Tornada no sólo la ciencia al mundo de la vida, practicando así el reconocimiento de su suelo último y fundante, su origen y destino, sino haciendo recalar el último Husserl a la conciencia trascendental a la unidad "normal" del mundo[89], los rendimientos subjetivos, antes acaso demasiado insistentemente tematizados en la conciencia del *solus ipse* (Schutz, discípulo de Husserl, no se cansó nunca de afirmar que su maestro jamás pudo superar la etapa del solipsismo), se saben comprometidos ahora en el espacio de una intersubjetividad de cuyos sedimentos se aprovechará. El *a priori* universal lógico-objetivo, con el que se intenta superar toda la gramática psicologista que hace derivar el saber de movimientos anímicos incapaces de fundamentar una certeza inconmovible, se basará, a partir de ahora, pues, en un *a priori* más temprano: el mundo de la vida puro[90]. Todo conocimiento se funda en un conocimiento antecedente. Es enorme la resonancia aristotélica en esta región epistemológica que Husserl se apresta a ampliar con la noción de mundo de la vida y con la intersubjetividad que a calladas le subyace. La conciencia, por lo tanto, habría de operar sobre un conjunto de conocimientos constituidos y sobre la base de un trabajo simbólico previamente efectuado. El acervo de lo dado se vive de una manera familiar hasta que la fisura de una crisis nos obliga a hacer de él un tema.

[89] Cfr. E. Husserl, *op. cit.*, p. 152.
[90] Cfr. *ibid.*, pp. 148 y 191.

Tematizar significa resaltar un fragmento de realidad que se ha hecho problemático en el trasfondo total de la existencia que sigue transcurriendo de forma natural. La tematización no ocurre la totalidad constituida por razones obvias. Las fuerzas humanas son incapaces de colmar la totalidad del ser. Pero un fragmento de ser que se ha hecho problema puede ocasionar lesiones severas al resto de la totalidad que se sigue viviendo de manera no problemática. Estamos, luego, en una unidad normal del mundo, pero viviendo en vela. Y la vela significa romper la normalidad de este vivir allí que fluye como siendo siempre. Cabe la pregunta: ¿la ruptura con este acontecer mundano vital, que se vive familiarmente, se desenvuelve bajo el impulso voluntario de la conciencia que resueltamente decide acabar con la normalidad de todos los días, o un *shock* existencial[91] acaba por sacudir, a veces disolviéndolas, todas las certezas que dábamos por buenas? ¿Pasar de vivir lisa y llanamente el mundo de la vida hacia un trastorno de lo habitual que modifica el sentido de los intereses humanos es privilegio de una conciencia que no sabe sino vivir en duermevela, o en vela absoluta, o es que un trauma de lo habitual irrumpe como desde fuera de la conciencia y, sacudiéndola en sus propios cimientos, le impide volver a la tranquila atmósfera de las cosas usuales? Si lo uno, cruzamos peligrosamente los umbrales de un voluntarismo[92] que no sabría cómo responder al reproche de que se activa sin ninguna motivación especial, y que hace tema, sin un porqué determinado, de un pedazo del mundo que se ha tornado problemático. No estaría de más aseverar que la misma *Krisis* es la respuesta a la interpelación que los mismos arrebatos de la historia y la locura de ciertos aconteceres hacen al mismo Husserl. Sin el sinsentido aparente de un mundo que hace de sí mismo la presa de su destrucción (Primera Guerra Mundial, florecimiento del nacionalsocialismo, crisis general del capitalismo liberal), el giro del sujeto trascendental hacia sus propias fuentes vitales permanecería inexplicado. Este sujeto ha de beber de su propia fuente y abrevar del pozo donde los huesos y la piel de la historia no pueden sacudirse sin más de una

---

[91] Creo que para este asunto valen las reflexiones de Schutz que Martínez Algarra comenta: "El cambio de un ámbito de significado finito a otro sólo es posible por medio de una experiencia **traumática**, un *shock* que trasciende los límites de lo hasta ahora considerado real: transferimos el acento de realidad a otro ámbito de significado que ha capturado nuestra atención, imponiéndose al que antes nos ocupaba." Manuel Martínez Algarra, *La comunicación en la vida cotidiana: la fenomenología de Alfred Schutz,* Pamplona, Eunsa, 1993, p. 82. Las negritas son nuestras.

[92] Cfr. E. Husserl, *op. cit.*, p. 152. Allí se nos habla de un cambio total de intereses realizado con una nueva conciencia instaurada mediante una peculiar resolución de la voluntad.

reflexión posible. Todo lo que posibilita la reflexión no está más allá del sujeto, sino que es su más acá imprescindible, sin lo cual el contexto cero de la reflexión se convertiría no en su acicate específico, sino en su más cercana negación. Para alejarse del contexto cero del sujeto absoluto a solas consigo mismo, este mismo sujeto ha de alimentarse de los propios pellejos que una reflexión inmaculada pretendería dejar siempre tras de sí. No es sólo que la conciencia, como bien asegura Habermas, se halla incontrovertiblemente infiltrada de mundo, es que, además, en boca de Derrida, la archihuella que el afuera del mundo representa siempre mortifica la interioridad de una conciencia que no sabe cerrarse herméticamente a su interpelación. El afuera es siempre la cuña que impide la cerrazón total y el narcisismo de un sujeto pasmado en su paralizante autocontemplación. Digamos que el afuera es la cruz que tortura las altas torres de un silencio incompleto. Restaurar sin embargo la fe en este mundo con la reivindicación del mundo de la vida significa un gran avance para la posterior liquidación de la conciencia egológica y su sustitución por el *linguistic turn* de la filosofía contemporánea.

En todo caso, el sujeto husserliano ha dado de sí para salir de sí. El reconocimiento de una exterioridad, la postulación de una primera *epojé*, distinta a la de las *Investigaciones Lógicas* y a la de las *Ideas*, que invierte el plano metódico de poner entre paréntesis la existencia del mundo, y que consiste en asumir plenamente la actitud mundano-vital-natural, suspendiendo la posibilidad de vivir una vida distinta a ésta, evoca la necesidad de recuperar el trance de una historia que se escribe con el dolor del mundo, con los percances de la finitud y con la carne y la sangre humana con las que se pergeñan unas crónicas que más habría que lamentar que felicitar. Sin embargo, hay una ruptura que vindica el plano metodológico de la *epojé* que Husserl proponía en los textos anteriores a la *Krisis*. La ruptura con los sentidos de antemano validados y con el fluir natural del mundo trae a colación esta especie de decisionismo metodológico inscrito en la segunda epojé, con la cual se estaría por encima del mundo[93]. Destaquemos a este

[93] Cfr. E. Husserl, *op. cit.*, p. 160. En la edición francesa se encuentran los *Appendices aux paragraphes* de la *Krisis* que en ocasiones clarifican las oscuridades del texto principal en cuanto al problema de la constitución intersubjetiva. En el "Appendice au paragraphe 39" (pp. 519-524) leemos lo siguiente: "Me retiro de mi manera de vivir en el mundo pleno, de las pasiones e intereses, de todo lo que posee valor como ya siendo. Si digo "el mundo es mi validación universal", hay que comprender que ya existe un universo de todas las validaciones en tanto que validación unitaria, un universo de validaciones (sedimentadas o cuasi-sedimentadas) en el que ya estoy positivamente instalado. Es este mundo el que

punto discursivo que el termino "decisionismo" queda reservado a una situación calcada sobre el voluntarismo de la vela que rompe con el suelo familiar del mundo. Dejemos como tesis provisional, *salvo meliori iudicio*, que la ruptura con el suelo familiar del mundo se nos antoja un tanto voluntarista si no viene acompañada por un fundamento más explícito que ilumine dicha ruptura, y que, asimismo, la segunda *epojé*, determinada por un estadio de problematización de una provincia del mundo y que reobra a fin de restaurar una normalidad desfalleciente, tiene el aspecto de una metódica decisionista barruntada a partir de una voluntad que actúa y punto, sin demasiadas demostraciones intelectuales de lo que está a la base de su actuar. Lo que no queda suficientemente claro es el *shock* que iluminaría el tránsito desde la normalidad que se fractura hacia la reducción practicada en la segunda *epojé* y que fuerza a huir de la actitud normal ante el mundo. Señalar de esta guisa el sentido de un ejercicio filosófico que se dispara a partir de un estado de ánimo focalizado en una ruptura con la normalidad existente iluminaría mucho mejor el itinerario de una voluntad forzada a salir del mundo, y a salir de sí misma viviendo de la familiaridad de éste. Si el camino para mostrar tal iluminación debe leerse o desentrañarse entrelíneas, ya conocemos qué es lo que Husserl tiene biográficamente en mientes y lo que históricamente le funge de contexto que espolea la reflexión radical. Empero, y en términos teoréticos, la resolución que impulsa al sujeto a saltar del ámbito propiamente familiar para tematizar la fragilidad de una parcela del mundo vuelta problemática no se encuentra adecuadamente aclarada a nuestro juicio. Aunque la vindicación del mundo de la vida como suelo de certezas naturales y de la *doxa* como su atmósfera cotidiana es un aspecto irreductible de este último Husserl, y aunque los rendimientos subjetivos y la constitución del sentido desde el ego trascendental han de verse reflejados y reinsertados en su fundamento absoluto, este mismo *ego*, como la *psyché* de Heráclito, fundamento inabarcable de la reconstitución de la validez del mundo[94], vuelve por sus fueros trascendentales precariamente comunicativos.

En Husserl el mayor de todos los enigmas coagula en una correspondencia entre un rendimiento subjetivo que da cuenta de todos los correlatos adscritos a esa misma

---

constituye mi validación y en el cual actúo como ingenuo (*naïf*) cumplidor de tal validación universal." Edmund Husserl, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale,* Paris, Gallimard, 1976.

[94] Cfr. E. Husserl, *La crisis…*, *op. cit.*, p. 179.

subjetividad. Esa subjetividad operando en el cero absoluto de su contexto es la cuasi-nada de la que brota el correlato de ella que sólo se visualiza en la operación de apagar lo otro de sí, quedándose a solas con la plenitud de sus actos: se sabe a sí misma por merced de lo otro; pero sólo se sabe verdaderamente a sí misma si calmando los momentos antecedentes de un fluir que le martiriza, se permite autoarribar al núcleo de su verdad, el momento configurador y estructurante de lo otro, de modo tal que lo otro sólo adquiere su consistencia en la subjetividad, por mor de lo cual despunta de su anonimato. Esta instancia configuradora, para poder ser un momento estructurante mediante sus propios actos cognoscitivos, se autoprocura una dinámica nadaizante: despojándose de su pellejina empírica y lanzando al olvido momentáneo todos los restos existenciales, alcanza esa región donde la mirada y lo mirado se funden en una totalidad unificada (*alleinheit*) en el interior de quien mira. Puesto al margen del tiempo, el momento configurador, el lado originario de la vida, interviene, sin embargo, en el tiempo, siendo su propio hontanar de sentido. Inabarcable por la mirada configuradora que despliega desde sí, sólo se autointuye en los *actus secundi* en los cuales conoce el mundo, su correlato objetivo, e hilvana los sentidos existenciales de ese mismo mundo. La mirada subjetiva y configuradora, generadora de una praxis estructurante del sentido del mundo, no se atrapa a sí misma en las facultades que le son propias. Se capta de un modo derivado y secundario. En relación a sí misma la subjetividad trascendental permanece muda. Su retirada trascendencia opera lícitamente sobre el suelo de la inmanencia e inscribe en su espacio su propia labor configuradora. Sin embargo, presa de su propia trascendencia, esta misma subjetividad sólo sabe de sí que es actividad configuradora y nada más, y que esa facultad estructurante le ha sido dada de una vez y para siempre. Arrojada más allá del tiempo, no es capaz de lanzar un manto transformador sobre sí en cuanto yo puro que opera trascendentalmente: acompaña todas mis representaciones y configuraciones de sentido, pero no puede volver sobre sí para reestructurar su propio acontecer estructurante. El sujeto que se pone a sí mismo es incapaz de transformarse a sí mismo en su momento trascendental. La *reditio in se ipso* del ego puro lo atrapa, por así decirlo, tangencialmente. La conciencia de esa *reditio* se da en esa absoluta soledad filosófica llamada reducción trascendental. El valle de sombras de la epojé resulta en un infierno radical donde el yo está a solas consigo mismo, sus *cogitationes* y sus *cogitata*.

Es plausible decir que esos mismos *noemata* contienen los correlatos objetivos que la misma reducción ha dejado fuera de sí. Lugar originario donde la certeza adviene para vivir una "vida en la apodicticidad"[95], el yo trascendental adquiere la inmovilidad cognitiva que ha menester dejando fuera de juego al tiempo mismo. ¿Por qué restituir en un tercer momento las operaciones del yo puro al *locus* espacio-temporal que se abrogó durante el segundo momento reductivo? Porque el cero absoluto del contexto se antoja imposible al Husserl de la *Krisis*. El Dios-en-el-mundo de la subjetividad trascendental es atemperado mediante al recurso de un *a priori* existencial que estaría a la base de los mismos procesos cognoscitivos. Al solipsismo de las operaciones trascendentales se le hace decaer de su primado absoluto, de su infierno de soledad, mediante el reconocimiento de una intersubjetividad que está a la base del sujeto.

Un mundo previamente constituido, y que es el fruto y el acervo de interpretaciones de generaciones precedentes, opera ya como fundamento del saber del que es imposible escapar. El mundo de la vida simbólicamente constituido e inevitablemente heredado se infiltra por doquier en las operaciones lógicas del sujeto. Aparece como un trascendental más al cual remite la normalidad de un mundo, pero también como momento que garantiza una unidad mínima dentro de los requerimientos subjetivos. Las subjetividades se saben unificadas mediante el recurso a la constitución de un mundo que aparece a la conciencia como siempre dado de antemano, anterior incluso a cualquier configuración epistémica. Puede decirse que el rendimiento puro de la subjetividad, protagonista escandalosa en su soledad filosófica, reconoce ahora la necesidad de un comercio espiritual cuyo mercado de saberes preconstituidos se encuentra en la plaza pública adscrita al mundo de la vida. El escándalo no filosófico del bullicio de la vida llana y simple es que, a partir de este momento, la epojé radical del *vetus* Husserl[96] se modifica interiormente y desarrolla el espacio de su constitución en el marco de aquello que había sido puesto entre paréntesis por acción del yo puro reductor de la precariedad del mundo. De lo que se trata a partir del nuevo itinerario teorético es,

---

[95] E. Husserl, *op. cit.*, p. 283.

[96] Utilizamos estos añejos términos agustinianos para reflejar el espíritu con el que Husserl mismo lleva a efecto un paralelismo entre la *epojé* total, que provoca una completa mutación personal, y la conversión religiosa. La comparación, en la p. 144 de la *Crisis*.

pues, de constituir una epojé que deje sobre sus propios pies esta vida vivida lisa y llanamente, esto es, de una vida que gira en derredor de saberes que son la sustancia de la vida cotidiana y que no están, todavía no, afectados por algún coeficiente de abstracción que tiene su sede en la pureza del mero *theorein.* El nuevo escándalo filosófico consiste, entonces, en que la epojé que ahora Husserl suscribe corre por la vertiente de dejar ser el mundo cotidiano tal cual es. Esto es, se trata de pensar eso de que la vida cotidiana fluye sin diques en medio de unos saberes preteoréticos y anterreflexivos en cuyo interior el sujeto se siente como en su propia morada. La epojé consistiría en la imposibilidad de que el mundo de la vida fuese distinto a lo que en realidad es y que no debería inmiscuirse en su contexto, por llamarle así, "natural", una reflexión que modificase la esencia no cuestionada de las certezas constituidas. Digamos que el acervo, los saberes constituidos, los saberes heredados, los prejuicios sedimentados, conforman la naturalidad de una vida que no ha de ser deturpada por una epojé con pretensiones epistémicas. Pero entonces, ¿por qué dejar de lado el mundo? ¿En qué momento se torna problemático un fragmento de mundo, de manera de impelernos a circunscribir esas astillas de la vida cotidiana con una reflexión de orden superior que dé cuenta de la totalidad fisurada y de la comprometida calma de los días? El yo, pues, en medio de una totalidad fisurada, que precisamente hace de esa fisura su tema, vuelve sobre sí para curar en sí mismo la fisura que encuentra en el afuera del mundo. Y este yo se propone como un *faktum* de la razón idéntico en sí mismo y como la identidad pura[97] de la que han de despuntar aquellas valideces a partir de las coartadas empíricas que han puesto en entredicho la naturalidad del mundo vivido a pierna suelta, como quienes, en el pensamiento de Heráclito, vagan somnolientos por la vida.

La crisis del mundo alerta al yo a salirse al encuentro de sí mismo, mas sin capturarse como objeto de sí mismo, porque la objetualidad no puede ser inscrita en su ámbito de aparición, sino como figura no-devieniente que sostiene ante sí, por mor de las fracturas motivantes del mundo, el pensamiento y sus *cogitata*, las *cogitationes* y sus contenidos noéticos. De esto resulta un "puño mentador"[98] que impide que el objeto sea

[97] Cfr. E. Husserl, *op. cit.*, p. 180.
[98] *Ibid.*, p. 181.

absorbido por la mera nada del encuentro. Es más: no habría encuentro si ese yo puro no sostuviese ante sí bajo la forma de los *noemata* y en un fluir que es pese a todo autoconservante al objeto que se suscita en el encuentro. La conciencia husserliana ha seguido el orden inverso al ejecutado por Cartesio, ya que la primera epojé se resume en la negativa a considerar al mundo distinto a como es en la vida natural-ingenua de los sujetos y a otorgar un primado a las fórmulas epistémicas de acceso a la certeza y a la construcción de validez dentro de la subjetividad; mientras que la segunda epojé se aproxima y se la administra de modo tal que ella reconduzca al polo-yo, dejando ahora en sí en suspenso la materialidad de lo que se daba por buenamente conocido. Sólo que da la impresión Husserl que la intención profunda del discurso apunta a la re-constitución de las provincias significativas cuya aproblematicidad se ha visto evaporada de la vida cotidiana del sujeto. Si bien la subjetividad es el cuartel de invierno al que se retira el yo puro a fin de re-pensar las fisuras y las crisis allende las murallas, y que puede proponerse este mismo yo como epicentro de la formación de las ciencias particulares y de dominio del mundo y de las contingencias de éste, no es menos cierto que el bajo continuo de la inquietud husserliana parece ir marcada por la reconstitución de un sentido vital que a Europa se le ha extraviado o le ha sido arrebatado por los privilegios que este mismo continente ha acordado a un tipo específico de racionalidad. Europa se ha extraviado en el corazón de Europa[99]. El *continuum* de la reflexión, su paradigma transeccional, opera bajo los supuestos de un sentido que es menester reconstruir a fin de hacerlo *telos* de la humanidad europea, la cual tiene en Grecia una figura ejemplar en la producción teórica desinteresada. Las preguntan que salen de entre los matorrales discursivos toman la vía del cuestionamiento de la intersubjetividad que presumiblemente nacería o estaría ya dada de antemano en ese mundo prelógico que funda la vuelta del yo hacia su propia oscuridad configuradora y muda[100]. La intersubjetividad es caracterizada

---

[99] Cfr. *ibid.*, p. 347.

[100] "Monologismo trascendental" y "subjetividad monológica" titulará Habermas a esta vida a solas de la conciencia en la *Lógica de las Ciencias Sociales*, Madrid, Tecnos, 1988; Capítulo 6; Discusión con Niklas Luhmann; subcapítulo II; *Meaning of Meaning*. Además, y es interesante porque lo pone en los labios del autor de una teoría política sistémica, dice a continuación: "Los intentos de reconstruir, basados en la filosofía trascendental de Kant o en la filosofía trascendental de Husserl, cómo se estructura el mundo social por vía de **sentido** Luhmann los critica recurriendo a un argumento que debe tenerse en cuenta: para el proceso de constitución intersubjetiva de un mundo objetivo y a la vez dotado de sentido es **presupuesto esencial la no-identidad de los sujetos vivenciantes. Un sujeto trascendental unitario no podría vivenciar nada en absoluto por faltarle un horizonte que no sea el**

por el autor como la síntesis-nosotros[101]. ¿Pero en efecto brota un "nosotros" de los verdes y bulliciosos prados del mundo de la vida que hace síntesis acopladas con las síntesis que ejerce la subjetividad trascendental? ¿El pastor solitario del mentalismo puede en efecto pacer con otros pastores a la mitad de otros rebaños o el yo puro es constitutivamente unitario y único, hijo unigénito de sí mismo y de nadie más? ¿El "yo" puede condescender al "nosotros"? Fijemos la mirada en lo que de paradójico tiene la radical soledad filosófica. Para escapar a las críticas o autocríticas de una conciencia atenazada por su radical autarquía, que culminará coincidiendo con la nada del contexto cero del pensamiento, y para dar cuenta del fenómeno innegable de los otros yoes en el mundo[102], el mundo de la vida aparece allí también como fenómeno trascendental que acompañaría las ulteriores reflexiones del sujeto[103]. La soledad daría cuenta de sí misma haciéndose compañía con la multitud de síntesis que proviene de otros yoes, sedimentadores de un acervo de certezas que pasarían a ser las retenciones indispensables en el trance de una problematicidad que sale a nuestro encuentro. Esta vida mancomunada supone, suposición difícil de insertar en las líneas de la lógica que hemos venido derivando, la superación de la soledad filosófica única[104] en la adscripción de la vida trascendental a toda la humanidad[105]. En otros términos, una soledad compartida en el sentido no de establecer un comercio dialógico en el que cada soledad sería expresada por cada una de las subjetividades sometidas a su rigor, sino en el sentido de que cada yo no puede vivir sino la misma soledad filosófica de cada uno de los otros yoes.

---

suyo." En cuanto a las negritas, son nuestras. Por su parte, Szilasi insiste en la salvación de la intersubjetividad mediante la incorporación de cada *Lebenswelt* particular a la vida interior de los individuos, salvación que debería ocurrir incluso en el sustrato de un ego puro construido con tales rigores. Sin embargo reconoce la dificultad de aclarar la comunicación entre las mónadas que en cada caso representan los egos trascendentales. Existe, sí, una comunidad "de las mónadas individuales: una comunidad monádica" (p. 130). El mundo sería visto como la "edificación colectiva de todas las mónadas, de modo que Husserl, como Leibniz, tiene que postular una **armonía apriorística** de la comunidad monádica (p. 131; nuestras, las negritas): en los reflejos de las distintas mónadas, en el divisar desde distintas perspectivas, se expresa una invariancia, la "misma" en cuanto no es otra cosa que todo el universo." (p. 132) Puede verse a este respecto la obra de Szilasi (Wilhelm Szilasi, *Introducción a la fenomenología de Husserl*, Buenos Aires, Amorrortu, 1973), aunque hay que hacer notar que las líneas dedicadas al mundo de la vida y a la constitución de la intersubjetividad son más bien escasas.

[101] E. Husserl, *op. cit.*, p. 181.

[102] *Ibid.*, p. 192.

[103] Cfr. *ibid.*, p. 183.

[104] Cfr. *ibid.*, p. 194.

[105] Cfr. *ibid.*, p. 196.

Ego solo y mudo[106], que se pone a sí mismo a la manera de la tradición fichteana[107], la comunión con el otro, la diferencia que representa el otro, es un sacramento que difícilmente prevalece. Husserl mismo se interroga sobre cómo hacer para cubrir el trecho que separa a una autoconciencia individual de una intersubjetividad trascendental[108]. Su respuesta toma pábulo en el acervo del mundo de la vida y en las síntesis preconstituidas por otros sujetos[109], y que se encuentran disponibles como ya a la mano de síntesis sucesivas por las que el ser se re-constituye. La dificultad reside en el hecho no de que el yo trascendental no es sino el yo empírico en el modo de la cerrazón ingenua[110], ni en que tal yo, el empírico, el que vive naturalmente, es siempre, inequívocamente, vida constituyente[111] y productora de saber, sino, antes bien, en determinar si la dignidad del yo sin mancha puede generar una serie de saberes trascendentales diversos entre sí a partir de los diversos sujetos. Es cierto que la síntesis habría de operar sobre las síntesis aportadas por el "antes" del mundo y que el yo sostendría en sí mismo cual puño mentador a partir del cual se gestan las síntesis ulteriores, el "después" del mundo. Lo que habría que precisar es si en efecto ese acervo de síntesis que son el residuo del tiempo y de la tradición, así como las síntesis constitutivas, podrían haber sido distintas a lo que son. Pues si el yo puro no es más que yo puro, sobre el cual no cabe proceso reconfigurador alguno y en el cual no recae la obra misma de la razón, sino que es el sitio en el que se realizan y hallan los correlatos subjetivos del ser objetivo[112], se nos aparece la posibilidad de pensar este *factum* de la realización trascendental[113] como uno y único para todos los sujetos. El mundo de la vida, en su aparente diversidad, no está allí sino para testimoniar el falso encuentro con la diferencia: si la subjetividad trascendental es siempre la misma, las síntesis operadas de manera trascendental podrían ser siempre las mismas: el sujeto no se encontraría sino

---

[106] Cfr. *ibid.*, p. 197.
[107] Cfr. *ibid.*, p. 212.
[108] *Ibidem.* En la p. 196 Husserl reconoce "ilegítimo" el paso de adscribir a toda la humanidad el último "yo" que sale a la luz en el análisis descriptivo de la conciencia. Si la transformación de la *epojé* la he realizado sólo en mí, asociarla a todos los hombres podría desembocar en una "ilegitimidad metodológica". El problema, como se ve, es el de la comunicación de cada una de estas mónadas trascendentales.
[109] Cfr. *ibid.*, p. 216.
[110] *Ibid.*, p. 221.
[111] Cfr. *ibid.*, p. 185.
[112] Cfr. *ibid.*, p. 186.
[113] Cfr. *ibid.*, p. 188.

consigo mismo en cada coartada proporcionada por el acervo del mundo de la vida. Si le fuere dado a este sujeto hoy realizar la síntesis con la que se ha topado ya realizada en el mundo de la vida del que parte, parece plausible pensar que la síntesis que él hubiere producido sería muy semejante, si no idéntica, a la realizada en ocurrencias anteriores. Lo difícil de pensar, a partir de la postulación de semejante instancia unitaria e idéntica, es precisamente la diferencia del ser del mundo y la diferencia del ser de los sujetos. Retornar al *focus vitae*, a la instancia productora de mundo[114], con tales rasgos identitarios, supone la dificultad que acabamos de describir: la subjetividad trascendental sólo se hallaría a sí misma en las síntesis que no son obra suya, pero que son obra de la Razón (con r mayúscula, con consonante capital). Si se identifica la razón con la sede trascendental de las síntesis, no hay manera de escapar a esta identidad especular desde la cual el mundo se refleja en la subjetividad y ésta se espejea en el mundo. La intersubjetividad pierde, aparentemente, el carácter revolucionario conferídole en las reflexiones de la *Krisis*, pues el sujeto, aquende la multiplicidad subjetiva, aparece como uno (UNO) en el retirado recinto, el sí mismo, donde opera sus síntesis. Ahora bien, para Husserl, en esta segunda epojé, el mundo brota sólo como correlato de operaciones subjetivas. Esta epojé radical, dice Husserl, transforma el suelo mundano en algo subjetivo peculiar[115]. Epojé radical, la subjetividad allí se nos muestra como el *locus trascendentalis* en el cual se restañan –o sustituyen- las valideces devenidas críticas. La subjetividad, aun con el reconocimiento de la existencia del acervo de síntesis a la mano en el mundo de la vida, nuclea en sí la fundación originaria (*Urstiftung*) y la producción de sentido para lo otro de sí. La conciencia es siempre conciencia de algo, y en ese *tendere ad,* ese ir al encuentro de algo, reside la intencionalidad de los actos cognoscitivos. La *intentio medievalis* convalida este tipo de respuesta. Para ella, los actos cognoscitivos deben trascender el momento meramente esencial de la conciencia. Quedarse sólo en ellos significaría no superar el desgarramiento –*Trennung*- existente entre la cosa pensada y los conceptos que brotan de la esencia de la cosa. Por eso la *intentio* pretendería alcanzar al existente mismo, justamente el momento en el cual los conceptos abdican en la disolución del esencialismo de los griegos. Es precisamente este

[114] Cfr. *ibid.*, p. 186.
[115] *Ibid.*, p. 189.

alcanzar al existente mismo lo que no está en liza en la *Krisis*: el mundo aparece como correlato de apariciones subjetivas; *in sinu trascendentalis* se opera la sanación del desgarramiento de la parcela del mundo de la vida que instó la vuelta sobre sí de la conciencia. Y se pregunta Husserl: ¿Cómo la subjetividad se hará cargo de todo el mundo siendo sólo una parte constitutiva de éste?[116] Una parte del mundo engulliría la totalidad de éste. Es inevitable, por aquí aflora el mayor de los enigmas del mundo (*Welträtzel*). El fenomenólogo, autoconciencia de su tiempo y procurador del sentido que se ha extraviado de unas ciencias particulares que han extirpado ora la subjetividad, ora el *telos* de los descubrimientos logrados en la facticidad, vive de la paradoja de considerar lo evidente como lo cuestionable y extraño [117] y de transformar la autoevidencia ingenua del ser mundo de la vida en una comprensibilidad (o en un mayor enigma) de orden superior: el mundo como correlato de un rendimiento subjetivo[118].

Da la impresión de que Husserl, en el tono modélico que asigna al *theorein* y a la figura del espectador desinteresado (*uninteressierter Zuschauer*), quiere restaurar los sentidos epocales que se han perdido para siempre, pues la subjetividad y el infierno de la epojé como salvación de lo real no se postulan solamente con un parcial interés epistemológico. La búsqueda de sentido que palpita como bajo continuo de los argumentos son el *plus ultra* de una reflexión que parece querer concatenar los sentidos de la *doxa* con los de la *episteme,* pero también con una vida entendida éticamente, como un dividendo espiritual que únicamente encontraría su más cabal cumplimiento en aquella metasemántica o metadiscurso concebido bajo la forma de *mathesis universalis* y como *telos* de una vida buena, pese a la poliarquía de los aparatos proposicionales, *prima facie,* irreconciliables. Por este camino, la reflexión encontraría no sólo certeza, sino también *ethos*, eticidad, una vida hollada por el sentido. *Verum* y *bonum* al final del camino, hitos terminales que se recuperan a lo largo de él. La estadía en el infierno de la soledad filosófica ha producido estos arduos rendimientos. Una *ordinata dilectio* y una *restitutio ad unum* se aprecian en el humus del suelo que nutre al discurso. La vida esquizoide de la modernidad y la demencia autodestructiva que de ella emana consiguen

[116] *Ibidem.*
[117] Cfr. *ibid.*, p. 190.
[118] Cfr. *ibid.*, pp. 14, 71, 84, 101, 190.

la unidad en una semántica que las trasciende y reduce la unilateralidad de una razón encasquetada en el dominio radical del ser del mundo y del hombre. Por la vía de una racionalidad autonomizada y lastrada de falencias instrumentales, la Escuela de Frankfurt diagnosticó el porvenir tardío de la ilusión ilustrada. En su lucha contra los poderes míticos y la muda obediencia debida a los dioses y a los poderes que guardan silencio, la promesa ilustrada pretendía unificar racionalmente los ámbitos de una vida escindida funcionalmente o sometida a la inescrutable unidad del mito. Pero la promesa ha pagado con creces su propio envanecimiento. El *logos* ilustrado ha esparcido por el mundo los restos de las formas politeístas en una pluralidad de discursos de las ciencias regionales que no encuentran sino el encierro de sus propias semánticas. A la unidad oscura del mundo, y de los poderes ininterpelables (Arendt sería presa del espanto si la responsabilidad del poder, cuando se le interpela, recayera sobre nadie), se le opone ahora un politeísmo revitalizado que no sabe cómo dar cuenta de las distintas esferas de valor que se escinden sin mayores problemas y se alimentan de sus lógicas específicas. La promesa ha devenido en cosificación de ámbitos funcionales y en la burocratización-reificación del saber en los lenguajes de expertos. La convivencialidad queda así desgajada en compartimentos estancos y las diversas parcelas del mundo se limitan a sí mismas mutuamente, relacionándose a la manera de las *black boxes* de las que habla la teoría de sistemas. La vida es hoy por hoy vivida técnicamente y el mundo emerge cual una entidad administrada. Husserl, como Marx, Lukács, los representantes de la Escuela de Frakfurt y Weber, diagnostica correctamente el espíritu de los tiempos. La administración total de la vida se nos asoma, entonces, como la patología cosificadora de nuestro tiempo. Como *signum temporis,* caracteriza los procesos colonizadores que enturbian las relaciones comunicativas y la praxis espontánea de los sujetos en un mundo que, en cada caso y en cada comunidad específica, se resiste a una lógica que sacrifica los modos de vida surcados por una racionalidad de distinto cuño. Sin embargo, no cabe en las dimensiones de este trabajo lo que tiene su terreno en otro lugar: el desacople estructural entre sistema y mundo de la vida que, en palabras de Habermas, urge al filósofo a ocupar el lugar de custodio *–Platzhalter-* y de intérprete de un mundo simbólico que se ve amenazado por los procesos preformativos que urbanizan, sacrificándolas, las lógicas distintas a la suya. Custodio e intérprete de aquellos ámbitos

amenazados por lógicas colonialistas, este personaje habermasiano, como el arconte husserliano, el *Funktionäre der Menschheit*, se encuentra al rendido servicio de una humanidad que no desea perder los modos simbólicos, cosmovisionales, religiosos, étnicos o éticos, la pluralidad de los distintos *ethos* para decirlo en una sola frase, que rigen desde antiguo las relaciones intersubjetivas.

Contra la actitud mítica, la actitud teorética. Contra los poderes impersonales del hado, el *thaumazein*[119] y su sustantivo, *thauma,* que lanza al hombre a su mundo finito. La conciliación (*Versöhnung*) husserliana de los tiempos que corren, y que no hay más remedio que vivir, reposa en la convicción de que en la relación *theorein/prattein* el primado sigue perteneciendo a aquél, más que a éste. La ciencia universal, de la totalidad del *esse*, alumbrada por el espíritu helénico, quiere alcanzar, como *tâche infinie,* una verdad incondicionada, aunque sea en la postulación remota de un horizonte infinito en el que la verdad en sí vale[120]. La nueva cultura da a la luz una humanidad de tareas infinitas, cuyo interés vital universal, la producción teórica de la verdad, encontramos solamente en los griegos[121]. La actitud normal ante el mundo, ese transcurrir habitual dentro de las habitaciones hogareñas, queda trastocada mediante la aparición de un nuevo modo de atención a la vida que el asombro, *thauma*, no hace sino profundizar. Diríase, entonces, que el asombro constituye aquella históricamente originaria forma de una epojé que brota del trasfondo del mundo, dejando de confundirse con él, para transformarlo de esta guisa en tema[122]. Ese despertar del sueño dogmático de la vida cotidiana incorpora al acervo de lo consagrado por la tradición las preguntas por el cosmos y el lugar ontológico del hombre en dicha escala jerárquica, por la relación entre micro y macrocosmos, por la virtud pública y el papel de la política. Si es acertada la reflexión habermasiana de que el pensamiento postmetafísico se caracteriza por la inversión en el primado de la teoría sobre la praxis, es obvio que la conciliación husserliana se ubica en las antípodas de la postura de Habermas. En todo caso, se echa de menos en Husserl la toma en cuenta del

[119] *Ibid.*, p. 341.
[120] Cfr. *ibid.*, p. 334.
[121] Cfr. *ibid.*, p. 335.
[122] Cfr. *ibid.*, p. 337.

ruido y la furia del mundo a fin de elaborar la filigrana falible y provisional de una *Versöhnung* circunscrita por la finitud y por sus ámbitos de solución siempre precarios.

La conciliación husserliana es teórica, se realiza en el pensamiento y la elabora una subjetividad trascendental elevada a absoluto intramundano. La actitud teórica, así lo asegura él, no es práctica, sino que practica una epojé en lo concerniente a toda praxis[123]. La mayor praxis que resulta de este estado de cosas es la síntesis en una vocación (*Beruf*) que sirva de un nuevo modo a toda la humanidad[124]. Arcontes y funcionarios de la humanidad, los filósofos, mejor, los fenomenólogos, mejor aún, el mismo Husserl, el espíritu absoluto, hallan su culminación en el cumplimiento de este oficio. La profesión que señala los límites y peligros de una barbarie contenida en las semánticas parciales de saberes fácticos ensimismados en sus propias producciones resuelve de alguna manera las contradicciones presentes en una sociedad que debería volver su mirada, ya no sus pasos, al momento fundador y paradigmático de la cultura helénica (impresiona, por decir lo menos, el olvido del autor en torno a la filosofía práctica que subvenciona la aristocrática forma de vida de un filósofo que toma como modelo de existencia la de un dios que se piensa eternamente a sí mismo. Sólo una esclavitud productiva puede dar a la luz el ocio contemplativo de aquellos espectadores desinteresados. *Noesis noeseos*, el pensamiento que se piensa a sí mismo sólo sería factible si deja de pensar, poniendo entre paréntesis, el servil uso de las fuerzas humanas que lo hacen posible). Des-investido de sus intereses prácticos, el hombre hace de sí la agobiante empresa, pero también el servicio salvífico, de buscar infinitamente la verdad en sí misma. La barbarie técnica consiste en asumir una parcela de lo real como la verdad absoluta de la región total del *esse,* en absolver de la indagación racional las cuestiones de valor y en tachar las preguntas por el sentido como falsos problemas de una metafísica harto superada. Como bien dice San Martín[125], hoy "sólo vale la razón que sirve".

---

[123] Cfr. *ibid.*, p. 338.
[124] Cfr. *ibid.*, p. 346.
[125] Cfr. Javier San Martín, *La fenomenología de Husserl como utopía de la razón,* Barcelona, Anthropos, 1987, pp. 107-136.

La edificación de la humanidad, y su realización genuina en la separación disolutiva de los poderes extraños, debía realizarse conforme a la promesa ilustrada del *logos* y a partir de una razón absolutamente libre (*aus freier Vernunft*); promesa venida a menos, *in extremis,* en la cosificación positiva de un ideal, *in primis,* liberador. En este sentido, la crítica ideológica que Husserl realiza a la ciencia de su tiempo, extrapolable a la de este comienzo de siglo, parece atinada: una verdad parcial elevada a verdad total y luego administrada a los hombres como una segunda naturaleza inmodificable sería poco menos que superstición, la que paradójicamente venía a sustituir con el elemento disolvente del *logos.* Al desprenderse de los prácticos mantos de la realidad y al invalidar en sí sus propios intereses, el hombre, vigía del mundo, pasa a ser un espectador desinteresado (creemos que el calificativo "desinteresado" sólo podría aplicarse si el interés en cuestión salta la talanquera de la vida mediana del mundo y de su *aurea mediocritas*, para situarse casi como arquetipo universal de un interés propiamente humano. Ni siquiera una sabiduría autárquica puede de un salto colocarse como por encima de los intereses del mundo. Por lo tanto, para la mejor inteligencia de esta contemplación desinteresada, afirmemos provisionalmente que el interés citado es desinteresado porque atañe a la humanidad en general, sería su mínimo común múltiplo, y ningún individuo racional, dispuesto a la escucha de razones, podría rechazar este tipo de interés válido para todos), un explorador de la idealidad de la verdad en sí. Ni modo, lo tradicionalmente válido, en la mediación del *thauma*, pasa a ser o rechazado o modificado en la reinterpretación filosófica. La tarea infinita evoca la imposibilidad finita de cumplir cabalmente con el hallazgo de tales idealidades y de la verdad en sí misma. Platónico pero *in interiore homine,* Husserl sin embargo presume que existe una estructura legaliforme más acá de las invariancias que descubren las ciencias positivas. Sólo que él coloca su propia invariancia no en un mundo objetivo aparte que ha olvidado la labor automediadora del sujeto, sino en el sujeto mismo como fundamento tanto epistémico como de sentido de la realidad que se conoce. Bien, es cierto, la crisis europea hunde sus raíces en una racionalidad que se ha extraviado[126]. Como un náufrago en la noche, queda atrapado por una niebla espesa en la que ya ni siquiera se palpa. Sólo ha quedado la noche y su cáscara. Este hombre europeo o piensa de nuevo de una manera

[126] Cfr. E. Husserl, *op. cit.*, p. 347.

radical o muerde el polvo que su propia barbarie involucra: la racionalidad unilateral, transformada en una tecnología de domino del mundo, ha devenido en un mal pues ha olvidado su *tâche infinie,* absolutizando, como lo hacen el naturalismo y el objetivismo, las verdades y las ciencias particulares. El mundo se ha vuelto una fábula en el extravío mismo de los referentes últimos. Cada narración tiene el mismo valor veritativo que cualquier otra narración. Mundo de espejos reflejados al infinito, el escenario del mundo lleva a la excelsitud la dinámica de una vida que no encuentra su morada de queda. Lo que parecen haber olvidado las ciencias ónticas, y en este punto Husserl está en deuda de gratitud con ciertas consideraciones pragmáticas[127], es que la vida idealizada hasta el infinito (la que se ha matematizado en su condición de *res extensa*[128]) hunde sus pies en el *Umwelt* de la vida práctica, de manera tal que, por ejemplo, de la agrimensura ha surgido la geometría; del arte de los números, la aritmética, y así sucesivamente. De las necesidades de una vida práctica harían eclosión las idealidades de las que la ciencia se ufana, y a las que transforma en el verdadero ser de un mundo ahora desvinculado del horizonte teleológico que debería subyacer a su búsqueda infinita.

La Modernidad es esa época en que domina, *a nativitate*, un entusiasmo por la matematización de la naturaleza, dejando por fuera el espíritu cuyos rendimientos subjetivos no se reconocen en esa novedosa álgebra. Tal desafuero, como hemos visto, genera dos vertientes disímiles: o se vive en la escisión entre alma y cuerpo, o el espíritu alcanza un linaje psicofísico para así servir de objeto a las ciencias de la naturaleza[129]. El sujeto, productor del mundo como tema, es apartado de las reflexiones ulteriores, de manera de no ser ya susceptible él mismo de ser tematizado[130]. Despejar la incógnita epistemológica que supone tal cúmulo de inversiones en las relaciones sujeto-objeto implica una crítica radical incluso a aquellas filosofías que, aun reconociendo la mediación subjetiva en la producción de sentido, han tomado como modelo de certeza a unas ciencias a las cuales querrían reiterar en términos de igualdad cognoscitiva: lo absurdo del caso no es el deseo de fundar una certeza más allá de las proposiciones que la

[127] Por ejemplo, el pragmatismo de un W. James. Cfr. *ibid.*, p. 275.
[128] Cfr. *ibid.*, p. 351.
[129] Cfr. *ibid.*, p. 352.
[130] Cfr. *ibid.*, p. 353.

tradición aporta o que el mito envuelve y dona en la cáscara inescrutable del misterio, sino el deseo de tomar como ejemplar de la ciencia del espíritu las disciplinas (matemáticas y física, Descartes y Kant) que son el resultado de rendimientos subjetivos y que éstas, en el momento de su alienada autonomía, llegan a desconocer. Husserl nos da a entender que una reflexión radical debe otorgar a la ciencia del espíritu un primado metodológico en el sentido fundacional de las otras ciencias ónticas. Supeditar el espíritu a lo que no es sino un subproducto suyo sería participar de una lógica sacrificial que le ahogaría en la falsa plenitud de unos productos secundarios de ese mismo espíritu. La ecuación se resuelve mediante una inversión que haría capitular a la razón instrumental y pondría, ahora sí efectivamente, al mundo sobre sus verdaderos pies, desecando los idolillos de barro que gestan las ciencias positivas. Para subsanar el extravío del mundo basta propiciar la inversión aludida: son las ciencias de la naturaleza las que presuponen la ciencia del espíritu, por eso ésta no debe competir en términos de igualdad de derechos con aquéllas, porque ello significaría recaer en la celada del ingenuo objetivismo[131]. Además, las ciencias que acotan una parcela del ente y se dedican a la producción de saber técnico realizan su trabajo sobre el mismo mundo de la vida, y sobre éste, al mismo tiempo, vierten los resultados del saber producido. El mundo de la vida sería el origen y el destino de la producción de saber científico, incluso si este saber no termina por reconocer que dicho mundo es el *terminus a quo* y el *terminus ad quem* de su obra. La idealidad positiva olvida la fuente vital de la que brota y sobre la cual lleva a cabo desempeños prácticos. El olvido jerárquico ha conducido a la razón hasta su propia barbarie. La orden que habría de dar una razón asegurada en sus fines, según la interpretación husserliana, es la de colocar a la razón en orden, poniendo en su sitio el primado de la ciencia del espíritu y estableciendo de consecuencia sus relaciones subordinadas. Sólo así se recuperará la razón occidental del extravío al que la ha conducido el endiosamiento de las parcelas objetivas de saber[132]. El dios intramundano

---

[131] Cfr. *ibid.*, pp. 355-356.

[132] Con ello acabaría de una buena vez la postración de una "...razón perezosa, una racionalidad que se hurta a la lucha por la clarificación de los datos y presupuestos últimos y de los fines y vías que éstos prefiguran de un modo definitiva y verdaderamente racional...". Cfr. *ibid.*, p. 17. Con ello, además, se disipa la ilusión positivista de querer construir inductivamente, *ex datis*, todas las certezas del mundo. Los datos, como diría Ortega, brotan de sus hilachas y aparecerían así como miembros de un sentido. Porque el dato puro, el hecho puro, no existe. Existe solamente en el nexo interno que el sentido le concede. Cfr. J. Novella Suárez, *op. cit.*

debe brotar de las cenizas del gran cansancio (*Müdigkeit*) europeo[133]. Pero, como ya lo hemos señalado, los resabios voluntaristas de Husserl aparecen también aquí, al final de la conferencia impartida en el Círculo Cultural de Viena los días 7 y 10 de mayo de 1935[134]: renacer de las cenizas del gran cansancio se infiere de una voluntad heroica de la razón que no se arredra ante el surgimiento, hoy opacada, de la *tâche infinie.* Si la subjetividad había sido expulsada de una ciencia obsesionada con la manipulación de la *res extensa*, la natural consecuencia de tal proceder era, a la par, la desaparición de la finalidad en la búsqueda mancomunada de los sujetos. Sólo en el retorno a una teleología de fines racionales[135] pueden confluir en el horizonte, orgánicamente, las vertientes caóticas del saber producido desde las distintas fuentes epistémicas. La única manera de conciliar la babel de los tiempos modernos es mediante la conformación de un horizonte de sentido, un *telos,* que unifique los distintos discursos científicos, maravillosos en cuanto a la producción de saber fáctico, pero sapiencialmente depauperados. No le faltaba razón al diagnóstico heideggeriano de que sólo un dios podría salvarnos. Uno de los requisitos de la ciencia antigua, inmersa en el conjunto de sus cuatro causas metafísicas, era la consolidación de un horizonte último de atribuciones y la erección de un modelo aristocrático de vida establecido como *causa finalis*: sólo en el ejemplo que procura el motor inmóvil, *telos* del universo, pero también la vida más digna de ser emulada y catalizador del esfuerzo humano por divinizarse, sólo en él, repetimos, y en el espacio discursivo que propicia, cabe la posibilidad de coordinar todos los esfuerzos de los

---

[133] Del "gran cansancio" no nos quedan solamente las cenizas, sino un amasijo de creencias desordenadas, el *New Age,* por dar un ejemplo, que problematizan sin orden ni rima el caos del universo actual. La copiosa(s) fe es suplantada por un montón de doctrinas eximidas de orden interno o postuladas *ad hoc* conforme a los males del momento, y se las baile en la inmediatez jocosa de las tribus. El gozo del contacto suplanta las lejanas abstracciones. Si su intrusión entusiasta es sólo momentánea, lo es porque su destrucción es también inminente. De allí que surjan como las malas hierbas entre los campos cultivados. Dejemos a Gurwitsch, discípulo de Husserl, el derecho de palabra: "Todas las tendencias irracionalistas y antiintelectualistas que recientemente han hecho su aparición en Occidente son síntomas de la enfermedad que se ha adueñado del hombre occidental, de su alejamiento de sí mismo, de su traición de sí mismo, de esa paradójica traición debida al cumplimiento parcial de una idea. Para salvarse, el hombre occidental no debe huir de sí mismo, sino, por el contrario, volver a encontrarse. Aquí es donde surgen el sentido y la misión histórica de la filosofía fenomenológica." Aron Gurwitsch, "La última obra de Edmundo Husserl", [Artículo en línea]. Publicado en *Lecciones y ensayos,* Buenos Aires, 1957. Accesible en www.gurwitsch.net/ultima2.htm-154k. Consultado el 30 de abril de 2006.

[134] La conferencia se impartió con el título de "La filosofía en la crisis de la humanidad europea", sin embargo, en los textos complementarios de la edición castellana de la *Krisis* aparece como "La crisis de la humanidad europea y la filosofía"; pp. 323-359 en la edición citada, cuya traducción debemos a Jacobo Muñoz y Salvador Mas.

[135] E. Husserl, *op. cit.*, p. 358.

saberes en vistas a un fin único. La teleología, expulsada del ámbito de la ciencia por excesivamente antropocéntrica, recupera su dignidad en una subjetividad trascendental que pone de nuevo lo humano en el ombligo del mundo. Esfuerzo tardío el de Husserl, se dirá. Y se dirá también, acaso, que contra el positivismo ingenuo engendra, inadvertidamente, un positivismo más acendrado, pero también el más extremo. La multiplicación de los ámbitos sistémicos y la producción desmesurada de saber parece contrariar la postulación del discurso último cuyo horizonte teleológico unificaría la pluralidad de los saberes parciales. El ruido y la furia del mundo conspiran en contra y desmenuzan el proyecto de la reconquista husserliana (como conspiraron en su ocasión en contra de la refundación absoluta, e imposible, de aquel otro imborrable personaje pirandelliano, el difunto Matías Pascal). ¿Qué nos queda a nosotros en este mundo burocratizado, en el cual incluso las relaciones personales vienen mediadas por los lenguajes expertos o la espontaneidad de las relaciones permanece refrenada por la exasperante juridización del espacio que nos media? ¿Y qué sucede, por su parte, en la relación que mantenemos con las copiosas preguntas acerca del universo y de nuestra morada en él, consustanciadas con aquello de dar sentido al enigma del mundo, las cuales resultan confiscadas por las respuestas neutralizadoras con el que un *patchwork* amorfo de creencias pretende aserenar nuestra estancia finita? Acaso apenas el sonido y la furia, y ya nunca más una subjetividad trascendental ni un dios intramundano. Tampoco este dios ha podido salvarnos. Como suele ocurrir con la divinidad, ha llegado tarde, demasiado tarde, a la solicitación del mundo.

Habermas resolvería el problema de la ambigüedad husserliana partiendo de una buena vez de la intersubjetividad misma. Arranca del mundo de la vida, como Husserl, pero no propone un incondicional (total) que regule las circunstancias condicionadas de los sujetos. Supuesto inalcanzable con el que se configuraría la dimensión mundano-vital y la *praxis* que le subyace. Empero, ese mismo supuesto subyuga al sujeto. No más se lo supone, se niega a medias al sujeto. Lo que le hace sujeto constituyente, no es viable de constitución subjetiva. Librarse del mecanismo trascendental, no obstante, no significará a la postre una glorificación de la facticidad propia del *Lebenswelt*, como tampoco menudear de exvotos un trascendental ajeno al poder de obra subjetivo. Sólo en un cuasi-

trascendental de orden pragmático, ya divisado en el mundo, aunque no totalmente realizado, encuentra Habermas la medianía entre trascendencia e inmanencia, entre lo condicionado y lo incondicionado, entre fundante y fundado. Así, la prioridad de la soledad filosófica única de la subjetividad trascendental constituidora de mundo es depuesta, y colocado en su lugar el primado de las relaciones comunicativas. El terminus *a quo* es, pues, no la conciencia pura, sino el lenguaje[136], de cara a un *terminus ad quem,* donde lo humano, en el medio lenguaje, encuentra la vía hacia su emancipación. En él se transparentan y se rinden los arcanos del mundo.

1.7 Los desafíos evolutivos y los imperativos sistémicos

Las sociedades pueden aprender a resolver problemas que están por desbordar las capacidades de control efectivamente disponibles, haciendo uso de ideas jurídicas y morales ya contenidas en las imágenes de mundo, con las cuales reconfiguran la integración social. La nueva forma de integración social permite la puesta en práctica del saber técnico ya existente, esto es, un incremento de las fuerzas productivas y una ampliación de la complejidad del sistema (institucionalización). Las instituciones que surgen del proceso evolutivo de aprendizaje posibilitan la solución de problemas sistémicos que son responsables de la crisis. En su sucesiva separación como subsistema, la economía capitalista ya no ha menester de circunscripciones éticas y de registros vinculantes que de ella brotan, es decir, prescinde de las orientaciones de acción racional con arreglo a valores (*Wertrationalität*). La senda de la racionalización, empero, no ocurre solamente en el ámbito que hemos denominado "sistema", sino que hemos de asumir que las mismas estructuras del mundo de la vida "han experimentado, por su parte, un proceso de diferenciación suficiente."[137] Sólo es pensable la racionalización sistémica si ya el *ethos* que gobierna a la sociedad en conjunto o se ha fracturado o comienza a dar lugar a espacios y problemas no resueltos mediante los expedientes cosmovisionales aportados por la tradición. El marco normativo regulador tradicional se ha resquebrajado en sí mismo por el avance evolutivo de la sociedad, por los nuevos retos problemáticos que ella presenta y por los procesos evolutivos que esta situación echa a

[136] Cfr. T. McCarthy, *op. cit.*, p. 198.
[137] J. Habermas, *Teoría de la acción..., op. cit.*, vol II, p. 450.

correr. La tradición cultural tiene que haberse fluidificado de tal manera que el orden reconocido como legítimo ya no puede ser sustentado por la apelación a valores sustantivos donados por las bases dogmáticas del pasado comunitario. El mundo de la vida admite en sí los procesos racionalizadores de esa "externalidad" suya que llamamos "sistema", en virtud de que la ética soportada por la tradición, así como el carácter vinculante de sus preceptos, muchos no escritos *–agraphoi nomoi-*, se han fracturado como consecuencia de ocurrencias del tipo de expectativas decepcionadas. Es esta fractura de la confianza lo que obliga a la recomposición reflexiva, y en casos de fundamentación más precisa, mueve a la discursividad de raíz filosófica. Esto produce una "escisión de la eticidad concreta en moralidad y legalidad."[138] La moralidad aquí concernida se refiere al ámbito íntimo y privado de los individuos, donde se recluye, en última instancia (Reforma) la supervivencia de ciertos valores religiosos de orden cristiano. Pero la legalidad se transforma en una figura especializada, en manos de expertos, que adopta la fuerza vinculante que antaño poseía la eticidad concreta. La muralla que rodeaba la ciudadela de la *Gemeinschaft* ha caído para dar paso a vinculaciones basadas también en la fuerza, no sólo en el reconocimiento de la validez de las normas. Es interesante acotar aquí que la disgregación ética que fuerza el paso al derecho lleva a Agnes Heller a realizar una interesante interpretación del significado de la práctica deliberativa en la Grecia de Aristóteles. Para ella, "Con la disgregación de la comunidad primitiva y el desarrollo de la autonomía relativa, la deliberación y la decisión se vuelven la expresión más clara y palpable de la autonomía en los terrenos laboral y ético."[139] Cuanto menos se extienden a los casos particulares las normas generales, tanto mayor y central será el papel de la deliberación. Digamos que el deshilachamiento del *ethos* comunitario trae como corolario inexorable la aparición de la autonomía relativa de los sujetos agentes, quienes ya no pueden predeterminar su actuación moral fundamentándose estrictamente en el *ethos* comunitario; que esa autonomía relativa viene expresada por una deliberación *–bouleusis-* que versa sobre situaciones indeterminadas, para las cuales no hay una respuesta precisa, ora en sentido ético, ora en sentido cosmológico, pues no se delibera sobre lo absolutamente necesario, ni sobre lo que

---

[138] *Ibid.*
[139] A. Heller, *Aristóteles y el mundo antiguo*, Barcelona, Península, 1983, p. 299.

depende del azar; sino que deliberamos "sobre lo que está a nuestro alcance y es realizable."[140] En otras palabras, la disolución, parcial o total, del *ethos* comunitario hace porosa a la comunidad en relación al otro modo de integración social y a otros modos de racionalidad, pues las bases dogmáticas sobre las que se fundaba ese modo de vida se han fracturado en sí mismas, permitiendo la entrada de otras variantes discursivas (o a-discursivas): la integración perdida en este punto puede ser subsanada por una integración burocrática de tipo jurídico. Cuando el entendimiento mutuo queda cada vez menos cubierto por los argumentos derivados de la tradición que predecide qué es válido y qué no, entonces es mayor la carga deliberativa de unos actores que han decidir sin mayores barandillas cosmovisionales la definición de los problemas comunes. La liquidación de los acuerdos tácitos insertos en los textos metafísicos nos inscribe en el espacio de una coordinación subjetiva de los acuerdos. Dicha liquidación hace aparecer un mayor grado de complejidad del mundo. Y a mayor complejidad de las circunstancias, tanto mayor la complejidad de los acuerdos recíprocamente vinculantes. Y cuando "la ética queda sustituida por el derecho sólo es señal de que ha quedado conclusa la institucionalización de un medio de control."[141]

Si en este avance modernizador la burocratización es una variable normal del proceso, ¿cómo aislar sus variantes patológicas, la tesis weberiana de la pérdida de libertad, la jaula de hierro del progreso? Para Habermas las patologías se presentan en el trocamiento de la mediatización del mundo de la vida por su colonización. La forma de producción capitalista y la dominación legal-burocrática pueden cumplir mejor que el mundo feudal las tareas de la reproducción material de la vida mediante la racionalización y formalización de los procesos, tanto dentro de las empresas privadas, como en el mundo de la administración estatal. Las resistencias contra el desarraigo (forzado) son los cuerpos difuntos que quedan a la vera en el camino de la modernización capitalista. Una vez consolidado como forma privilegiada de la reproducción material social, el capitalismo intenta redefinir la totalidad de la vida mediante compensaciones monetarias y decisiones burocráticas que desterritorializan las estructuras simbólicas de los mundos de la vida: una gramática distorsionada de la comunicación, ocasionada por la

[140] *Ibid.*, p. 298. Es una cita de Heller a la *Ética a Nicómaco.*
[141] J. Habermas, *Teoría de la acción..., op. cit.*, vol II, p. 451.

intervención de medios deslingüistizados que intentan compensar las intromisiones de la racionalidad sistémica dentro de mundos estructurados comunicativamente, entra en escena bajo la forma de su supresión. Para Habermas, "a diferencia de lo que ocurre con la reproducción material del mundo de la vida, su reproducción simbólica (cultura, sociedad, personalidad) no puede quedar asentada sobre la integración sistémica sin que se produzcan efectos laterales patológicos."[142] La pérdida de los relatos orientadores de la unidad definitiva del sentido dejan aparecer la fragmentación de la persona; ésta puede aparecer:

a. En su componente expresivo, mediante una redención intramundana en el ejercicio hedonista de vivencias eróticas sin mayores compromisos.

b. El deber ético frente a la propia profesión desaparece, dejando en su lugar una relación instrumental del especialista frente a la propia carrera u ocupación. La certeza psicológica de la salvación de la ética protestante se ha erosionado tanto a sí misma, que la idea de vocación profesional no deja Weber de calificarla de *capuz mortuum*[143].

En la esfera de la opinión pública-política Weber observa:

a. La total eliminación del razonamiento ético en la lucha política, adelgazada a la simple sustitución de élites.

b. Un sistema político deslegitimado, pues ya no es respaldado por la fuerza vinculante que le conferían las imágenes metafísicas del mundo.

c. Un privatismo civil, que condensa alrededor de los roles de trabajador y consumidor, distanciado de los elementos prácticos-morales de resonancia pública.

---

[142] *Ibid.*, p. 457.
[143] Cfr. *ibid*, p. 459.

d. Un ciudadano restringido a cliente de las burocracias estatales, que le aseguran recompensas materiales, seguridad y ocio.

De tal colonización sistémica, por consiguiente, se desprenden la irracionalidad de los valores, el decisionismo (*Entscheidung*) a la hora de adoptar algunos de ellos, su claudicación en el espacio de la vida privada, la exclusión de los temas prácticos-morales de la esfera público-política. Y ello, nos sugiere Habermas, como consecuencia de que la lectura de Weber ha privilegiado en exceso uno de los modos en los que se expresa la racionalidad. Cuando los imperativos de la competitividad capitalista penetran los ámbitos privados, el tipo humano que lleva consigo imprime una fuerza configuradora: consumo e individualismo, una sociedad de puercoespines marcada por la desconfianza recíproca. El hedonismo que diagnostica Weber acaso no sea sino un hedonismo catártico, una "descarga de la presión que ese tipo de racionalidad ejerce."[144] Y a medida que el sistema burocrático se gana la lealtad de las masas mediante compensaciones monetarias o materiales, en esa misma medida se va apoderando de los espacios de formación de la opinión pública. Es decir, la administración se adueña de los espacios y de los temas que deberían ser adscritos a los procesos de legitimación de decisiones y normas, y a los sujetos que están en su base. La coordinación de la acción social viene preasegurada mediante los medios monetarios que están a su alcance y sobre los cuales existe un consenso tácito, no discutido. Además, la disolución de la razón sustancial de las metafísicas de marras en distintos momentos hace que la misma razón sólo pueda mantener una cierta unidad formal. Aparecen las esferas de valor representadas por la verdad (ciencia), rectitud normativa (moral) y belleza (arte), que coagulan institucionalmente como asuntos expertos, inhibiendo que este saber especializado pase inmediatamente a la práctica cotidiana: la distancia entre los especialistas y el gran público simplemente crece. El encapsulamiento de las culturas de expertos sirve al crecimiento capitalista, a la ampliación desmesurada del saber, pero están sapiencialmente depauperadas en el sentido de la autocomprensión de los sujetos y del mundo en el que están inmersos. Digamos, al unísono con Offe, que sólo sirven, en

[144] *Ibid.*, p. 461.

última instancia, al proceso ciego de autorreproducción del capital[145], sin un porqué y sin la pregunta por los fines últimos de este modelo de desarrollo civilizatorio.

El proceso de desertización de la infraestructura comunicativa y del intercambio simbólico avanza por intermedio de una doble dinámica: "por una cosificación inducida sistémicamente y por un empobrecimiento cultural"[146], pues la tradición cultural es cortada en sus raíces, impidiéndosele así mantener su propia continuidad, y la comunicación cotidiana es invadida por la lógica que proviene de los imperativos sistémicos, por sus medios de control y por sus lenguajes en muchos casos monológicos. Sí, la modernización capitalista, máxime en su etapa superior de globalización y expansión mundial, es capaz de disolver las tradiciones vivas, despachar sin más el aflujo del pasado y cortar el aliento de la sustancia comunicativa sobre la que ellos descansaban. En este marasmo de variables intervinientes y de dificultades propias de la modernización capitalista, surge naturalmente una pregunta: ¿es factible una comunicación cotidiana postradicional, capaz de refrenar los sistemas autonomizados, de romper el coto cerrado de las culturas de expertos, con el propósito de conjurar los peligros diagnosticados como cosificación y desertización cultural del mundo de la vida?

[145] Cfr. C. Offe, *op. cit.*, p. 301.
[146] J. Habermas, *Teoría de la acción...*, *op. cit.*, vol II, p. 464.

II. Emancipación comunicativa

2.1 Reproducción sistémica-Reproducción simbólica

Hemos analizado, entonces, la perspectiva habermasiana de una sociedad conceptuada ora como un mundo de la vida, cuya coordinación se estructura comunicativa y simbólicamente, ora como un sistema que procura su propia autorregulación. La teoría de la sociedad de Habermas requiere de la mancomunación de ambas perspectivas, la perspectiva bien del participante en actos comunicativos mediados por el lenguaje (punto de vista hermenéutico que, sin embargo, no absolutiza un mundo de tradiciones ni claudica en el "diálogo intrascendible que somos"), bien del observador (perspectiva funcionalista/sistémica). El sentido simbólico de la comunicación sólo puede entenderse y reconstruirse al interior de ese mismo sentido en una actividad socioparticipativa, en una acción participante de los actores cuya identidad encarna en el contexto de que en cada caso se trate. La estrategia incluye, por supuesto, el reconocimiento de que incluso en el interior de la lógica sistémica corren procesos mediados simbólicamente, pero también caer en la cuenta de que ciertas funciones de las sociedades complejas no pueden ser entendidas sólo como un intercambio simbólico ligado a un consenso que permanezca cautivo de una distorsión sistemática de la comunicación. En este sentido, el sistema de la economía, encargado de la reproducción material de la vida, cumple con un conjunto de funciones que trascienden el mero intercambio simbólico, para ajustarse a procesos cada vez más especializados de competencia en el seno de un capitalismo global. Por eso dice Habermas que "la integración funcional equivale a una reproducción material del mundo de la vida que puede ser concebida como conservación de un sistema."[147] Éste sería el modo objetivante de entender de entender la integración funcional, que es el resultado del cambio en la estrategia metodológica de comprensión de una u otra forma de integración en las sociedades complejas. La visión sistémica es el resultado del proceso de racionalización (y aprendizaje) que hacen posibles nuevos incrementos en la complejidad del sistema y que permiten una mayor capacidad en la autorregulación de la sociedad frente a un entorno contingente: sólo en la especialización funcional y en el autodeslinde de

[147] *Ibid.*, p. 332.

subsistemas encargados de funciones específicas se puede mantener el rendimiento de una sociedad acuciada por los problemas de la complejidad global. Cada vez menos atados a estructuras tradicionales, cuya normatividad simplemente ya no los rige, los mecanismos sistémicos tienden a independizarse de lógicas externas a ellos mismos, autonomizando su propia dinámica conforme a la lógica inmanente de los propios procesos que ellos echan a andar. Las esferas de acción con funciones específicas, vebigracia, la economía de mercado, se tornan cada vez más independientes del mundo de la vida, tomando "la forma de susbsistemas cuasiautónomos."[148] Se echa de ver que un ámbito especializado y funcionalmente especificado del mundo de la vida racionalizado se desgaja de su primitiva totalidad, asumiendo para sí una autonomía determinada por una lógica específica. Dicha autonomía y dicho *logos* no puede ser controlado *ab extra* y al antojo de un dislocado marco normativo. Por supuesto, ha de pensarse que esta emancipación es progresiva, y que el medio de control institucional va perdiendo sus facultades rectoras en la misma medida en que la evolución de la sociedad indica que ésta ya no puede darse por satisfecha con el tipo de razones que hasta ese momento eran las legítimamente imperantes. El control teológico sobre las disciplinas semiautónomas, marcadas por una autonomía relativa, del medioevo tardío termina por diluirse frente a una técnica incipiente que comienza a asomar el resultado concreto de una dominación más humana que divina. Lo cual concluye en una fluidificación de lo sacro y de la dogmática que le adorna. La lingüistización de estas figuras, esto es, la posibilidad de someterlas a tematización consciente para, fludificándolas a ellas, fluidificar al mismo sujeto que es presa de parálisis ante situaciones objetivantes, significa entonces, y a la par, la descosificación de lo objetivo y del yo detenido en ello: ello significa una reapropiación del sujeto en la reapropiación de las partes vedadas del mundo; como significa también para el sujeto esa psicología profunda que termina conciliándolo con la parte excomulgada (prohibida) de sí mismo: con sus lenguajes reprimidos. Se trata de recolocar allí en el texto en blanco la muesca de lo que ha sido barrido por la represión censuradora, y se trata de sanar las cicatrices de un texto alterado[149]. Se trata de recuperar para sí los textos expurgados de uno mismo, reintroduciéndolos de manera más o menos

[148] T. McCarthy, *op. cit.*, p. 470.
[149] *Ibid.*, p. 234.

consciente es la escena, de modo que su presencia no se vea deturpada, en esa misma escena, y sin la ilustración debida, por su gramática reprimida que siempre se manifiesta. Pero se manifiesta en la forma que le concede la represión. La ilustración de este tenor debería conducir al sujeto a autoaclararse en torno a sus más genuinas y verdaderas motivaciones, en el sentido de no encubrir ya sus verdaderos intereses o en repetir inconscientemente la lengua extranjera que ha hecho morada en su propio interior. El sujeto, pues, obrando sobre sí, se devuelve él mismo una parte perdida de su historia que hasta entonces había considerado extraña.

2.2 Construcción formal de la legitimidad

Ahora bien, en este ambiente de rompimiento cultural y tradicional, de normas positivas necesitadas de justificación, de sujetos altamente individuados, de complejidad sistémica, de una lingüistización crítica de los valores, creencias y preceptos, ¿cómo proceder a la formación de la voluntad colectiva? Responde Habermas: "sólo pueden generar ya legitimidad los procedimientos democráticos de formación de la voluntad política."[150] Según Habermas, entre la forma capitalista de organización de la vida y la democracia de masas se entabla una relación de tensión, porque con ellos compiten por la primacía dos principios opuestos de integración social. Por un lado, aparecen las tendencias a la privatización del producto social; por el otro, la tendencia a su necesaria socialización mediante procesos participativos de politización. La sociedad aparece como adscrita a una u otra lealtad, en ocasiones, a una y otra lealtad. Veamos cómo opera esta dualidad según el enfoque proporcionado por Habermas. De una parte, desde el punto de vista de una sociedad normada democráticamente, los imperativos funcionales de la economía y de la administración, integrados sistémicamente, tienen que encontrar su límite en el mundo de la vida, es decir, en las exigencias de los ámbitos de acción que dependen de la integración social. De la otra, el sistema económico debe permanecer protegido de las exigencias limitantes que le señala el mundo de la vida para poder cumplir su función reproductiva y para ampliar cada vez más sus propios márgenes de acción. Por una parte, entonces, un movimiento defensivo al borde de unas fronteras elásticas que previene la confiscación de cierta dinámica simbólica y que exige

[150] J. Habermas, *Teoría de la acción...*, *op. cit.*, vol. II, p. 487.

argumentos legitimantes en sentido práctico a un sistema que opera a la libre con un tipo de lenguaje monológico, con una acción "reducida al acto solitario del uso racional de medios..."[151]. De la otra, luego, el ensanchamiento de una lógica voraz, siempre dispuesta a colonizar cada vez más ámbitos propios de actuación: "el sentido sistémico del capitalismo puede reducirse a la fórmula de que, si fuera menester, las necesidades funcionales de los ámbitos de acción de integración sistémica han de ser satisfechas aun a costa de la tecnificación del mundo de la vida."[152] También el mundo simbólico cotidiano habría de ser administrado técnicamente, y es lo que en efecto ha ocurrido con porciones de ese mundo cuando se lo somete al ajetreo de un capitalismo transnacional: en función de los preceptos administrativos, partes de ese mundo son remuneradas para no producir (sistema de cuotas), invirtiendo por completo la lógica habitual productiva y valorativamente situada de, por ejemplo, un mundo rural sometido al criterio de los técnicos. Lo importante, para el equilibrio y la evitación de disfuncionalidades del sistema (crisis de la acumulación de capital), es que el proceso productivo quede desenganchado en la medida de lo posible de orientaciones axiológicas, y que todo lo que incorpora a la fagocitación sistémica pueda ser compensado mediante el valor de cambio (medio dinero). Lo que equivale a decir que "surgen efectos alienantes"[153] cuando los ámbitos arraigados en orientaciones valorativas, normas vinculantes y procesos de entendimiento "son monetarizados y burocratizados"[154], alienación que se expresa en la pérdida de sentido, de la libertad y en crisis de identidad. Neutralizar las adscripciones valorativas pasa, pues, por compensaciones monetarias y la retraducción a nivel administrativo de las fallas que ocurren a nivel del mercado. Pero también ha de pasar por la senda de una política entendida en términos restrictivos reduciendo la participación política a actos electorales, lo cual desemboca en una "neutralización de las posibilidades de participación política abiertas jurídicamente con la institucionalización del papel de ciudadano."[155] En resumen, se trata de una neutralización selectiva que tiene en su haber varios caballos de Troya: un Estado Social que reparte rendimientos y compensa las fallas estructurales del sistema económico, filtros y secretismo en el acceso a la esfera de

---

[151] R. Gabás, *op. cit.*, p. 196.
[152] J. Habermas, *Teoría de la acción..., op. cit.*, vol. II, p. 488.
[153] J. Habermas, *La constelación..., op. cit.*, p. 194.
[154] *Ibid.*
[155] J. Habermas, *Teoría de la acción..., op. cit.*, vol. II, p. 490.

la opinión pública ("si los secretos de la corte los conoce la plebe, es que no han sido bien cometidos", comenta Bobbio, remedando a Tasso, acerca de los *arcana imperii*, de las decisiones de gabinete a resguardo de las indiscretas miradas del público[156]), distorsión de la información pública, motivaciones de tipo privado desenganchados de orientaciones valorativas. El Estado Social parece haber cumplido su papel orientado en dos direcciones, ambas generadoras de estabilidad sistémica: por un lado, desde el punto de vista de la moral social, asume la forma de un mecanismo de dominación de contingencias mediante la redistribución de recursos que fiscalmente extrae del área privada de la economía, en especial de la contingencia económica que deja a muchos excluidos del festín capitalista; del otro, sistémicamente, no toca directamente la forma con la que el capitalismo genera la reproducción de la vida material ni la orientación global hacia la competencia; todo lo contrario, no produce desarmonías en esta esfera, so pena de castigos sistémicos: una intervención amenazadora a la economía capitalista produciría simplemente la desconfianza, el abandono de capitales y, en último término, desinversión. Pero sí domestica bajo la forma ya citada de la exacción fiscal al capitalismo altamente productivo para, más o menos, ponerlo "en consonancia con la autocomprensión normativa de los Estados constitucionales democráticos."[157] O lo que es lo mismo, se socializa el producto social que se genera según el modo de producción capitalista (privado) bajo la forma de la redistribución fiscal de los recursos extraídos, y así un mínimo social material para cada quien es garantizado para la autoprocura de una vida no fallida. La política social deja incólumes las relaciones que regulan el desenvolvimiento del capital, y "sólo absorbe los perjuicios e inseguridades extremas, deja intactas las relaciones de propiedad, ingresos y dependencia."[158] Tal vez el Estado Social sea la expresión institucional de los conflictos de clases escenificados en el pasado, que se consolida posteriormente para apaciguar los conflictos sociales; y tal vez tales conflictos clasistas se han desplazado, haciéndose irreconocibles, desde su forma ortodoxa marxista, hasta la exigencia cada vez mayor de rendimientos sistémicos al Estado mediante la ampliación de los beneficios (Offe). Apaciguamiento que deriva en el doble papel del ciudadano: autorrealización privatizada sea en su rol exasperante de

[156] N. Bobbio, *El futuro de la democracia*, Bogotá, FCE, 1992, p. 23.
[157] J. Habermas, *La constelación..., op. cit.*, p. 69.
[158] J. Habermas, *Teoría de la acción..., op. cit.*, vol. II, p. 490.

consumidor, sea en su rol de cliente de las burocracias estatales. Apaciguamiento, a su vez, que contiene en sus términos el que no decaiga el proceso de acumulación de capital de este "capitalismo tardío", sino que más bien quede protegido por las intervenciones del Estado (keynesianismo, por ejemplo)[159], de modo de impedir que el trabajo, la economía y la vida políticamente alienada "desarrollen una fuerza explosiva."[160] Aunque podría decirse que la exaltación general de la lógica del consumo domestica al Estado Social, el cual, fiscalmente, debería haber domesticado el modo capitalista de producción de bienes.

2.3 Fragmentación del sujeto

Esta estructura política protege, entonces, tanto al crecimiento de la empresa capitalista en general de la irrupción de elementos perturbadores, como a quienes son presas potenciales de su dinámica, salvaguardándolos en sus roles de consumidores o de clientes, conjurando así las contingencias vitales y reabsorbiéndolos en el ámbito de la integración sistémica. ¿Puede el mundo de la vida ofrecer una resistencia, además de tenaz, eficaz ante los ámbitos de acción organizados formalmente? ¿Puede revitalizarse una visión política hoy reducida a simple administración? Para despejar estas incógnitas es menester forjar una visión del sujeto de esta Modernidad tardía. Aferrándose a eso de que las interpretaciones totalizadoras han quedado desbancadas por la práctica comunicativa y que los nichos de las ideologías han perdido su poder unificante, la conciencia del sujeto aparece como difusa, incapaz de intentar una re-totalización del cosmos decompuesto: "La conciencia cotidiana queda despojada de su fuerza sintetizadora, queda fragmentada."[161] A la fragmentación de lo real corresponde un astillamiento de la conciencia, que además se ve incapacitada de reformular su identidad alrededor de las metarraciones que se han venido a menos. Sin grandes relatos, ya no existen macroconciencias, y la "fragmentada conciencia cotidiana de los consumidores de tiempo libre impide una formación de ideologías de tipo clásico, e incluso se ha convertido en la forma predominante de ideología."[162] Lo que sí aparecen son sujetos cuyas identidades se tejen en torno a intereses y relatos disminuidos, o en torno a valores

[159] *Ibid.*, p. 492.
[160] *Ibid.*, p. 496.
[161] *Ibid.*, p. 501.
[162] J. Habermas, *La necesidad de..., op. cit.*, p. 130.

que ya no cobran la dimensión de un discurso único, el discurso de los discursos emancipatorios, y universal. Del grande sismo sólo subsisten sus réplicas. Se pueden contener tantas adscripciones sin perder por ello la identidad propia. La metasemántica imposible hace, por su parte, posible la aparición de semánticas múltiples y de orientaciones axiológicas diversas a las cuales los sujetos son capaces de adscribirse. Son las así llamadas "posiciones de sujeto". Pero la fragmentación de la conciencia puede irse sin más por la correntía ésa que elude toda reflexión sobre los procesos cosificadores. En vez de la "falsa conciencia"[163], en vez de lamentarnos por la pérdida del poder de la conciencia revolucionaria totalmente una, en vez de correr en pos de la clase universal recompuesta, lo que habría que llevar a efecto es un análisis de cómo reconectar el mundo racionalizado con el mundo de las tradiciones vivas, y de cómo pensar una conciencia fragmentaria en el camino de vuelta hacia su propia ilustración.

Para Habermas, la sustitución de la integración social por la sistémica ha de expresarse en términos jurídicos. Visualiza cuatro hornadas juridizadoras que encarnan en:

1. Estado burgués: la persona jurídica puede cerrar contratos, esto es, las personas, con fundamento en el derecho privado, establecen entre sí relaciones contractuales para enajenar o adquirir propiedades; mientras el derecho público sanciona un poder estatal que se reserva para sí el monopolio del ejercicio de la violencia. En esta primera hornada se constituye la sociedad civil.

2. Estado de derecho: aquí los ciudadanos, en cuanto personas privadas, tienen derechos subjetivos y públicos que pueden hacer valer legalmente frente a un soberano. Pero en las decisiones de éste no participan todavía de manera democrática. En la esfera de la libertad ciudadana el Estado no puede intervenir "*ni contra ni praeter ni ultra legem*"[164], y la vida, la libertad y la propiedad de las personas privadas cobran el rango de normas constitucionales moralmente justificadas, y no son simples excrecencias parasitarias de un tráfico económico entendido en los términos del derecho privado.

---

[163] J. Habermas, *Teoría de la acción...*, *op. cit.*, vol. II, p. 502.
[164] *Ibid.*, p. 508.

3. Estado democrático de derecho (Kant, Rousseau): investidos con derechos de participación política, los ciudadanos consideran válidas las leyes cuando éstas cuentan con la presunción de que expresan un interés general y de que los afectados podrían asentir a ellas. La juridización trae de la mano consigo la legitimación por medio del sufragio, universal e igual, y la libertad de pertenecer a asociaciones y a partidos políticos.

4. Estado social y democrático de derecho: tratamientos administrativo-jurídicos para mantener en latencia el conflicto entre clases mediante la limitación del tiempo de trabajo, organización sindical, determinado nivel de salarios, derecho a huelga, seguridad social, etc. La paradoja de este tipo de Estado, resultado de la última hornada de juridización, se ubica en su pretensión de resolver los costos laterales de unos sujetos que sólo tienen como mercancía disponible la venta de su fuerza de trabajo, esto es, su no-libertad en una sociedad regulada por el mercado. Para permitírseles reapropiarse de su autonomía como sujetos, el Estado benefactor los admite dentro de sí en la forma de clientes encargados de probar casuísticamente el grado de necesidad que tienen de los rendimientos estatales. La terapia lenitiva, propiciada por el Estado social, del malestar liberal, donde el trabajador sólo posee su fuerza de trabajo para alienarla al capitalista, parece contradecir la promesa de fomentar la autonomía e iniciativa del cliente (heteronomización del asistido[165]). Además, esta intervención se hace a costa del mundo simbólicamente estructurado, a través de medios como el dinero y el poder, garantizados jurídicamente: el entendimiento no se acomoda a coordinar la acción, sino que la integración corre por la cuenta de medios monetarizados o burocratizados. Tal vez el Estado social, con sus emolumentos juridizadores, no es sino expresión de una crisis de integración que debería producirse, o haberse producido, de manera simbólico-comunicativa. Como diría Vives citando a Ricoeur, "*cal salvar la societat del simple legalisme.*"[166] Y, *fabula de te narratur*, Europa, Habermas ejemplifica a la familia

[165] *Ibid.*, p. 513.
[166] J. Vives, "La demòcracia, més enllà dels ídols". En: *Cuadernos CJ*, Nº 125, Barcelona, Maig 2004, p. 24.

y a la escuela como aquellos ámbitos perneados "por una juridización burocrática que empieza a salirse de madre."[167] La formalización de las relaciones en ámbitos antes marcados por una solidaridad más o menos horizontal, y donde los conflictos de acción se resolvían con base en prácticas comunicativas teniendo en mientes el entendimiento o el consenso, lleva a una "desmundanización"[168] de los mencionados ámbitos, que ahora pasan a ser, más que autorregulados, regulados externamente, con una lógica extraña a su dinámica nuclear. Lo que ocurre en tales prácticas es que los mediados dejan que su voz sea secuestrada por el medio. O sean tratados como objetos por este mismo medio. Para Habermas, lo instructivo, y ello lo toma de Simitis y Zenz, sería, por el contrario, "desjusticializar los conflictos"[169], de modo que éstos, los conflictos, puedan permanecer regulados ajustándose al tipo de acción orientada al entendimiento. La hiperregulación y la maraña jurídica sólo produce inmovilidad en los afectados, que ya no saben cómo responder con seguridad en sus diversos espacios de acción. A pesar de los mecanismos cosificadores del mundo de la vida que Habermas diagnostica en la *Teoría de la acción comunicativa*, en *La constelación posnacional* es un poco más cauto al momento de retomar su análisis del Estado benefactor. Ello en razón de que una economía globalizada adelgaza las prerrogativas del Estado regulador, puesto que aquélla termina escapando a la voluntad soberana de éste en relación a la formulación de políticas públicas con las que se autodota para regular sus posibles crisis sistémicas. Las crisis, si aparecen, ya no se tenderán dentro de los límites nacionales, sino que adquirirán dimensiones transnacionales, en un mundo de redes comunicativas sumamente adensadas y, por ello mismo, muy frágiles. El epicentro puede estar en cualquier sitio[170]. Bajo la férula competitiva de los mercados globales, a los gobiernos nacionales se les hace cada vez más difícil influir políticamente en la implantación del curso económico. Asimismo, la brutalidad de la competitividad internacional parece empujar en la dirección de un desmontaje de los beneficios

[167] J. Habermas, *Teoría de la acción...*, *op. cit.*, vol. II, p. 521.
[168] *Ibid.*, p. 522.
[169] *Ibid.*, p. 524.
[170] Cfr. J. Habermas, *La constelación...*, *op. cit.*, p. 74.

estatales, así como una informalización de aquellos ámbitos que el Estado benefactor había ya equilibrado formalmente (y que ahora, por medio de la juridización, re-informaliza parcialmente con la excusa de la competencia internacional de la cual no puede excusarse: contratos-basura para mejorar la competitividad de la mano de obra). La autolimitación del Estado, debido a su escaso margen de poder y maniobra, relanza, a juicio de Habermas, y para evitar el desmantelamiento de los rendimientos logrados y la eventual desintegración social, la necesidad de transferir "a instancias supranacionales las funciones que hasta ahora había asumido el Estado social en un marco nacional."[171] Es cauto Habermas hoy (1998) en este asunto, máxime si lo comparamos con lo afirmado en la *Teoría de la acción comunicativa* (1981). Citaremos un pasaje *in extenso*:

> Tras la flexibilización de la propia biografía laboral se esconde una desregulación del mercado de trabajo que aumenta el riesgo de quedarse sin trabajo; la individualización de la propia vida pone de manifiesto una individualidad impuesta que a la larga lleva a un conflicto de vínculos sociales; y la pluralidad de formas de vida refleja también el peligro de fragmentación de una sociedad que pierde su cohesión social. Si bien tenemos que ser muy cautelosos con respecto a un retorno acrítico a los logros del Estado social, no debemos por ello cerrar los ojos ante los costes de su transformación o disolución. Se puede ser sensible a la violencia normalizadora de las burocracias sociales, sin tener que cerrar los ojos ante el precio escandaloso que exige una despiadada monetarización del mundo de la vida.[172].

Y apenas unas páginas atrás: "Muchas infraestructuras de la vida tanto pública como privada estarían amenazadas por la decadencia, la destrucción o el abandono si estuvieran reguladas mediante criterios de mercado"[173], más que por políticas sociales sufragadas por el Estado benefactor. Cabe preguntar si el Estado social no se alimenta de su propia erosión, pero cabe preguntarse también si el desmantelamiento del antedicho Estado, su ausencia, pues, no producirá mayores erosiones que los efectos colaterales que su presencia implica. Amén de lo ya afirmado, hay tendencias neoconservadoras que claman por el repliegue del Estado, y lo hacen por dos razones fundamentales: para evitar la tendencia cada vez más creciente hacia la sobrecarga sistémica o crisis de gobernabilidad (cada

[171] *Ibid.*, p. 76.
[172] *Ibid.*, p. 116.
[173] *Ibid.*, p. 104.

vez más demandas, lo que hará imposible su ulterior satisfacción), y para evitar los comportamientos estratégicos de gorroneo de los beneficios estatales, que liquidan al agente como ser pleno de iniciativas y autónomo en lo esencial, de acuerdo a ciertos fondos antropológicos. En consecuencia, "cuanto más se aleja el estado del proceso económico, mucho mejor puede alejarse de las demandas de legitimación"[174]. Esto es, a mayor repliegue estatal, menos demandas y menos necesidad de autojustificación. No obstante, lo racional, según el estado del arte actual, es proceder a un reajuste tal que no propicie ni su disolución categórica, ni la alteración total de una práctica dialógica propia del mundo vital. Lo primero, a través de un reajuste que permita una articulación de los beneficios a escala posnacional, para evitar así los otros daños colaterales, los de un darwinismo social que arrumba a grandes mayorías al lado de la pobreza extrema; lo segundo, como ya vimos, mediante una autolimitación del Estado. Autolimitación surgida de los conflictos con el mundo de la vida, eludiendo de esta suerte la cosificación jurídica y la monetarización de un ámbito que se media a sí mismo en una interacción cuyo *telos* es el entendimiento.

2.4 Nuevos valores, nuevos sujetos

El papel de una nueva Teoría Crítica sería el de comportarse críticamente frente a las sociedades que se entregan a un descontrolado aumento de la complejidad, para enfrentar con éxito los retos que el paradigma de la productividad descomedida les impone, sin por ello advertir el desgaste que auspician de los patrimonios culturales que se nos entregan por la vía de la transmisión de tradiciones, y sin por ello notar que los requerimientos sistémicos fundados en la eficiencia no sólo atacan y colonizan los mundos de la vida estructurados comunicativamente, sino que se adueñan de, y avanzan en su disolución, patrimonios vitales que no son regenerables. Es éste el interés emancipatorio que atraviesa transversalmente la Teoría Crítica habermasiana, cuyos contenidos no pueden sino ser rescatados de dentro del potencial emancipatorio de unos símbolos vivos, todavía no cosificados por las invasiones sistémicas. Tal vez este ponerse

[174] J. Habermas, "El criticismo neoconservador de la cultura en los Estados Unidos y en Alemania Occidental: un movimiento intelectual entre dos culturas políticas". En: A. Guiddens *et al.*, *Habermas y la modernidad*, 3ª. ed., Madrid, Cátedra, 1994, p. 131.

de lado del *Lebenswelt*, y de asumir los potenciales emancipatorios a favor de éste, y en contra de una burocratización cada vez más depurada que avanza en contra de la espontaneidad de los rostros mediados por el lenguaje y por el contexto (superable) en que operan, tal vez esto, repetimos, es lo que lleva a Apel a realizar aquella afirmación de que Habermas glorifica el mundo de la vida: "al recurrir al mundo de la vida como base de fundamentación para la teoría crítica, Habermas ha introducido un idealismo insostenible, algo que podría llamarse una glorificación (*Verklärung*) del mundo de la vida."[175], glorificación con la cual Apel, por supuesto, no está de acuerdo, ya que para él, en este mundo, espacio de compromisos fácticos, no puede darse ninguna fundamentación para ideales universales o normas y principios regulativos. Volviendo a Habermas, de lo que se trata es de evitar el empobrecimiento cultural que arroparía a la humanidad en el caso de que los procesos modernizadores se transformen en la única lengua civilizatoria. Los procesos de modernización aparecen también como la historia de un padecimiento, el padecimiento de los que tuvieron que sufrir quienes fueron objeto de la implantación de una nueva forma de producción y del sistema de Estados modernos, "implantación pagada al precio del hundimiento de tradiciones y formas de vida."[176] Son estos hundimientos los que provocan, a su vez, la ruptura de las identidades personales y colectivas que ya no hallan su propio contexto de reconocimiento. Hundimientos devaluadores que en algunos casos ni siquiera auspician la rearticulación de la identidad a través de valores reformulados, sino una disipación casi total de la cultura que fungía de contexto vital al grupo en cuestión. Como patología social debe entenderse esa pretensión de que, en base al dominio de una sola gramática, las demás o desaparezcan o permanezcan difusas, menoscabando así la reproducción simbólica del mundo de la vida. Pero además, cuando los rendimientos sistémicos caen por debajo de las expectativas creadas y ya no puede legitimarse el sistema administrativo-económico a sí mismo en el discurso de la eficiencia administrativa, los conflictos están a la puerta, empollándose en el límite elástico entre sistema y mundo de la vida reacciones de resistencia. Es a lo largo de la "sutura entre sistema y mundo de la vida donde se han desarrollado estos nuevos

---

[175] K-O Apel, "Narración autobiográfica del proceso filosófico recorrido con Habermas". En: E. Dussel (Comp.), *Debate en torno a la ética del discurso de Apel: Diálogo filosófico Norte-Sur desde América Latina*, México, Siglo XXI, 1994, p. 206.

[176] J. Habermas, *Teoría de la acción...*, *op. cit.*, vol. II, p. 532.

potenciales de emancipación, resistencia y rechazo."[177] Los conflictos ya no se pueden apaciguar mediante el recurso autolegitimatorio de la eficiencia administrativa cuando ésta ha caído por debajo de un cierto nivel de expectativas, ni tampoco, como resultado de lo anterior, por intermediación de los recursos admitidos para zanjar los conflictos o para compensar injusticias: dinero y poder. Pero también hay una revolución silenciosa que se gesta alrededor de normas y valores de nuevo cuño. La teoría marxista del reflejo queda fuera de los confines de esta Teoría Crítica. *Hoc est*, el mundo de la vida no es sólo el espejo donde se reflejan los procesos de cosificación de la base económica que tiene por fin cosificar a la conciencia y fetichizar la mercancía, que aparece ante ella con una irreconocible fisonomía: la de un sujeto autonomizado por encima de la cabeza de sus propios productores. La revolución silenciosa trasciende el apaciguamiento de que ha sido objeto el conflicto de clases en la sociedad capitalista a través de medios compensatorios de carácter sistémico. Los potenciales de protesta surgen en la línea de conflicto que separa uno y otro ámbito, y que sin embargo amenaza con extenderse al ámbito simbólico. Agavillados en tono a nuevos valores y vindicaciones postmateriales, estos sujetos, o movimientos de protesta, asegura Habermas, "no se desencadenan en los ámbitos de la reproducción material, ya no quedan canalizados a través de partidos y asociaciones y tampoco pueden apaciguarse en forma de recompensas conforme al sistema."[178] Surgen, pues, en los ámbitos de la cultura, la integración social y la socialización, son como "redes sumergidas" (Melucci) que aparecen como "protestas subinstitucionales y extraparlamentarias"[179], pues la representación institucional de los partidos hace cualquier cosa en los parlamentos excepto deliberar, pues la decisión ya ha sido tomada de antemano en los acuerdos de gabinete excluidos de la vista del público. Se refieren estos movimientos no a compensaciones que pueda repartir eventualmente el Estado Social, sino a demandas que tienen que ver con la defensa y restauración de las formas de vida amenazadas o de la implantación de nuevas formas de vida, de una gramática que actúe como espacio de manutención de las identidades individuales y colectivas.

---

[177] T. McCarthy, *op. cit.*, p. 477. Cfr. *Teoría de la acción..., op. cit.*, vol. II, p. 560.
[178] J. Habermas, *Teoría de la acción..., op. cit.*, vol. II, p. 555.
[179] *Ibid.*, p. 556.

Las motivaciones que en un cierto momento histórico respaldan la despolitización de lo público van de la mano del privatismo cívico (población que espera rendimientos estatales, sin interés por participar en la orientación de la vida pública) y de un privatismo familiar-profesional (orientación de las familias hacia el consumo, el tiempo libre y la carrera). Las nuevas motivaciones hacen despuntar un momento repolitizador, y aquello que el profesor Gabás, en 1980, no podía ver en el horizonte de comprensión habermasiano, aparece ahora con cierta nitidez. Gabás no advierte un síndrome motivacional que dé al traste con la legitimidad tácita hasta entonces proporcionada al Estado por las mayorías silenciosas, puesto que Habermas "no nos ha dicho aún si la sociedad muestra indicios de insatisfacción de una vida centrada en la prosperidad material, ni cuál es el síndrome motivacional que parece insinuarse."[180] Pero el nuevo síndrome motivacional se desplaza de la esfera materialista para condensarse, si cabe así decirlo, "espiritualmente": "Las necesidades materialistas para la seguridad y la subsistencia están disminuyendo (acaso por estar total o parcialmente cubiertas) tras las necesidades posmaterialistas."[181] En esta escala postmaterial de los valores, desentendidos del valor de cambio, se encuentra el interés por la protección y la extensión de los derechos civiles y la autodeterminación democrática. Más allá de una sociedad economicista, hedonista, centrada en el consumo y en la velocidad que hace obsoletos (alta tasa de obsolescencia) los productos sociales, exigiendo patrones de consumo cada vez más acelerados, aparecen ahora en la escena ideales de autodeterminación y autorrealización. Fenómenos que han sido descritos como "nuevos movimientos sociales" saltan a la palestra pública sin demasiados ánimos por hacerse del poder político. Grupos entre sí heterogéneos, los une en alguna medida su constante crítica al crecimiento. Habermas pone como ejemplos de este "nuevo sujeto" emancipatorio los movimientos antinucleares, el movimiento ecologista, el pacifismo, las iniciativas ciudadanas, las reivindicaciones de género, los movimientos autonómicos, que luchan por la autonomía regional, lingüística y cultural[182]. El mundo de la vida, en sus múltiples movimientos, llega a la conciencia de sí y a la conciencia de que el sistema no puede seguir actuando conforme a una lógica autonomizada e impedida de obstáculos.

---

[180] R. Gabás, *op. cit.*, p. 90.
[181] J. Habermas, "El criticismo…", *op. cit.*, p. 136.
[182] J. Habermas, *Teoría de la acción…, op. cit.*, vol. II, p. 557.

Los sistemas expertos, pese a su experticia, han producido un terror global que se visualiza en los problemas técnicos de las centrales nucleares, en la deposición de los residuos atómicos, en la manipulación genética exenta de un control práctico por parte de los implicados, la especie humana en su totalidad, la destrucción de entornos urbanos y contaminación de paisajes, extinción de especies biológicas y de bosques por efecto de una superproducción salida de madre y una sociedad panóptica que se encarga de controlar a sus miembros (valga como emblema una frase vista en una franela juvenil en alguna terminal aeroportuaria: "no te cuidan, te vigilan". Tal vez por ello, y adosados al lema aquel según el cual "el infierno es ese lugar donde solamente hay leyes", algunos europeos sienten la máxima manifestación de su libertad en las latitudes tórridas de América Latina, donde la ausencia de normas juridizadas tal vez peque, pero por exceso, o tal vez porque, aun si existen, hay poca propensión a su aplicación efectiva). Los miedos generados en esta ofensiva autojustificada por el crecimiento o por un modelo desarrollista extremo no tienen un responsable específico. Y esos mismos miedos pueden conducir a la revaluación de subculturas que propician el desarrollo de identidades personales y colectivas, en ámbitos de acción reducidos, donde lo pequeño se proclama como bello y bueno, esto es como sentido recuperado. El mundo, pues, como reacción a la complejidad, se desdiferencia, y en el sustrato de una conciencia fragmentaria esas intenciones defensivas pueden saltar demasiado hacia atrás, en la forma de una defensa neoconservadora de la posmodernidad "que despoja de su contenido racional y de sus perspectivas de futuro a una modernidad en discordia consigo misma."[183] O en otras palabras, una desdiferenciación que pretenda reconducirnos a los parajes perdidos de una presunta edad dorada, una conciliación falsa, cuyo horizonte de atribución sólo está en un pasado imaginario, resultado de una fragmentación extrema que no es capaz de rearticular mínimamente las yuxtaposiciones de las que orgullosamente hace gala. Es decir, si hay una moral, ésta queda reducida a una nueva eticidad, renunciando al posible núcleo de una moral universalista. Si el Kant de las diversas razones (verdad, justicia y gusto), unificadas en su forma, es sólo una secuela ya inútil de la Modernidad, entonces la razón escindida en sus momentos ya no puede establecer una mediación entre las culturas de expertos y la práctica cotidiana, entre las pretensiones sistémicas y las

[183] *Ibid.*, p. 562.

diversas gramáticas del mundo de la vida. Pero lo que advierte Habermas es que ya la unidad de la razón no puede recuperarse en la forma de imágenes de mundo, en la de una nueva clase de fundamentalismo ni tampoco debe recalar en una fundamentación última cual una *proté philosophia.*[184] Divisamos que el envión modernizador puede producir esta desgarradurra entre sistema y mundo de la vida en el interior de las sociedades occidentales, la cual, además, puede propender a pasar por detrás de sí misma, respirando sólo los aires de una eticidad recuperada al interior de unas murallas medievales que sí sabe conservar las costumbres sentimentales de antaño. A este respecto, Camps esgrime el argumento de que cierto fundamentalismo niega radicalmente la diversidad y la autonomía de la persona, sin la cual no hay posibilidad de que el individuo sea imputable de sus propios actos (responsabilidad)[185].

2.5 La pragmática formal y el camino a la transparencia

Pero esa pretensión antañona viene conjurada por un hogaño conjunto de pretensiones de validez, sometidas al procedimiento de la universalización en una pragmática formal, que sólo esta Modernidad en su gradual secularización ha hecho posible. Parecería un exceso especulativo la postulación por parte de Habermas de una teoría de la racionalidad que, *salvatis salvandis*, se asuma a sí misma como la conciencia de ese desgarramiento. Recordemos que en la mediación dialéctica, siempre abierta, entre catástrofe y conciliación, entre alienación y recuperación para sí del sujeto, la filosofía hegeliana cumple el papel de figura iluminadora de un tránsito que sólo se resuelve parcialmente en el conflicto y la reconciliación. ¿Es la Teoría Crítica el texto que transparentiza el desgarramiento de una totalidad y la figura que contiene en ciernes la unificación de las partes escindidas? No, dice Habermas, esta filosofía va inexorablemente acompañada de una conciencia falibilista-meliorista[186] de que la racionalidad sólo puede hoy esperarse de la "afortunada coherencia de fragmentos teóricos diversos."[187] Sí existe en ella, como telón de fondo, un énfasis emancipatorio que se relaciona con la liberación de las gramáticas y de los lenguajes reprimidos que

[184] Cfr. *ibid.*, p. 566.
[185] Cfr. V. Camps, *op. cit.*, p. 115.
[186] J. Habermas, *Teoría de la acción...*, *op. cit.*, vol. II, p. 567. Véase también T. McCarthy, *op. cit.*, p. 341.
[187] J. Habermas, *ibid.*

pertenecen en esencia a un mundo de la vida actualmente vapuleado por el sistema. Pero también el acervo de las tradiciones puede guardar en sí un nido de turbaciones; es por eso que, frente a su herencia, "debemos generar una distancia reflexiva respecto a nuestra propia tradición, una sensibilidad frente a la terrorífica ambivalencia de las tradiciones que han configurado nuestra propia identidad."[188]

El recuerdo expiatorio en relación a las víctimas y, también en relación a ellas, la benjaminiana fuerza reparadora de la memoria, que disgustaba a Adorno, aguijonea la sensibilidad de las generaciones vivas para que esa anámnesis se les constituya en el "filtro de la conciencia de pecado"[189]. Pero tampoco puede esa misma racionalidad pretender una vocación totalizante, porque el saber de fondo del mundo de la vida que llega a tematizar no es un saber del que puede disponer a voluntad: sólo cuando algo de ese horizonte aproblemático deja de serlo, nace el impulso de la reflexión, y es traído "a la conciencia como de algo de lo que necesitamos cerciorarnos."[190] Ese saber que nos constituye en una familiaridad incuestionada sólo se podría convertir en saber explícito palmo a palmo. La defensa de este mundo significa deslindar un ámbito separado de un sistema "*que desemboca en el sotmetiment de l'home a l'esclavitut de la seva pròpia organització.*"[191] Es la esperanza de que a través de la acción comunicativa se reconozcan "*les exigències de llibertat i de justícia amb què ha de regular-se la conducta humana. Sembla tenir l'esperança que aquesta "acció comunicativa" podrà exercir les funcions que, en altre temps, exercís la religió.*"[192] Y es también la esperanza, por citar a Horkheimer, de que la injusticia no tenga la última palabra. Pero ese nicho de tradiciones y culturas debe estar también abierto, como obra de la misma secularización, al examen crítico de sí mismo.

Abierto a la autocrítica y como resultado de su propia relativización, las cuestiones no fundamentadas discursivamente, y que en determinado momento nos salen al paso de manera problemática, son tratadas de manera hipotética por los miembros de ese contexto. No se trata, por consiguiente, de una regresión escapista a etapas superadas

---

[188] J. Habermas, *Identidades nacionales y...*, *op. cit.*, p. 121.
[189] *Ibid.*
[190] J. Habermas, *Teoría de la acción...*, *op. cit.*, vol. II, p. 568.
[191] J. Vives, *op. cit.*, p. 8.
[192] *Ibid.*, p. 14.

de la corriente civilizatoria, ni de una plegadura piadosa de una conciencia que no se siente sujeto de su mundo, pues la teoría permanece atada a su propio contexto, pero puede asumirlo en términos reflexivos cuando una validez, o conjunto de valideces, deja de lado su plenitud incuestionada: *a fronte*, entonces, lo problematizado del trasfondo, un fragmento del mundo de la vida que ha menester de fundamentación o de revisión discursiva; *a tergo,* luego, el trasfondo de certezas intuitivas que de alguna manera se mantienen inconmovibles mientras no aparezcan nuevos focos problemáticos. En este estadio evolutivo no sólo adquirimos conciencia de los procesos de aprendizaje que nos han distanciado de las "figuras opacas del pensamiento mítico"[193], o de las culturas que actúan con base en un acervo premoderno, sino que "nos percatamos también de lo que hemos desaprendido en el curso de nuestros procesos de aprendizaje."[194] Por de pronto, vale la pena a esta altura traer a colación aquella suerte de "antropología confesional" que describe Horton al hacer alusión a las pérdidas que ha comportado nuestra propia vía hacia la modernidad. Horton, al explicar por qué sigue habitando dentro de unas culturas africanas profundamente tradicionales, y no en la cultura occidental/científica en la que se educó, responde: "(por) el descubrimiento que he hecho aquí de cosas que se han perdido allá en casa."[195] ¿Qué cosas son ésas que, a juicio de Horton, Occidente ha extraviado de sí en su larga marcha modernizadora? "La cualidad intensamente poética de la vida y del pensamiento diarios, un vívido goce del momento fugaz, cosas ambas expulsadas de la refinada vida occidental por la búsqueda de la pureza de motivo y por la fe en el progreso."[196]

A partir de todos estos supuestos que brotan de la secularización y modernización de Occidente, Habermas propone una teoría moral, formalista, de corte kantiano, pero ligada también a una historicidad, esto es, de huellas hegelianas, que no permanezca necesariamente externa a la vida ética.[197] Para estos fines propone lo que sigue:

---

[193] J. Habermas, *Teoría de la acción..., op. cit.*, vol. II, p. 567.
[194] *Ibid.*, pp. 567-568.
[195] *Ibid.*, vol. I, p. 98.
[196] *Ibid.*
[197] Cfr. J. Habermas, *Escritos sobre..., op. cit.*, p. 70.

o Un principio de universalización que permita llegar a un acuerdo racionalmente motivado cuando se discuta acerca de asuntos práctico-morales: "Toda norma válida ha de satisfacer la condición de que las consecuencias y efectos laterales que del seguimiento general de la norma previsiblemente se sigan para la satisfacción de los intereses de cada uno, puedan ser aceptados sin coacción por todos los afectados."[198] En los términos pragmáticos formales: "Toda norma válida habría de poder encontrar el asentimiento de todos los afectados si éstos participasen en un discurso práctico."[199] Es decir, el imperativo categórico kantiano se intersubjetiviza y la máxima de la actuación moral no reside únicamente en el sujeto que pacta a solas con su conciencia. En otros términos, el consenso radicaría en la peculiar coacción sin coacciones que provoca el mejor argumento[200] dentro de una discusión normativa (se escuchan en este punto las resonancias republicanas y deliberativas). Ética cognitiva que toma, por su parte, algunos desarrollos teóricos de Mead: el otro generalizado y la asunción ideal de rol (*ideal role taking*): el niño, en el curso de su evolución, podrá ir adoptando cada vez más la actitud del otro, que va conformando eso que Habermas llama una "voluntad suprapersonal"[201]. El *ego*, desde esta perspectiva teórica, puede adoptar papeles comunicativos distintos, el de *alter ego,* del otro que participa en la interacción, y el de *neuter*, que asiste a la interacción como espectador. Ello le lleva a ser otro frente a sí mismo. Por aquí nos sale al paso aquella aseveración de que incluso en la vida solitaria del alma, pese a quien le pese, siempre está presente el otro[202]. Algo análogo refiere Arendt acerca de la mundanidad del hombre, del ser uno mismo a través de los otros: incluso en soledad se está con el otro al anticipar su respuesta: "yo, cuando estoy conmigo mismo (=pensar) soy dos y no uno. La pluralidad penetra en la soledad."[203] La perspectiva común exige una cada vez mayor descentración de la propia perspectiva, que apela así, en este movimiento, "a una comunidad cada vez más

---

[198] *Ibid.*, p. 68.
[199] *Ibid.*
[200] Cfr. J. Habermas, *Teoría de la acción..., op. cit.*, vol. I, p. 45; *Problemas de legitimación..., op. cit.*, pp. 111 y 113.
[201] J. Habermas, *Teoría de la acción..., op. cit.*, vol. II, p. 55.
[202] Cfr. R. Gabás, *op. cit.*, p. 222.
[203] H. Arendt, *¿Qué es la política?*, Barcelona, Paidós/ICE-UAB, 1997, p. 145.

extensa."[204] El punto, según Habermas, se localiza en la necesidad de señalar la evolución cognitiva como un progresivo descentramiento de una comprensión del mundo originariamente egocéntrica[205]. Con ese descentramiento se deslindan tres mundos: mundo social, mundo objetivo y mundo subjetivo; deslinde entre el universo de los objetos y el universo interno de los sujetos, y, correspondientemente, el externo se divide en un mundo de objetos perceptibles y manipulables, por un lado, y un mundo de relaciones interpersonales regulados por normas, por el otro. Descentramiento que trae consigo el ejercicio de la distancia, crítica o reflexiva, en relación a nuestras propias pretensiones de validez, que han de ser asumidas, desde esta perspectiva, en actitud hipotética (los resultados de la reflexión no dejarán de ser considerados, falibles, provisorios y revisables al mismo tiempo).

- La teoría moral, pese a su abstracción y a sus procedimientos formales, sin prescribir principios sustantivos acerca de qué debe ser una vida buena, está siempre ligada a contextos concretos de acción, *id est*, a una cierta *Sittlichkeit*.

- Las normas problemáticas se asumen en actitud hipotética, pues en este nivel de conciencia (posconvencional: Kohlberg) los juicios morales que de ella emanan se desligan de convenciones locales y de la coloración histórica de una forma de vida particular.

- El principio de universalización establece un corte entre lo bueno y lo justo, entre lo evaluativo y lo estrictamente normativo. Los valores culturales están tan entretejidos con una forma de vida particular que de por sí no pueden pretender una validez universal, "a lo sumo pueden quedar encarnados en normas, que tienen por objeto hacer valer un interés general."[206]

---

[204] Véase la "Introducción" de F. Vallespín a: J. Habermas/J. Rawls, *Debate sobre el liberalismo político*, Barcelona, Paidós/ICE-UAB, 1998, p. 30.
[205] Cfr. J. Habermas, *Teoría de la acción...*, *op. cit.*, vol. I, p. 103.
[206] J. Habermas, *Escritos sobre...*, *op. cit.*, p. 73.

- El mundo de la vida, que aparece como la esfera de la eticidad, queda ahora bajo la mirada disolvente del quienes participan en los discursos prácticos de creación o de fundamentación de normas. Ello separa en dicho ámbito el momento propiamente fáctico de las normas y el momento de su validez. La facticidad queda adscrita a lo asumido de manera habitual, consustanciado con el *ethos* prerreflexivo del contexto, mientras que la validez sólo puede justificarse a partir de principios universalistas. La "fusión que el mundo de la vida efectúa de validez normativa y validez social se disuelve."[207]

- La moral universalista así esbozada contiene un núcleo que puede adoptar formas históricamente diversas bajo la envoltura de formas de vida ética. Con ello se puede poseer un criterio racional para el enjuiciamiento de formas de vida éticas, que trasciende el círculo mágico de una eticidad concreta.

- La ética discursiva pide se tomen en cuenta los efectos laterales que en contextos concretos pueden seguirse de la observancia de la norma que se está discutiendo.

- La fuerza trascendedora de la ética discursiva difiere radicalmente de una hermenéutica fielmente ceñida a un contexto intrascendible, de modo que los juicios morales de este punto de vista permanecerían "incursos en la opaca provincialidad del horizonte histórico de que se trate."[208]

- Las ideas morales universalistas ya se encuentran encarnadas en las propias instituciones sociales, esto es, se han convertido en *raison d'être* de lo existente o se hallan ya encarnadas en foros deliberativos que trascienden los límites nacionales.[209]

- La fluidificación de las imágenes de mundo ha derivado en una progresiva universalización de las normas morales y jurídicas, pero también, asimismo, en una progresiva individuación de los sujetos socializados.

---

[207] *Ibid.*, p. 79.
[208] *Ibid.*, p. 86.
[209] Cfr. *ibid.*, p. 88.

- La racionalización del mundo de la vida le ha llevado a una diferenciación en tres componentes: cultura, sociedad y personalidad. En cuanto a cultura, tenemos una revisión permanente de las tradiciones; en lo referente a sociedad, procedimientos formales de creación de normas; en lo tocante a personalidad, una identidad de yo sumamente abstracta; en el presente, una identidad que puede incorporar en sí distintas axiologías, pues ya no se demora en los valores de un texto único, a veces sostenido mediante la represión.[210]

- En este nivel de racionalidad, el sujeto se sostiene sin muletillas ideológicas o cosmovisionales, por lo tanto, el precio de la libertad crítico-argumentativa a veces puede parecer insostenible o incompatible con lo que éticamente aseguraba de las contingencias y daba al sujeto una sensación de menor vulnerabilidad ante el entorno. Acaso por esto, una racionalización del mundo de la vida "no necesariamente (...) hace más felices a los afectados."[211] El entendimiento reflexivo, lingüístico, tiene por fuerza que actualizarse cada vez que ocurren estas devaluaciones de las semánticas integradoras que constituyen las visiones religiosas o metafísicas de mundo, esto es, el contexto vital que subyace como sustrato incuestionado, aproblemático y exonerado de las cargas de justificación discursiva "pierde su carácter natural e irreflexivo."[212] Confiados en los símbolos habitualmente integradores, los hombres se veían dispensados de justificar a cada momento las pautas de los posibles cursos de acción, que, de una manera u otra, venían preinterpretados por los recursos provenientes de las tradiciones y de las creencias que ellas comportan. En la disipación de tales fundamentos encuentra espacio la necesidad de entenderse por vía de generación de reinterpretaciones de lo dado, pero también aparecen los riesgos de un disenso generalizado que desgaste los logros integradores de las pasadas cosmovisiones. La necesidad de entenderse y de llegar a arreglos consensuales aumenta en la misma medida en que la disolución cosmovisional cunde sobre el espectro sociolingüístico. Riesgo de disenso y necesidad de entendimiento es la pareja

[210] Cfr. *ibid.*, p. 90.
[211] *Ibid.*, p. 95.
[212] J. Habermas, *Teoría de la acción...*, *op. cit.*, vol. II, p. 375.

unitaria que emana de una liquidación de los consensos implícitos aportados por la tradición: "la necesidad de entenderse y el riesgo de disentimiento aumentan por unidad de acción a medida que los agentes comunicativos ya no pueden recurrir al anticipo de consenso que ese mundo de la vida entraña."[213]

El diagnóstico corre por cuenta de un enfoque que determina el aquí y ahora de una modernización que nos ha traído hasta este elevado nivel de complejidad social. Por lo tanto, desligados de la opacidad argumentativa de objetividades no fluidificadas por la subjetividad, por una subjetividad siempre inmersa en un plano intersubjetivo en la que se constituye, los sujetos capaces de lenguaje y de acción no tienen más remedio que reestructurar los acuerdos de la convivencia. A medida que avanzan los procesos de racionalización de la sociedad, en su forma sistémica o en la propia diferenciación interna del mundo de la vida, en esa medida también corren parejos los procesos de formación de la voluntad común conforme a un entendimiento racionalmente motivado. Para decirlo con las mismas palabras de Habermas, conforme "a las condiciones de la formación de un consenso que en última instancia se base en la autoridad del mejor argumento."[214] La autoridad de los relatos es traspasada a la autoridad de un consenso fundado en el mejor argumento, que habría de brotar dentro de unas condiciones discursivas que lo propiciarían. Los procesos contrailustradores son todavía posibles, es decir, aquel diagnóstico que señala que las patologías sociales de las sociedades postradicionales, vacío y pérdida de sentido, es responsabilidad del proceso modernizador echado a andar y que lo que habría que hacer para compensar tales pérdidas es virar hacia la restauración del espíritu perdido (*Volksgeist, Volksnation*), en busca de una absoluta homogeneidad como nación[215] que, en realidad -decimos nosotros- nunca ha existido, o ha existido bajo la forma de una ficción ideológica dominante. A partir de aquí, se desprende que la red de cooperaciones mediadas comunicativamente descree de un consenso mal obtenido, de "un pseudo-consenso en el sentido de convicciones persuadidas a la fuerza."[216] Los procesos sociales autorreflexivos son colocados bajo el foco de procesos cooperativos de

---

[213] *Ibid.*
[214] *Ibid.*, p. 206.
[215] Cfr. J. Habermas, *La constelación..., op. cit.*, p. 29.
[216] J. Habermas, *Teoría de la acción..., op. cit.*, vol. II, p. 213.

interpretación exentos de la externalidad de la fuerza o de la coacción no argumentativa para alcanzar los consensos de que en cada caso se trate.[217]

2.6 Situación ideal de diálogo

Habermas coloca esta intervención lingüística sobre lo real a partir no tanto ya de las dimensiones sintácticas y semánticas del lenguaje, antes bien, a la luz de su dimensión pragmática. Con ésta se pretende reconstruir sistemáticamente los presupuestos que ya de antemano se dan como intervinientes en todo acto de habla. El fin es la reconstrucción del conocimiento y estructuras implícitas que subyacen a todo acto de habla llevado a cabo por un participante comunicativamente competente. Pero lo que está implícito en esos actos comunicativos entendidos pragmáticamente, objeto de la reconstrucción habermasiana, no está referido solamente a las competencias de grupos particulares, sino, antes bien, "de competencias universales de la especie."[218] La experiencia de la hermenéutica profunda (psicoanálisis), y aquí Habermas se explaya en contra de la hermenéutica ofrecida por Gadamer[219], nos enseña que en la dogmática del plexo de la tradición no sólo se impone la objetividad del lenguaje en general, sino también la represividad de las relaciones de poder que deforman al entendimiento como tal y distorsionan sistemáticamente la comunicación lingüística cotidiana. Todo consenso en que concluye la comprensión puede ser reo de la sospecha de haber sido impuesto pseudocomunicativamente: los antiguos llamaban a esto "obcecación" cuando en la apariencia de un acuerdo fáctico se perpetuaban intactos el malentendido y el auto-malentendido. Confundir el acuerdo de hecho con el verdadero conduce a la ontologización del lenguaje y a la hipostatización del plexo de la tradición. Una hermenéutica críticamente ilustrada, la habermasiana, por supuesto, ha de distinguir entre penetración crítica y obcecación, tiene que ligar la comprensión al principio del habla racional, según el cual la verdad sólo puede venir garantizada por aquel consenso que se hubiera obtenido y pudiera afirmarse bajo las condiciones ideales de una comunicación ilimitada y exenta de dominio (o bajo una ilimitada comunidad de interpretación –Apel *dixit*-). La verdad consiste en la peculiar coacción que nos fuerza a un reconocimiento

[217] Cfr. *ibid.*, p. 211.
[218] T. McCarthy, *op. cit.*, p. 321.
[219] Cfr. J. Habermas, *La lógica de...*, *op. cit.*, pp. 299-306.

universal y sin coacciones; y este reconocimiento va ligado a una situación ideal de habla: a una forma de vida en la cual sea posible un entendimiento universal y sin coacciones. La unidad del todo social va siendo construida *in fieri*, más que hallada coagulada en el acervo de las tradiciones pasadas. Además, hemos de criticar como falsa conciencia todo acuerdo fáctico que sólo sea un falso acuerdo. La anticipación de la verdad posible, y de la vida que demos en llamar correcta, es constitutiva de todo entendimiento lingüístico no-monológico. Hay algo que Gadamer tiende a olvidar, y es aquello de que el diálogo que somos es también un plexo de poder, está inserto en la violencia de éste, y que "por eso mismo no es diálogo alguno."[220] La hermenéutica que defiende Habermas, para librarse de la sospecha de connivencia con los prejuicios acríticamente aceptados y conferidos por la tradición no puede, por tanto, quedar "ligada al espacio de convicciones vigentes, que la tradición circunscribe."[221]

La teoría de la verdad de Habermas, nos dice McCarthy[222], es una versión revisada de la teoría consensual de Peirce: la opinión que está llamada a que se pongan de acuerdo en ella todos los que investigan es lo que entendemos por verdad. Para Habermas la condición de verdad viene dada por el asentimiento potencial que cualquier otro podría ofrecer ante mi propio enunciado. La noción de mentalidad ampliada de la filosofía kantiana entra en la palestra en la forma de la intersubjetividad. Realizo un enunciado con la pretensión de que cualquier otro acepte la racionalidad implícita en él, es decir, argumento como si cualquier otro de la comunidad lingüística y potencial participante en los actos comunicativos pudiera asentir a la pretensión de verdad inscrita en el enunciado que yo he emitido. O lo que es decir, pretendo una validez incondicional de mi enunciado: "pretendo defender mi afirmación ante cualquier interlocutor de cualquier tiempo."[223] El Habermas posterior es mucho más cuidadoso con el concepto de verdad, que, acaso, encuentra demasiado ceñido a la verdad proposicional que da cuenta de hechos en el mundo, acaso demasiado absuelto de la condición falibilista-meliorista que reclama para las revisiones discursivas de las normas que se han puesto en entredicho,

---

[220] *Ibid.*, p. 301.
[221] *Ibid.*, p. 305.
[222] Cfr. T. McCarthy, *op. cit.*, p. 346.
[223] R. Gabás, *op. cit.*, p. 263.

acaso porque la noción dura de verdad se asimile a ciertas posiciones dogmáticas que apuntan allende cualquier evidencia disponible para nosotros. Como él mismo asevera,

> Hasta hace poco, he estado tratando de explicar la verdad en términos de justificabilidad ideal. En el proceso he aprendido que dicha asimilación no puede funcionar. He revisado mi anterior concepto discursivo de verdad, que no es sólo erróneo, sino cuando menos incompleto. La redención discursiva de una pretensión de verdad lleva a la aceptabilidad racional, no a la verdad. Aunque nuestra mente falible no puede lograr nada mejor, no deberíamos confundir la una con la otra.[224]

Si consenso y verdad aparecen como equivalentes[225], ¿cómo se distingue un acuerdo genuinamente racional de uno meramente fáctico, sólo aparentemente racional? Si no hay modo de distinguir entre uno y otro, no hay manera tampoco de, dentro del lenguaje emancipatorio intercalado en la Teoría Crítica, de distinguir un *Verständigung* de veras racionalmente motivado de un pseudo-acuerdo, esto es, de un acuerdo subordinado a los plexos de poder. Tiene que postularse un punto de vista metodológico desde el cual evaluar la racionalidad de los acuerdos, distinguiendo así entre una verdad alcanzada genuinamente en el consenso, y una que no lo es. La formalidad discursiva, de orden pragmático, da la clave del asunto que nos ocupa. La estructura pragmática de la comunicación debe por sí establecer una "exigencia general de simetría"[226], una efectiva igualdad entre los participantes al asumir los roles dialógicos. La *stella rectrix* del consenso es que éste se halla racionalmente motivado o fundado si sólo se debe a la fuerza de los argumentos esgrimidos, y no a coacciones externas ejercidas sobre el propio discurso, ni a las internas incrustadas en él, en la forma de prejuicios, por ejemplo. El discurso se torna así, durante el proceso de la búsqueda cooperativa de la verdad y del consenso, en un toma y daca de rechazo y fundamentación de normas, pero también en un momento de autoaclaración de los participantes en relación a sus propios supuestos discursivos. La base sobre la que se apoya una comunicación no-distorsionada pasa de toda necesidad no por la mente potentísima de un filósofo que edifica dentro de sí el conjunto de condiciones indispensables para cumplir con éxito emisiones lingüísticas no cautivas de poderes externos (que darían al traste con la libertad de los actos

---

[224] J. Habermas, "La ética del discurso y la cuestión de la verdad", [Artículo en línea]. Accesible en www.philosophia.cl. Consultado el 12 de noviembre de 2006.
[225] Cfr. R. Gabás, *op. cit.*, p. 257.
[226] T. McCarthy, *op. cit.*, p. 355.

comunicativos). Habermas, al proseguir las líneas del materialismo histórico, tiene que pensar en los términos de una razón que se media con su mundo, de unos argumentos situados contextualmente, de una conciencia primada por el ser social. Y también se ve obligado a pensar, todavía al interior de este tipo de materialismo, que toda estructura propuesta tiene que pensarse como devenida, y jamás concebida como origen puro, del que dimana, como figura constituyente fuera del tiempo, esto es, ubicada de una vez y para siempre en un contexto de cero absoluto, todo lo otro de sí en una posición absoluta. El *hic y nunc* de este género de pensamiento elude la posibilidad de construir realidades en las cuales el mismo pensamiento no pudiese atraparse a sí mismo. Por ello, una de las misiones de esta filosofía es la proclamación "de la autorreflexión radical contra toda forma de objetivismo"[227], y la protesta contra la inmunización ideológica encargada de separar cualquier modo de reflexión de los contextos vitales y prácticos a los que debe su nacimiento. Entonces, al interior de este espíritu que recorre la obra, y según la evidente *intentio auctoris*, cualesquiera fuesen las presuposiciones idealizadoras de tal Teoría Crítica, las mismas deberían responder, de un modo u otro, al devenir histórico mismo que se ha cumplido. Esta pesquisa de las huellas de la razón en la historia no se refugian en una suerte de "retorno a la semilla" metafísica que preside el despliegue de unas estructuras predispuestas más allá de la reflexión intersubjetiva de los sujetos, estas huellas son el resultado de la actividad práctica de los hombres, hecha sin aseguramiento previo y sin un *telos* que desde siempre hubiese dictado las pautas de su desenvolvimiento. Sólo en este ámbito discursivo reposa lo que el mismo Habermas llama "pensamiento postmetafísico". Y sólo en él se pueden hallar las huellas de una razón, disminuida, en la historia.

Este pensamiento postmetafísico caracteriza la ruptura con la tradición antecedente, según la cual una originariedad funda la totalidad de las cosas en un orden previamente establecido. Para San Agustín, por ejemplo, *pax est tranquillitas ordinis*. La sociedad se vislumbra como aquel espacio de todos, llamados a vivir dentro de una cierta concordia. El apaciguamiento de los conflictos va por la cuenta de un orden preestablecido que es menester descifrar para cumplir con la promesa pacificadora que

[227] J. Habermas, *La reconstrucción...*, *op. cit.*, p. 53.

nos ausenta del conflicto. Empero, la tranquilidad del orden requiere el ofrecimiento del orden. Sin éste, no hay manera de encontrar dicha paz. La sociedad actual sigue de cerca las líneas de una pacificación de los conflictos como resultado de la mescolanza de valores culturales diversos y de axiologías desordenadas, sin organicidad ninguna. Sólo que la pacificación se desliga de un orden concedido *a nativitate* por un dios trascendente o por una metafísica impersonal que regiría los destinos humanos. Se trata ahora de un cosmos caído en nuestras manos y sometido a los procesos lingüistizadores correspondientes: nada queda fuera del ámbito disolvente de la palabra ni queda exento de revisión discursiva. Los absolutos, destronados, corren ahora por nuestra cuenta, hipotecando los megarrelatos inmanentes o trascendentes, seculares o sagrados. La metafísica, como *locus* originario, es ya un lugar en ninguna parte. Los rótulos de esta modernidad tardía constan de cuatro motivos que rompen la tradición e inauguran su distancia respecto de ella: pensamiento postmetafísico, desligado de un concepto fuerte de teoría con acceso privilegiado a la verdad (ese *logos* absoluto que contiene en sí la totalidad del ser), de la vida buena que acarrea (*bios theoretikós*), y del sabio que la encarna (por lo general, el filósofo que ha discriminado qué es una vida buena y la teoría que le toca en suerte); giro lingüístico, pues ya ninguna instancia queda inmunizada frente a la descoagulación propiciada por la palabra intersubjetiva (que se opone a la filosofía de la conciencia o mentalismo); carácter situado de la razón, una razón siempre contextualizada, pero no hipercontextualizada, de modo de quedar ahogada por el coto que la demarca; inversión del primado de la teoría sobre la *praxis* o superación del logocentrismo, esto es, una pasión antimetafísica cuya conciencia reconoce lo que debe al mundo de la vida, *topos* de su arraigo y de su realización como conciencia: los plexos de la tradición y los intereses vitales (pragmatismo) infiltran el mundo de una conciencia que ya no puede hacer de sí un absoluto desprendido de la historia, como si hubiere brotado al ser *ex nihilo*.[228] En este último rótulo, reiteramos a Habermas: "nuestras operaciones cognitivas están enraizadas en la práctica de nuestro trato cotidiano con las cosas y personas."[229] Si el canon idealizador para enjuiciar lo real debe erigirse, entonces se erigirá desde la misma realidad, porque ésta debe, entrelíneas, contenerlo. Es decir,

---

[228] Cfr. J. Habermas, *Pensamiento...*, *op. cit.*, pp. 16-17.
[229] *Ibid.*, p. 18.

para epitomizar el asunto, si brota en el seno de un tal materialismo una suposición idealizadora, ella debe estar ya de antemano inscrita en el aquí y ahora del presente en el cual se manifiesta. Por supuesto, las consecuencias que se derivan recaen necesariamente sobre el sujeto constructor del nuevo cosmos, no metafísico, sí convencional. La descoagulación y la diversidad desnuda los peligros de un disenso que puede convertirse en crónico para la vida pública: si todo es susceptible de crítica, los cimientos de la integración social se nos muestran sumamente frágiles. Lo familiar es continuamente derruido por lo nuevo; la rutina es siempre trastocada por jornadas problematizadoras. Todo "disenso origina altos costes."[230] Los bancos de certeza se vienen a menos y todo lo sólido se corroe en su propia inversión. La motivación racional, la franca posibilidad de decir "no" a aquello que se presenta como constituido,

> da lugar a un remolino de problematizaciones, que hace que la formación lingüística de consenso aparezca, más bien, como un mecanismo perturbador. Pues el riesgo del disentimiento está recibiendo constantemente el alimento que le suministran nuevas experiencias. Las experiencias quiebran la rutina de lo que se da por sentado y son un venero de contingencias."[231]

El hábito se esfuma en una cotidianidad a la que constantemente afluye lo nuevo y lo rompe. Las expectativas que reiteran lo familiar se despojan de sus ritos conocidos y quedan sujetas a inevitables rearticulaciones. Los fundamentos de legitimación social, o su falta, empuja a una rearticulación que para Habermas no puede ser sino discursiva. Discursividad que guarda en sí una razón suelta en momentos distintos, pero que todavía contiene en sí la certeza de una "unidad débil"[232], que destierra de sí todo contenido, pues es concebido como contingente. Unidad débil que admite en sí la facultad de pasar de un lenguaje a otro, es decir, la facultad de superar los límites de mundo y los campos semánticos aparentemente inconmensurables: esos mundos se permean entre sí en la labor de una razón que ofrece justificaciones y que les permite hacerse comprensibles los unos a los otros.[233]

---

[230] *Ibid.*, p. 88.
[231] *Ibid.*
[232] *Ibid.*, p. 156.
[233] Cfr. *ibid.*, p. 157.

2.7 La filosofía como *Interpret*

Como la filosofía ya no se encuentra en la plenitud de una posesión, la de una vida buena y feliz concretamente estructurada, el papel que le está reservado hoy, al decir de Habermas, es el de intérprete. Sería la articuladora de lo que dejó tras de sí el hundimiento devaluador y revaluador de las imágenes de mundo y que se escenifica en la separación de las diferentes esferas de validez. Media, la filosofía, pues, "entre el saber de los expertos y una práctica cotidiana necesitada de orientación."[234] La filosofía aparece en este contexto como un sucedáneo débil de la unidad que garantizaban los poderes impersonales, y, en registro emancipatorio, alumbra la *praxis* de un mundo de la vida que se resiste a quedar solapado por los imperativos de una razón restrictiva. La filosofía toma el lugar de la *polis*. La unidad en ninguna parte se subsana en la razón formal que, bajo los dictados de una segunda ilustración, traspasa los compartimientos estancos de una modernidad escindida sin ton ni son. Los estudiados procesos de modernización y racionalización, que incluyen el momento de desencantamiento del mundo, arropan la pretensión habermasiana de habérselas con estructuras idealizadoras de apariencia trascendental[235]. Enfatiza, contra Kant, que no puede entendérsela ceñida a la idea regulativa de la razón, pues en los actos de entendimiento ya debemos de hecho presuponerla, y, contra Hegel, indica que no es un concepto existente, pues ninguna vida colectiva se ha acomodado históricamente a la situación ideal de habla. Pero, además, tal elucidación de los actos lingüísticos, desocultando lo que está en su base como consecuencia de la reconstrucción histórica y evolutiva que se ha realizado, debe hallarse en consonancia con la pretensión de universalidad que la modernidad disolutiva inscribe en sus diversos espacios de acción. Para decirlo de otra manera, hablamos de las "condiciones generales de simetría"[236] a cumplirse entre hablantes competentes; ello es el resultado de la búsqueda de la coordinación de la acción y de un mínimo social constitutivo que brota, a su vez, de una liquidación de los marcos tradicionales de validez que aseguraban la actuación en conjunto y protegían de las contingencias. Si existe un sustituto tanto del Estado hegeliano como de la *praxis* proletaria marxista para superar las

---

[234] *Ibid.*, p. 62.

[235] La noción de "apariencia trascendental" aparece en *Teoría de la verdad,* citada por McCarthy en su texto ya aludido, p. 359.

[236] J. Habermas, *Teoría de la acción..., op. cit.*, vol I, p. 46.

totalidades escindidas, el sustituto, siempre menguado de tales figuras, no puede venir a colación mediante un regreso melancólico a lo que ha sido definitivamente superado, que renovaría una eticidad y una comunidad de destino sólo supuestas. Sólo un pensamiento formal, cuyos presupuestos idealizadores no desairen la historicidad de la que devienen, y que representa la unidad de la razón pese a su escisión en los momentos especializados que Kant detalla, puede ser "el insustituible guardián de una aspiración a la unidad y la generalización"[237]. Contra la autonomización objetivista de las ciencias y contra la eticidad que se encapsula defensiva o regresivamente, la aspiración a la unidad corre por el recurso a una formalidad que ya no puede prescribir contenidos concretos, ora a la razón instrumental, ora al mundo de la vida. Aspiración que persevera, entonces, no en interpretaciones globales, metafísicas o seculares, pero sí en aquellas presuposiciones generales e inevitables, que, aunque siempre de modo contrafáctico, son inmanentes al discurso.[238] El objetivo habermasiano fluye por varias torrenteras: el esfuerzo emancipatorio pasa no sólo por represar las pretensiones monopólicas de una razón instrumental que urbaniza los distintos juegos de lenguaje de los mundos de la vida; pasa por mantener una abierta, crítica y vigilante atención a los recursos autointerpretativos que provienen de la tradición sociocultural; pasa por la autoilustración del sujeto en las prácticas interactivas de corte simbólico, y pasa ahora, finalmente, por la gestación de una aspiración a la unidad entendida en términos formales, llegando incluso a la (re)constitución de las nuevas identidades, las identidades que son conformes a una sociedad de tipo posconvencional. La base de la nueva identidad no está enclavada en el reino de una necesidad prescrita por la tradición, ni en una ideología moderna vivida de manera fideísta, ni de una sistemáticamente administrada. Sólo está "en las generales e iguales oportunidades de participación en los procesos de aprendizaje generadores de valores y normas"[239]. Sólo está, pues, arraigada en un modo discursivo. Sin embargo, esta discursividad no está forzada a dejar por fuera los contenidos aportados por la tradición o los estímulos derivados de una sociedad diferenciada (ciencia, arte, derecho), sino que debe abordarlos mediante una asunción crítica de sus contenidos o de sus pretensiones de validez. Empero, ante la fragmentación del mundo y la lógica colonizadora de la razón

[237] J. Habermas, *La reconstrucción..., op. cit.*, p. 52.
[238] Cfr. *ibid.*, p. 111.
[239] *Ibid.*, p. 112.

instrumental pueden aparecer mecanismos no propiamente ilustrados que, más que intentar subsanar los compartimientos estancos de la vida y de la conciencia, prefieran recluirse en los ámbitos localistas de los respectivos mundo de la vida sin ofrecer una fuerza trascendedora. Es posible que esta suerte de "segundo desencantamiento" enfatice la constitución de la individual y grupal "identidad por referencia a pequeños grupos cercanos, los consensos locales, coyunturales y rescindibles, las visiones fragmentadas, escépticas de la realidad."[240] El desencanto se vuelve en contra de los productos incoados por el primer desencantamiento de pronóstico weberiano; en contra de las nociones de progreso, de la filosofía de la historia que éste apareja, de la emancipación que le subyace y del mundo del quiliasmo puro donde la reconciliación se hace necesario destino. Que sospechar de toda universalización equivale a decir que detrás de ella se encuentra siempre una razón terrorista, unitaria, que unifica a trancas y barrancas todo lo distinto a ella. Que esa sospecha involucra también, acaso sin saberlo sus portadores, que sin una fundamentación que trascienda el estrechado marco de referencia de las formas de vida localista la misma indignación moral, que ocurre a nivel emocional o sensible, difícilmente puede estabilizarse para su propia autocomprensión: no habría un punto de vista desde el cual sedimentar racionalmente la injusticia de una norma, de una conducta social y de unas convicciones compartidas. La refeudalización de la vida, donde el contexto de creencias y normas, de valores y convicciones, se asume acríticamente, transformándose de esta manera en un nuevo señor feudal, impide, justamente, que la conciencia alcance el punto de vista superior que significa la universalización. Pero también auspicia que la fragmentación hoy hecha suelo nutricio de nuestro mundo se consolide alrededor de las barreras locales y se difumine la posibilidad de mirar más allá de sus fronteras. Es decir, por un lado, se consolida lo existente, y al mismo tiempo, desalojando todo supuesto idealizador para su crítica, acaso se lo absolutice. O cosa más ardua aún, unos sujetos que en trance fruitivo no establezcan relaciones solidarias con nadie, que no co-crezcan en los escenarios de dificultad interpersonal o que, peor aún, ante cualquier dificultad intersubjetiva encuentren la coartada para la propia deserción ante el otro que lo requiere. Casi podríamos asegurar que se trata de "una ética del

[240] J. M. Mardones, "El conservadurismo de los posmodernos". En: G. Vattimo *et al.*, *En torno a la posmodernidad*, Barcelona, Anthropos, 1990, p. 21.

depende (Camps)"[241], y también, sí, podemos rastrear tras esa conducta evasiva los retrocesos hacia un sujeto autocentrado o narcisista, para el cual el otro, sencillamente, *va de soi*, no existe. Asimismo, las posiciones relativistas se hallan en una posición en verdad peculiar (y autocontradictoria), la de pretender que sus doctrinas están "de algún modo por encima de la relatividad de que adolecen los juicios en todos los demás ámbitos."[242]

El punto de vista habermasiano se apoya en la existencia de un supuesto, de que en todo acto lingüístico se practican anticipaciones, que en ellas "anticipamos la situación ideal de diálogo"[243] o situación ideal de habla. La explicitación y la elucidación de los presupuestos que están en el fondo de toda comunicación sirve a Habermas para postular, ahora reflexivamente, esto es, mediante un sacar a la luz las remisiones ideales que implican los actos de habla dialógicos encaminados al entendimiento, las "condiciones generales de simetría"[244] que deben darse por satisfechas para todo hablante competente que entra genuinamente en una argumentación. Más que una posición original, la de Rawls, que a Habermas se le hace presa de una "carácter ficticio"[245] para la realización de los consensos, y que acarrea demasiadas negaciones *ab initio* de las constituciones empíricas del sujeto o de los sujetos, se sostiene que en toda emisión a la que el participante argumentativo adscribe pretensiones de validez sale de su esfera angostamente privada, de los intereses de su subjetividad específica, para admitir en sí un tipo de validez superior. Es cierto que las suposiciones idealizadoras se presentan como un contrafáctico, que las conversaciones reales no están nunca totalmente exentas de desfiguraciones extrañas que menoscaban el entendimiento, que la transparentización del mundo conforme a estos presupuestos, y en el seno de la intersubjetividad, se asemeja demasiado a las conciliaciones metafísicas de antaño, donde lo particular y lo universal debían quedar mediadas por la razón o por la historia misma, o por la razón que se despliega en la misma historia. Pero sin la suposición idealizadora no hay forma ni manera de alzar un punto de vista mínimo, no metafísico, siempre falible y provisional,

---

[241] *Ibid.*, p. 32.
[242] J. Habermas, *Teoría de la acción..., op. cit.*, vol. I, p. 45.
[243] R. Gabás, *op. cit.*, p. 262.
[244] J. Habermas, *Teoría de la acción..., op.cit,* vol. I, p. 46.
[245] J. Habermas, *Escritos sobre..., op. cit.*, p. 104.

desde el cual determinar si determinados consensos son sólo pseudoconsensos, si detrás de los consensos fácticamente aceptados existe alguna justificación discursiva, o de si las justificaciones que lo soportan ya no pueden ser sostenidas. Desde este momento, la argumentación puede entenderse como una "continuación con otros medios, de tipo reflexivo, de la acción orientada al entendimiento."[246] Para distinguir del consenso meramente *de facto*, aportado por los acuerdos tácitos que la tradición faculta, o de aquellos impulsados por una coacción no argumentativa, se exige que a este tipo de consenso se asocie el sentido normativo de estar fundado: de que al participar en un discurso empírico, "simultáneamente me remito al discurso ideal (...); y en que, por otra parte, pretendo defender mi afirmación ante cualquier interlocutor de cualquier tiempo."[247] Se trata, pues, de que la emisión no puede contener en sí las reservas particularizantes de una vida subjetiva, sino que está elaborada de tal manera que contenga un núcleo de universalidad que lo haga aceptable para los demás participantes en la argumentación. Se argumenta "como si" la emisión pudiera ser aceptada por un auditorio de todos los tiempos. Está claro que esa racionalidad argumentativa permanece ligada a un contexto determinado y a una situación determinada, pero no ahogada por ella. Sin embargo, incluso en la tradición hermenéutica gadameriana, demasiado cautiva, a juicio de Habermas, de los plexos de sentido irrebasables de la tradición, debe suponerse la racionalidad de los textos que una vez, en otro tiempo se emitieron: sólo así es posible concebir la no arbitrariedad de sus emisiones y la reconstrucción racional que nos permite entrar en diálogo con ellos y que se cristaliza en lo que se ha denominado "fusión de horizontes", del de quien interpreta y del de quien ha de ser interpretado (*interpretandum).*

Volviendo a la situación ideal de habla, nos hacemos eco de una inquietud expresada por Mardones: "¿Cómo se pueden declarar unos valores y proyectos históricos como más humanos, racionales y justos que otros?"[248] Para ser todavía más claros: ¿con qué criterios cuestionamos Auschwitz, Buchenwald, Sobibor, Treblinka, calificándolos de actos lesivos en contra de la humanidad? La argumentación ideal se nos revela como

---

[246] J. Habermas, *Teoría de la acción..., op. cit.*, vol. I, p. 46.
[247] R. Gabás, *op. cit.*, p. 263.
[248] J. M. Mardones, *op. cit.*, p. 30.

un procedimiento interactivo entre participantes sometidos a una "regulación especial"[249], que guarda en sí la pretensión de producir argumentos pertinentes "que convenzan en virtud de sus propiedades intrínsecas, con que desempeñar o rechazar las pretensiones de validez."[250] Pues de lo que se trata es de obtener un reconocimiento intersubjetivo de la validez de los argumentos, que, *in primis*, cual opiniones (*doxa*), se plantean de manera hipotética y que, *in extremis,* pueden transformarse en saber (*episteme*), sin la pretensión de inmodificabilidad absoluta para el lado epistémico en que concluye la fundamentación discursiva. Desde la perspectiva de un racionalismo crítico de raíz popperiana, todo lo decantado, incluso lo decantado discursivamente, tiene una validez provisoria, que puede ser susceptible de crítica ulterior. Así, pues, la transparencia intersubjetiva sólo produce argumentos de carácter transitorio. Habermas, una vez más, se muestra cauto con el tema de la transparencia. En la entrevista que sostiene con el profesor Gabás reconoce que no todo puede ser racionalizado y que él, Habermas, no persigue una transparencia total[251]. La mediación absoluta que invocaría una transparencia total, y acaso una redención universal de los discursos reprimidos, aparece así refrenada en la aparición de ciertos ámbitos que Habermas reconoce como no-discursivos. Es cierto, lo icónico-afectivo, ciertos ámbitos individuales, algunos expresivos y otros religiosos, son reacios a andar por el circuito de la universalización discursiva. Pero esta modestia filosófica, a pesar de la desmesura con que algunos caracterizan el esfuerzo habermasiano, reivindica una empresa que advierte sus propios límites en el camino hacia la universalización argumentativa. Las exigencias procedimentales exigibles implícitas en toda práctica argumentativa pueden, *grosso modo*, ser reducidas a dos: "todos han de poder argumentar y todo ha de poder argumentarse."[252] Y la argumentación entre proponentes y oponentes cumple con la exclusión de todo privilegio, dominio o acto de fuerza que impida la participación de cualquier interlocutor en actos discursivos; actos discursivos, por otra parte, que pueden moverse dentro de cualesquiera de las distintas esferas de pretensiones de validez que Habermas visualiza en las relaciones pragmáticas entre hablantes: inteligibilidad de las emisiones, pretensión de verdad de las proposiciones emitidas,

---

[249] J. Habermas, *Teoría de la acción...*, vol. I, *op. cit.*, p. 46.
[250] *Ibid.*, p. 47.
[251] Cfr. R. Gabás, *op. cit.*, p. 275.
[252] *Ibid.*, p. 264.

pretensión de adecuación normativa e inteligibilidad de las enunciaciones. Para decirlo con Habermas mismo, son pretensiones universales de validez la verdad de las proposiciones, la rectitud de las normas morales y la inteligibilidad o correcta formación de las expresiones simbólicas. Ellas deben someterse a examen en discursos[253]. La autopresentación expresiva del hablante, en otros términos, su sinceridad, dice Habermas que no puede fundamentarse, sino sólo mostrarse[254], pues la veracidad que reclama le sea reconocida sólo puede evidenciarse en la adecuación a un comportamiento objetivo que esté en consonancia con aquélla. No existe, pues, ningún estado de cosas inasimilable a la esfera del discurso, todo puede ser objeto de tema. No todo lo es en acto, más bien, todo es potencialmente susceptible de una revisión discursiva o de una re-fundamentación discursiva. Es humanamente imposible tematizar todo nuestro mundo de una sola vez, empero, es posible pensar que nada queda exento de tematización, en la medida en que las pretensiones de validez aceptadas se han vuelto problemáticas[255]. La razón no nos aparece, entonces, como Estado o como la violencia de una *praxis* que libera de la violencia constituida en los poderes fácticos del mundo; aparece como diálogo en una intersubjetividad que se media a sí misma, lingüísticamente, sin coacciones, dentro del *continuum* emancipatorio.

2.8 ¿*Praxis* comunicativa inocua, cautiva de supuestos idealistas?

Habermas reconoce, en relación a lo anterior, una cierta "inocuidad política"[256], que refuerza, dando la razón a algunos críticos suyos, la sospecha de idealismo que subyace a su Teoría Crítica. Incluso ha señalado en torno a la *Teoría de la acción comunicativa* una cierta "anemia práctica"[257], que deriva de la ambivalencia, vulnerabilidad y los distintos planos en que ha de moverse toda práctica. Pero sin el idealismo criticado, que subvierte los planos localistas obligándolos a superar discursivamente la propia frontera que ellos mismo cosifican y que acaso supone una "capitulación del pensamiento moderno ante un universalismo ético"[258], no hay manera

---

[253] Cfr. J. Habermas, *Teoría de la acción...*, vol. I, *op. cit.*, p. 69.
[254] *Ibid.*, p. 67. Vid. también A. Giddens, "¿Razón sin revolución?". En: A. Guiddens *et al.*, *op. cit*, p. 159.
[255] J. Habermas, *ibid.*, p. 47.
[256] J. Habermas, *La reconstrucción...*, *op. cit.*, p. 113.
[257] J. Habermas, *Identidades...*, *op. cit.*, p. 9.
[258] J. M. Mardones, *op. cit.*, p. 32.

de sostener con razones nuestra propia indignación moral, explicar por qué un estado de cosas es más o menos injusto que otro, militar en la historia patética de Benjamin que se consustancia con los reprimidos en una ética de la compasión solidaria, que la memoria sostiene y suscita. Gracias al supuesto idealizador inscrito en el discurso práctico, puede distinguirse un consenso racional de uno forzado; gracias al principio de universalización que inscribe se pueden trascender las estrechas lindes provincianas de un mundo de la vida; gracias a él, acaso se puedan poner reparos al avance colonizador de la razón instrumental mediante la autoposición de un sujeto colectivo que pueda decidir, prácticamente, qué se quiere como sociedad y por qué, esto es, colocarle límites, por medio de fines valorativamente sopesados, al paradigma productivista y al proceso ciego de acumulación de capital.

Aunque calificándola su teoría de "creencia", Lyotard atina en lo siguiente: Habermas pone a la "humanidad como sujeto colectivo (universal) (que) busca su emancipación común por medio de la regularización de jugadas permitidas en todos los juegos de lenguaje"[259]. Pero para el autor francés, la Teoría Crítica de Habermas no sería sino un metarrelato más, el relato de una emancipación que ha constituido su propio macrosujeto, el de la intersubjetividad mediada por el lenguaje. Al paradigma de un crecimiento desbocado opone Habermas el de una razón autoconsciente, con los bemoles que implica pensarla a la razón en términos no sustanciales ni fundamentalistas, que se manifiesta en una intersubjetividad sede de todas las mediaciones posibles en clave lingüística. La sociedad, pues, entendida como lenguaje, como instancia que puede dar cuenta de sí, de sus propios supuestos, de su íntimo acervo, por la revisión posible de todos los temas que ella comporta por medio de una actividad dialógica permanente. Y si esta situación ideal de habla guarda una apariencia trascendental, descalificable por trascendental, podríamos todavía preguntarnos qué oponer válidamente a su apariencia: ¿el modelo de un mariposeo esteticista, "el sujeto débil entregado a la fruición del manantial de la vida"[260], que en su búsqueda nómada de vivencias, y descalificador de una razón "tiránica", deviene en un cómplice desmemoriado de los poderes del mundo? ¿Cabe glorificar esta etapa yuxtapositiva de la vida que se resuelve en fruición individual,

[259] J.-F. Lyotard, *op. cit.*, p. 117. Los paréntesis son nuestros.
[260] J. M. Mardones, *op. cit.*, p. 27.

en el individuo como absoluto, que lee la libertad como una ausencia de compromisos a largo plazo, o nos ceñimos a los valores de una sociedad occidental que, aunque elástica y multicultural, entienda que la libertad exige de una "disciplina masiva"[261], que la evolución que nos ha traído hasta este punto, que preferimos a cualquier otro, y que permite la inclusión del otro, es el resultado de principios de universalización ética que han permitido la legitimación de intereses diversos y la ampliación a una escala antes impensable de derechos protectores a los ciudadanos? Tal vez podamos decir que en la sociedad occidental no cabe cualquier cosa, que "en realidad sólo cabe ella"[262], pero que sólo cabe ella en la sustancia de una libertad que ha sabido constituir *pedententim*, y que ha logrado, mediante los principios de intereses generalizables, incluir a lo otro distinto de sí, otro distinto de sí que tendría que aceptar un mínimo de la civilización que le acoge, la disciplina de la libertad. Una disciplina de la libertad proclive a aceptar la multitud de diferencias que la habitan: a medida que ciertas culturas reprimidas por una cultura hegemónica reivindican su propio pasado y a él acuden en la búsqueda de sentido o para estabilizar su propia identidad, y a medida que los flujos migratorios de comunidades inmersas en su *ethos* de origen hacen de Occidente el fin de su itinerario, en esa misma medida van aumentando los peligros de una fragmentación del colectivo por la multitud de culturas que llegan a estar juntas. Empero, es una disciplina de la libertad a la que le resultaría intolerable la aceptación de ciertos intersticios donde la misma libertad se quiera revocada. Habría que determinar el *maximum* de disenso, y el tipo de disenso, que esta libertad estaría dispuesta a aceptar dentro de sí. Un disenso que pasa *per fas et per nefas* por la abrogación de los criterios universalistas de formación de normas que hemos constituido, o por la imposición mediante el terror de viejas virtudes hoy reivindicadas, no parece en este contexto digno de licencia.

2.9 Respuestas al desafío multicultural

El reajuste de la sociedad, piensa Habermas, pasa por la construcción de una cultura política general que trascienda los marcos específicos de las subculturas que poseen un mismo espacio de localización. Habermas tiene en mientes un cierto tipo de

---

[261] A. Delgado-Cal, "La disciplina de la libertad". En: *Letras libres*, N°. 87, México, marzo 2006, p. 18.
[262] *Ibid.*

unidad que no sólo no convalide el peligro de la fragmentación multicultural, sino que también proporcione un patrón mínimo decisorio al momento de definir el curso de la sociedad como un todo: una sociedad se propone fines, y éstos deben estar más o menos arraigados en los grupos. En caso contrario, la unidad multicultural sería ficticia: los grupos se dan la espalda entre sí, deploran lo público, en lo cual no se reconocen ni se involucran, o solicitan la admisión de ciertas costumbres de comunidades originarias en la vida primaria de las familias, manteniendo tales costumbres exentas de la regulación jurídica habitual. Esto es, desean crear un corte en lo privado para mantenerlo a salvo de la institucionalidad de la sociedad de acogida. La fragmentación se alimenta a sí misma. La "moda multiculturalista"[263] corre el riesgo de cristalizar en los *disiecta membra* de una totalidad plagada de insuperables límites interiores, en la cual cada átomo social o grupal debe hacerse cargo de sus propios problemas. Pero en una globalización como la actual "todo está interconectado, cada problema remite a otros"[264]. Moneda de cambio de nuestro presente, la fragmentación es alabada por unos, mientras que va siendo aliviada por otros. Superar la fragmentación mediante una receta racional-integradora supone establecer un metalenguaje común que subyace a la práctica fragmentaria que nos caracteriza. Habermas encuentra este metalenguaje común, donde comunicativamente, en sus términos, se dan los procesos de interpretación entre vida simbólica perteneciente al trasfondo de certezas problematizadas y los lenguajes expertos. Y entre los mismos fragmentos diversos del *Lebenswelt*. Él es la intersección en la cual confluyen todos los lenguajes, o es el lenguaje que retraduce los lenguajes especiales y los hace accesibles. Es el texto que acoge en sí todos los textos, pero su sentido es siempre inexhaustible; porque no hay ni intérprete último, ni privilegiado; porque los textos inagotables se multiplican en diversidad de sentidos, y porque los sentidos que van dimanando cooperativamente sólo se proponen como conjeturas. El sentido y el intérprete son tejidos sumamente frágiles. Escuchemos: "no acaba uno encontrando, por lo demás, nada de sorprendente en la idea de que el lenguaje ordinario actúe de último metalenguaje".[265] Es un "medio abierto"[266] que discurre a lo largo y ancho de la sociedad, encargado de traducir los

---

[263] V. Camps, *op. cit.*, p. 114.
[264] *Ibid.*, pp. 114-115.
[265] J. Habermas, *Facticidad y validez,* 4ª. ed., Madrid, Trotta, 2005, p. 428.
[266] *Ibid.*

lenguajes y discursos especiales. Suerte de gran hermeneuta que se aplica a la autoaclaración de los procesos que circulan socialmente, el lenguaje ordinario, junto al mundo de la vida, son las articulaciones últimas sobre las que los procesos de autorreflexión colectiva descansan, así como los acontecimientos adheridos a la producción de normas justificadas. En el humilde lenguaje ordinario se ampara la unidad de la razón. Los arreglos íntimos de antaño, prelingüísticos o blindados a la crítica, han sido, como se aprecia con claridad, ampliamente destrascendentalizados. El trascendental ha sustituido a la trascendencia[267], ésta lo ha sido por un mundo de la vida y el lenguaje ordinario en el que discurren sus procesos simbólicos.

Este corte de lo privado entendido étnica o éticamente, conforme a una eticidad concreta, puede representar un salto hacia atrás en lo relativo al reconocimiento universal de la dignidad de la persona humana, pues al interior de lo no-regulado, o de lo des-regularizado, se puede considerar lícito ajustar a los miembros a trances que hoy Occidente considera despiadados. Habermas cree, en efecto, que en ciertas situaciones es necesario ampliar el catálogo de los derechos civiles, universalistas, para incluir derechos culturales, o sea, la vindicación de los contextos tradicionales donde se da un sentido de pertenencia y las identidades quedan amparadas. Pero el reconocimiento de lo diferente y la ampliación de la esfera de los derechos no debe significar, en la lógica de la insularidad que ello comporta, la fractura absoluta de grupos incapaces de mediarse entre sí, sino, por el contrario, la incoación de una y la misma cultura política para todos, en la cual todos puedan reconocerse. Ésta sería, por decirlo así, la identidad común dentro de la dispersión. Y ello requiere un, por así llamarle, un "desacople" político, un cierto hiato entre el *minimum* indispensable pensado según una talla universalista o generalizable y los espacios en los que se obra bajo fórmulas identitarias según la adscripción de los miembros a un *ethos*. Escuchemos una vez más al autor:

> Una comunidad política no debe desintegrarse en la multiplicidad de sus subculturas, y pienso que esto sólo puede asegurarse bajo la condición de que todos los ciudadanos puedan reconocerse, por encima de las barreras entre sus respectivas subculturas, en una

[267] Cfr. V. Camps, *op. cit.*, p. 22.

y la misma cultura política. Ello requiere al menos una *cierta* disociación de la cultura política respecto a las diversas subculturas.[268]

Sin ese mínimo, o con ese mínimo denostado por el terrorismo, ¿qué debería hacer Occidente? ¿Puede aceptar dentro de sí las ideologías que descreen de la libertad y que este mismo Occidente ha aceptado dentro de sí en nombre de la misma libertad? La respuesta posible tiene que ver con el desafío multicultural del presente, o con la bomba multicultural del presente. Porque uno puede determinarse a dirimir lo que sigue conforme al modelo habermasiano, o conforme a un modelo que guarda en sí la entraña mística de una totalidad: o preferir unos argumentos sometidos al escrutinio público y a una voluntad colectiva debidamente mediada en un toma y daca práctico, o consustanciarse con unos principios que sólo unos pocos, o uno solo, un espadón o un iluminado, impone monológicamente a la comunidad correspondiente. A más de ello, es menester recordar que la verdad metafísica tiene un núcleo de aceptabilidad: la aceptabilidad de que no le pertenece exclusivamente a nadie. La verdad tiene algo que escapa al privatismo de alguna subjetividad en específico, ha de valer para todos y en todo tiempo. Inaceptable hoy bajo esa forma, pues nadie monológicamente se hace de ella, la verdad se ha destrascendentalizado ora en su vestidura cosmovisional, ora en su aspecto objetivista científico, quedando en las manos de una intersubjetividad lingüística, que es el paradigma que opera incluso en la comunidad de investigadores en la forma del último consenso alcanzado discursivamente (Peirce). En vez de conformarnos con unas prácticas sociales encofradas en los límites de una comunicación sistemáticamente distorsionada, Habermas prefiere devolverle la palabra a los sujetos para alcanzar una pretensión de verdad, un consenso, una aceptación racional mediante argumentos a los que cualquiera, en esa posición dialógica y exentas las coacciones que no sean las del mejor argumento, podría eventualmente asentir. Que haya en tal postura nostalgias de transparencia absolutista al modo de las viejas cosmologías, metafísicas, religiones o filosofías guiadas por el Espíritu, es cosa probable. Pero también es cosa probable que empotrarnos en la lógica de los fragmentos discursivos, viviendo del encanto del terruño, provocando que el *demos*, titular de la soberanía política se identifique sin más y sin mayores mediaciones con un *ethos* específico, tendría "por resultado una represión o una

[268] J. Habermas, "La ética del discurso y la cuestión de la verdad", *op. cit.*

asimilación coactiva de otras partes étnicas, culturales, religiosas o socioeconómicas de la población dentro de la asociación política."[269] Ese platonismo de la identidad étnica homogénea prelingüística, o de comunidad originaria y de destino, no sólo resulta un poco repugnante para un momento histórico como el actual, preñado de diversidades y prelado por ellas, sino que resulta históricamente falso, porque las identidades siempre están en movimiento, alteradas y reconfiguradas por los flujos migratorios o por la autorreflexión que la comunidad, en discordia con partes de sí, lleva a cabo sobre sí misma. También cabe pensar que la reflexión conducida por Habermas sea el resultado de una evolución histórica específica, la de un Occidente más o menos unitario a pesar de sus diversidades provinciales y que, por consiguiente, responde a la dimensión colectiva de un *ethos* específico que ha logrado formalizarse en su evolución cultural. Evolución inaceptable para otros segmentos culturales de las demás formas de vida. La frase anterior, que hace del universalismo habermasiano una reclusión en fondos socioculturales eurocéntricos, alcanza una mayor dimensión al advertir que algunas sociedades, que son el producto histórico (violento o no) de un Occidente imperial, muestran que las instituciones prodigadas para evitar los abusos absolutistas de un poder ejecutivo reconcentrado en sí mismo, anulador de los demás poderes, apenas han sufrido en sí una modernización escueta. Con la excusa de la redención de los viejos lenguajes, aparecen las nuevas fórmulas dictatoriales que deslumbran al mundo externo puesto que mantienen las estructuras formales que en apariencia aceptan. A los medios de comunicación se los va progresivamente cooptando, se les induce prácticas de autocensura o se genera una dinámica de hiperproducción de información, de manera de que el sujeto ya no sepa ni siquiera si hay o no referentes. Éstas, las nuevas dictaduras, guardando la etiqueta política, y manipulando la culpa colectiva surgida de viejos comportamientos imperiales de sociedades occidentales, pueden quedar deslumbradas por ese renacimiento de una conciencia arcaica, para la cual todo lo público institucional, formal, universal, no es más que liberalismo burgués que hay que ir echando a los trastos viejos. Tal vez haya por ahí un residuo platónico en Habermas, un semitrascendental que a él le parece inevitable erigir para poder pasar a paragonar qué sí y qué no se sostiene para producir una vida colectiva que frise la idea regulativa de la emancipación posible;

[269] J. Habermas, *La necesidad de...*, *op. cit.*, p. 310.

pero nos da la impresión de que una idea de emancipación entendida sólo monológicamente ya ni siquiera sería una idea. Y contra Muguerza, en contra de los santos que deliberan entre sí, dice Raúl Gabás algo que en este momento suscribimos: "De poco sirve ironizarlos (los postulados habermasianos y apelianos) por sus reminiscencias teológicas de una comunidad de los santos, pues, sin la idea operante de una comunidad ideal de comunicación, no podemos entender ni nuestra acción político-emancipativa ni nuestra actividad científica."[270] Bastaría añadir que hay viejas secuelas de teología, la apofática, que jamás se mostraron cómplices con los poderes del mundo ni con la alienada vida en curso de entonces: la absoluta trascendencia de la divinidad se hurta a cualquier determinación positiva, a cualquier humano *sermo de Deo,* que terminaría por lacerarla. Es decir, una teología que no podía comulgar con una visión positivizada de la vida: hay un punto de fuga, superior a lo positivo, que nunca se da satisfecho con éste, y que lo remueve constantemente. Lo que no tiene fronteras, por definición no cristaliza en ecuaciones positivas. Por allí se da la siempre presente posibilidad de desleír lo dado. La utopía sólo es pensable dentro de este horizonte de comprensión, y no como unidad discursiva construida de antemano en todos sus detalles.

McCarthy coincide en el punto en el cual Gabás ya ha insistido, y que tiene que ver con el sobrepasamiento de los límites provinciales, locales y nacionales, cosa que ya ocurre en el plano mundial, para la constitución en proceso de una identidad mediante un criterio de generalización de las diversas perspectivas de los actores. Escuchemos lo que tiene que decir en este asunto:

> Sin embargo, esto (las limitaciones del discurso efectivo) no torna ilegítimo ese ideal, un ideal al que podemos aproximarnos más o menos adecuadamente en la realidad, que puede servir como guía para la institucionalización del discurso y como estándar crítico con que medir cualquier consenso alcanzado de hecho.[271]

Es un criterio para medir y para ponderar nuestra propia indignación con respecto a las injusticias cometidas y a la validez de los acuerdos alcanzados o en trance de lograrse. No basta apelar a la dictadura fáctica de lo dado, de sus normas vigentes, sino de la justificación discursiva de lo que se ofrece como justo. Hay, pues, que "justificar su

---

[270] R. Gabás, *op. cit.*, p. 267. Los paréntesis son nuestros.
[271] Cfr. T. McCarthy, *op. cit.*, p. 358.

validez."[272] Toda norma social que no resista el principio de generalización o universalización mediada lingüísticamente, "no podrá ser considerada legítima."[273]

2.10 Reconexión de la moral con la política

Desencostrada en sí misma, la sociedad adquiere ahora conciencia reflexiva, y se autoprocura su propio movimiento. La reconexión entre moral y política se activa en una moralidad discursiva, de talla universalista, que no reconoce ningún límite bosquejado de manera naturalista u objetivista, puesto que "somete incluso la acción política al escrutinio moral."[274] Como se aprecia, la Teoría Crítica tiene una intención práctica. La desconexión entre política y ética, presente ya en las teorías antipolíticas de Platón y Aristóteles[275], y en cristianos como Tertuliano (*nec ulla magis res aliena quam publica*), que concluyen por resolverse en el primado de una contemplación exterior a la *polis* y su política real, aparece subvertida por una teoría que, aun reconociendo la escisión entre sistema y mundo de la vida, y aun diagnosticando las fracturas y racionalizaciones al interior de éste, recupera para sí la tradición filosófica hegeliana y hace de este cúmulo de desgarramientos el punto de arranque de la filosofía. A la babel comunicativa de los ámbitos separados entre sí, vetados a entregarse a la conciliación por arriba de un gran relato, y dispensados de la gramática de un retorno a la plenitud de los orígenes, Habermas opone una comunidad dialógica, la sociedad como lenguaje, una desmesura acaso[276], que todavía, tal vez a contracorriente, continúa el legado de la Ilustración. El espíritu de la unidad encarna en la palabra. Es, pues, una pretensión universalista la de la ética discursiva que sin embargo reconoce, de un lado, los derechos de los mundos alimentados por la tradición, y, del otro, aspira poner coto a la lógica invasora de una racionalidad instrumental institucionalizada, hecha sistema. Complejas las sociedades, complejas las soluciones.

---

[272] J. M. Mardones, *op. cit.*, p. 34.
[273] *Ibid.*, p. 35.
[274] J. Habermas, "El criticismo…", *op. cit.*, p. 147.
[275] Cfr. A. Heller, *op. cit.*, p. 259; H. Arendt, *op. cit.*, pp. 80-84; C. Farrar, "La teoría política de la antigua Grecia como respuesta a la democracia". En: J. Dunn (Comp.), *Democracia: El viaje inacabado*, Barcelona, Tusquets, 1995, pp. 30 y 43.
[276] Así lo refiere Jiménez Redondo en la "Introducción" a *Escritos sobre…*, *op. cit.*, p. 46.

Nos encontramos, pues, pendulando entre argumentos que se hacen firmes en la edificación de un yo radicalmente situado, para el cual la cultura a la que pertenece dicho yo sería su límite, como le son límites la historia y las arraigadas tradiciones de la vida pública[277]; y entre argumentos que abalizan una comunidad basada en la justicia que se desprende de una razón universalista. Universalización llevada hasta el punto de hacer desaparecer comunidad y *ethos,* o adquiriendo la forma de una comunidad de extraños. Esto último, por su parte, coincidiría con la nostalgia platónica aquella de construir la ciudad con palabras, quedando así develada la desmesura de sus aspiraciones y su propio carácter antipolítico[278]. La intención se trocaría en su inversión. Pero también oscilamos hacia argumentos que, aun reconociendo la condición situada de la subjetividad, admiten los actos comunicativos situados, empero logran evadir el peligro de una lealtad a lo dado en su inmediatez. Si se exaspera la universalidad, puede aparecer una comunidad de extraños que no se reconocen en un sentir común, ni una identidad los hace partícipes de una narración común. Los puntos de intersección de los individuos pasarían solamente a través de una intervención juridizadora o legislativa que los acercaría entre sí de acuerdo a una mediación externa a ellos mismos: la base de una sociabilidad aportada por la tradición desaparecería, así como el reconocimiento que ella implica. Es un sujeto que brotaría en un pispás de un contexto cero y a él se ajustaría, sin mayores trastornos de identidad. Pero tal abstracción se revela como solamente una ficción teórica: los sujetos siempre brotan en el ámbito de relaciones y lealtades que configuran su identidad y sus acciones. Este sujeto puro, desligado de sí mismo, para obrar sobre el mundo, parece una secuela de un yo trascendental que, encarnado en la historia, ha decidido obrar como si ésta no existiera. Así se liquida la aventura en común de los sujetos y la creación de horizontes compartidos. De la radicalidad del *situated self*, enmarcado en la virtud revolucionaria de la *fraternité*[279], despunta un tipo de democracia comunal que puede desembocar en los excesos de una mayoría tiránica, la mayoría conjugada con el *ethos* dominante, que suena misteriosa y peligrosamente totalitaria[280]. Según Dworkin, la

---

[277] Cfr. R. Rorty, "La prioridad de la democracia sobre la filosofía". En: G. Vattimo (Comp.), *La secularización de la filosofía*, Barcelona, Gedisa, 2001, p. 40.
[278] Cfr. P. Kahn, "Democracia y filosofía: una réplica a Stotzky y Waldron". En: H. Koh y R. Slye (Comp.), *Democracia deliberativa y derechos humanos*, Barcelona, Gedisa, 2004, p. 296.
[279] Cfr. R. Dworkin, "La lectura moral y la premisa mayoritarista". En: H. Koh y R Slye, *op. cit.*, p. 130.
[280] Cfr. *ibid.*, p. 121.

libertad de los antiguos sería ese tipo de libertad que revolucionarios, terroristas y humanistas tienen en mente cuando insisten en que la libertad debe incluir el derecho a la autodeterminación o el derecho del pueblo a autogobernarse. En los fragores de un capitalismo global que evapora fronteras y formas de vida, la autodeterminación aparece como su contrapeso reactivo, pero puede llegar a ser el más poderoso y peligroso de los ideales políticos de nuestro tiempo. En la plenitud de la diáspora y en el temor comunitario a que no se pueda ya vivir conforme a múltiples lealtades, la gente torna al viejo fervor ser gobernada por un grupo al cual pertenezca y con el que se identifique de alguna forma particular: las secuelas desintegradoras del capitalismo que corre por la libre a escala casi planetaria se las tiene que ver con un neoconservadurismo que aspira a los lazos de la eticidad concreta, a ser gobernados por miembros de la misma religión, raza, nacionalidad o comunidad lingüística, del mismo Estado-nación, y mira a una comunidad política que no satisface esta demanda como sometida a una tiranía[281]. En el corazón de cierto comunitarismo habita una intolerancia, la intolerancia a las dobles lealtades y, en ella, un doble movimiento: el de absolutizar una sola lealtad, la lealtad al *ethos* de la comunidad; la incapacidad de comprender que la complejidad actual exige una identidad constituida de varias lealtades, sin menoscabo para la identidad propia de estos tiempos. Pero, ¿qué significa una pertenencia genuina a una comunidad política? ¿Una pertenencia moral? ¿Quién está en capacidad de desentrañar esos significados, validándolos ante todos? El problema inscrito en las comunidades que viven mágicamente de su pasado es que éste se impone sin mediaciones sobre sus miembros. La asunción etnocéntrica implica que los derechos del colectivo están antes que y son superiores a los derechos de los individuos *qua* individuos.

La posición habermasiana es nítida: juntando a Kant con Hegel se obtiene la indispensable mediación entre un sujeto cuya razón se mide con la historia y un sujeto que no queda anulado por el peso de ella. Digamos que este punto de mira intermedio elude el despotismo de un yo radicalmente moderno que corta sus raíces en sí mismo, pero también la tiranía de unas tradiciones que se afirman sin más, por sí mismas, y que permanecen blindadas en contra de toda revisión discursiva. Lo uno no permite la entrada

[281] Cfr. *ibid.*, p. 122.

de la historia y su espacio de relaciones; lo otro, la entrada de un sujeto cuya autonomía le permite poner en cuestión y ponerse en cuestión al mismo tiempo. El yo radicalmente situado no habría de significar una obnubilación del yo por parte de una situación que subrepticiamente se convierte en el verdadero sujeto del acontecer. Si se quiere instalar una concepción de la democracia que dé cabida tanto a la reflexión subjetiva o intersubjetiva, como al republicanismo, ya no acotados por el angosto discurso de una eticidad decidida *ab initio temporis,* es necesario superar tanto la autoposición absoluta del sujeto (Fichte), como la posición absoluta del acervo que el pasado aporta. Intocables el uno y el otro. La mediación pasa por el reconocimiento de que toda identidad se constituye en ámbitos ya constituidos de creencias, saberes, ideas y valores, pero que esa misma identidad está en movimiento: se reformula a sí misma en una apropiación reflexiva que logra hacer de sí y del mundo de la vida que posee como trasfondo. No puede reapropiarse de su contexto de un modo objetual ni total, porque ese contexto lo permea a él mismo, al sujeto, y se infiltra inadvertidamente en él, de manera de que toda apropiación lo presupone. Pero, y es la posición de Habermas, trozos del contexto, que se destacan de él como problema, pueden ser revisados discursivamente, de manera hipotética, sometiendo a examen su hasta entonces intacta validez social. El sujeto que se media con su mundo no puede dejar tras de sí, porque le es imposible, su contexto de relaciones, ni puede dejarse atrás a sí mismo como sujeto que participa en actos colectivos de interpretación de trozos vitales que se han tornado problemáticos. La comunidad dialógica lleva el ideal socrático, que a algunos parece descabellado, a Kahn, por ejemplo[282], hasta un punto sostenible, de modo que historicidad y sujeto se reconozcan a sí mismos en la dinámica por la que se median. Del filósofo-rey platónico acaso queden algunas improntas, sobre todo en lo que tiene que habérselas con unas virtudes, que no discutiremos por ahora, relacionadas con la imparcialidad del participante y con la capacidad de hacer suya la visión discursiva del otro, además de cierta experticia en la fundamentación discursiva de la propia argumentación y deliberación, que podría propiciar la manutención del *status quo* y la exclusión de los ya excluidos. En todo caso, podría ser muy razonable la actitud de Rorty al momento de optar entre una verdad acuñada en sentido platónico (acuerdo universalista) y la

[282] Cfr. P. Kahn, *op. cit.*, p. 296.

democracia entendida como un proceso de inclusión: la democracia tendría precedencia sobre la filosofía y sobre los acuerdos decididos conforme a la coherencia propia del antiguo y venerable *eidos*[283]. Pero queda claro también que el libre juego de opiniones que Sócrates representa, y que quedaría en Rorty trasmutado en una grande conversación universal, habría de necesitar un cierto criterio a partir del cual distinguir, para hacer posible el nexo entre moral y política, qué opinión merece ser sopesada y qué habría merecería tomarse más en cuenta para que el acuerdo fuese posible, esto es, para que la formación racional de la voluntad colectiva quedase en alguna medida al abrigo de un consenso arbitrariamente formulado. O formulado encubriéndose de la publicidad que amerita en la esfera de la opinión pública.

[283] Cfr. R. Rorty, "La prioridad... ", *op. cit.*, p. 47.

III. Publicidad, deliberación, opinión pública

3.1 Publicidad

Para Kant, las acciones son contrarias al derecho si su máxima no permite la publicidad. En Bentham nos topamos con que la publicidad es esencial para asegurar la mayor felicidad al mayor número. Conforme a Wilson, la publicidad es uno de los elementos purificadores de la política[284]. Una política, siguiendo a Kant, sería injusta si haciéndola pública destruye sus propósitos[285]. Pero la obligación de hacerla pública, emblema de su cualidad moral y de justicia, implica también que los diversos actores estarán involucrados en la cualificación de la norma ventilada públicamente. Ya no es una conciencia solitaria la encargada de formular las máximas que regirán la vida colectiva. Para Arendt, en un pensador solitario encargado de la administración de la verdad, negando que ésta brote del espacio común (*Zwischen Raum*) entre los hombres y en el medio de la opinión que se comunica recíprocamente, se larva un "tirano espiritual"[286]. Se trata de que la vida colectiva, en la intersubjetividad que le corresponde, es parte ahora de ese proceso de formulación de normas que habrá de tenerse a sí misma como destinatario. En la medida en que los procesos no queden confiscados ora por la conciencia trascendental, retirada del mundo, ora por el *ethos* mágicamente asumido, en esa misma medida el proyecto desontologizador del marxismo de antaño deriva en una nueva forma de republicanismo. Como los registros normativos y socioculturales están dados de antemano (y en este sentido Habermas es "realista", pues presupone un mundo más o menos común para un colectivo), y como el sujeto ha sido destrascendentalizado, las soluciones a los problemas de nuevo cuño ya no se podrán amparar en circunstancias cosificadoras, bien en el sujeto, bien en la realidad que le rodea. Aquí, pues, encontramos una identidad en movimiento en un mundo en movimiento (*mundus semper novus*). Lo sólido se ha desvanecido en el aire y al sujeto no le queda sino estar abierto a la posibilidad de reconstruir sus propios ámbitos de acción. Las fórmulas integradoras de hoy están permeadas de una intersubjetividad que atraviesa las cáscaras de la noche

---

[284] Cfr. A. Gutmann y D. Thompson, *Democracy and disagreement*, Cambridge/London, The Belknap Press, 1996, p. 95.
[285] Cfr. *ibid.*, p. 99.
[286] H. Arendt, *op. cit.*, p. 143.

metafísica y se hace de esos restos críticamente. Pero como los expedientes para las respuestas a los desafíos de esta evolución social no están archivadas en ninguna parte, ellas tienen que construirse deliberativamente, en la palabra que las faculta y en el montón de trozos dispersos de las cosmovisiones que sobreviven inorgánicamente, y que todavía, como imborrables ancestros, tienen algo que decirnos. Yacemos entre "montañas de escombros"[287], verdades venerables cuyos sillares se han desmoronado. No obstante, esta verdad de yacer entre escombros es leída positivamente por Arendt, pues si la verdad, la pura y dura, la excluyente, es poseída, no podríamos ser libres[288]. De allí se anuncia un inevitable pensar "sin barandillas", el orto de un pensar que ha renunciado a los absolutos que labrarían de antemano el camino de ese mismo pensar[289]. La deliberación no se divorcia del mundo ni se erradica de él. Se entiende con él sin quedar ahogada por sus menguados absolutismos. Ya no se acuña aquella pretensión de verdad fundamentalista que, pagada de sí misma, subestimando lo otro, lleva su peregrinación dolorosa en este mundo, con la certeza de su remuneración en el otro. Ya no existe una razón que peregrina entre impíos, que *inter impios peregrinatur*.

3.2 Deliberación

Varias definiciones de democracia deliberativa, extraídas de diversos autores, dan cuenta del porqué y de la importancia de la regla de la mayoría, que está incluida dentro de una democracia procedimental. Regla que apunta a la toma de decisiones colectivas, empero iluminada por un cauce discursivo.

De acuerdo a Elster, la democracia deliberativa consistiría en la toma colectiva de decisiones con la participación de todos los que serán afectados por la decisión o por sus representantes (parte democrática). Toma colectiva de decisiones por medio de

---

[287] H. Arendt, *Hombres en tiempos de oscuridad,* 2ª. ed., Barcelona, Gedisa, 1992, p., 20.
[288] Cfr. *ibid.*, p. 37.
[289] Cfr. R. Beiner, "Hannah Arendt y la facultad de juzgar". En: H. Arendt, *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, Barcelona, Paidós, 2003, p. 201.

argumentos ofrecidos por y para los participantes que están comprometidos con los valores de racionalidad e imparcialidad (parte deliberativa)[290].

En cuanto a la deliberación, Susan Stokes la define por su resultado: cambio endógeno de preferencias que resulta de la comunicación; mientras que Austen-Smith la define por el proceso: conversación en la cual los individuos hablan y escuchan consecutivamente antes de tomar una decisión colectiva.[291]

Para Gutmann y Thompson, la democracia deliberativa es una forma de gobierno en la que libres e iguales ciudadanos y sus representantes justifican las decisiones en un proceso en el cual unos y otros generan un toma y daca de razones mutuamente aceptables y accesibles, con el fin de alcanzar conclusiones que obligan en el presente a todos los ciudadanos, pero abierto a desafíos futuros[292]. Habermas sería, para estos autores, el responsable de revivir la idea deliberación en los tiempos presentes.

Por último, James Bohman define la deliberación pública como "*a dialogical process of exchanging reasons for the purpose of resolving problematic situations that cannot be settled without interpersonal coordination and cooperation*"[293].

Digamos que el procedimentalismo que está a la base de una democracia deliberativa absuelve de la postulación de la simple regla mayoritaria. En los términos de Dewey, *majority rule is never merely majority rule.* No puede serlo, desde este punto de vista, porque los procesos meramente agregativos para la construcción de la voluntad común traen consigo un componente de aceptación de ciertas preferencias conforme al modelo del mercado. La voluntad se guiaría por un conjunto de preferencias ya aceptadas, o por un conjunto de preferencias en trance de sustitución, pero no se hace énfasis alguno en el modo o de consolidación de las preferencias existentes o de sustitución de las rechazadas. Para que la *majority rule* no sea meramente eso, una mayoría constituida a partir de preferencias tomadas y agregadas individualmente, que

---

[290] Cfr. J. Elster, "Introducción". En: J. Elster (Comp.), *La democracia deliberativa,* Barcelona, Gedisa, 2001, p. 21.
[291] *Ibid.*
[292] A. Gutmann y D. Thompson, *Why deliberative democracy?*, Princeton/Oxford, Princeton University Press, 2004, p. 7.
[293] Cfr. J. Bohman, *Public Deliberation,* Cambridge/London, The MIT Press, 1996, p. 27.

culmina en la forma institucionalizada del sufragio, hemos de entender que la formación de la voluntad, conforme al modelo deliberativo, parece exigir una mayor participación de los sujetos en la esfera pública, donde se ventilan los argumentos y, por ser públicos, se constituye y mide su cualidad: el sentido de la deliberación se apuntala en un cambio de preferencias cognitivamente procurado, un sentido que involucra una libertad conciliada con alguna especie de condicionalidad, que exige esa condicionalidad y no puede ser pensada sin ella[294]. La deliberación implica el contacto con razones, el aprendizaje mediando ellas. El asno de Buridán es un mal ejemplo como para ver en él corporizada la libertad; cuando entran a escena razones a favor o en contra de una situación determinada, aunque esté fijada a priori en un consenso previo el decurso de la decisión, la toma de posición definitiva en relación a la situación cuestionada sólo puede ser el resultado de sopesar las diversas razones[295] aportadas por los participantes que han entablado tratos comunicativos. Ello trae a mientes una nueva forma de republicanismo, según el cual los afectados por las normas constituidas deben ser al mismo tiempo corresponsables de su constitución. Habermas, en *Facticidad y validez*[296] hace cita de la concepción deweyana de los procedimientos democráticos flanqueados por la actividad comunicativa. Si la regla de la mayoría no es nunca simplemente la regla de la mayoría, es porque los medios por los que una mayoría llega a serlo definen aquí lo importante: debates previos, cabida a las opiniones mayoritarias, modificaciones de los propios puntos de vista al confrontarlos con las opiniones disímiles. La regla de la mayoría es estólida sin estos elementos antecedentes que hacen de la mayoría una mayoría cualificada. Sobre estos fondos debe girar una política deliberativa y la creación de una voluntad mayoritaria. Es decir, en una política de talante deliberativo, "el nivel discursivo del debate público constituye la variable más importante."[297] Es, por lo tanto, una toma colectiva de decisiones, mediante una oferta razonada de argumentos que los participantes se dan entre sí, capaz de modificar las preferencias con las que los interlocutores entraron en el diálogo o la conversación, pues pragmáticamente aceptan la universalización del mejor argumento (imparcialidad), más que el simple *bargaining* o

---

[294] Cfr. Jürgen Habermas, *Entre naturalismo y religión*, op. cit., p. 165
[295] Cfr. *ibid.*, p. 163.
[296] Cfr. *op. cit.*, p. 380.
[297] *Ibid.*, p. 381.

negociación de intereses. Y se supone que todos los afectados por las decisiones vinculantes que de ese proceso emerjan están en capacidad de participar en éste. Pero, además, y fundamental, es que la deliberación es un "*ongoing process*"[298], un proceso en movimiento, abierto a futuras interpelaciones. La deliberación no se cierra sobre sí misma, puesto que aborda las situaciones problemáticas en actitud hipotética. La noción sustancial de verdad se ha dejado atrás y se la ha suplantado por el falibilismo que alienta incluso a las ciencias "duras". Para Popper, hasta las teorías no son más que hipótesis con que se resuelve, perentoriamente, una dificultad determinada. Aquí, en la deliberación, el carácter conjetural viene especificado por aquellas condiciones propias, ya descritas, que definen al mundo contemporáneo, y también por la certeza presente a los sujetos de que el saber disponible en un determinado momento es siempre un saber parcial. Si el saber a disposición para la resolución de casos problemáticos se incrementa, puede colegirse que la deliberación, si la situación ha quedado en suspenso, puede abordar las situaciones no totalmente resueltas y pasarlas de nuevo por el decantador deliberativo. A ese falibilismo se añade entonces una esperanza meliorista: la posibilidad de que las respuestas serán en el futuro cualitativamente superiores. Por consiguiente, las respuestas muestran una faz provisoria, y jamás pueden reservarse como el texto último de una divinidad. La subjetividad en movimiento se deslastra de toda clase de quietudes y constituye una esfera pública, no necesariamente institucional (Parlamento), vibrante, que da acomodo a las inquietudes de una vida en sociedad astillada en compartimientos de intereses, valores y sedimentos culturales. Pero esa misma subjetividad adolece ahora de otro tipo de dificultades, la de gestar una sociedad que no se autoestabiliza a sí misma en un perpetuo movimiento constituyente. La democracia agregativa no da cuenta de cómo cualificar las preferencias que concluyen la formación de la voluntad en el sufragio. Otro modelo de democracia agregativa, no fundada en el modelo de mercado, utiliza un filtro analítico, la relación costo-beneficio, para producir óptimos resultados[299]. La definición del fin óptimo corre por la cuenta de un balance global de satisfacciones preasumidas, sin dar chance a la reflexión colectiva sobre tal balance (y si tal balance es en verdad deseable). Si la intención del discurso deliberativo es el de cualificar los argumentos para la

---

[298] A. Gutmann y D. Thompson, *Democracy...*, *op. cit.*, p. 143.
[299] Cfr. A. Gutmann y D. Thompson, *Why...*, *op. cit.*, p. 15.

producción de normas socialmente vinculantes, también lo es su disposición de anclar lo público y la política a una discursividad de tipo moral que sepa dar cuenta de sí mismo, más allá de todo emotivismo ético o de toda simpatía que refluya demasiado hacia una apreciación todavía asaz subjetiva de la vida en común, por más que la pasión "nos haga más conscientes de nuestra existencia"[300]. También se deslastra de ese tipo de totalitarismo (criptototalitarismo) que subyace a una democracia comunal, leída en clave republicana o participativa, que acaba en la imposición de una mayoría tiránica. A la liquidación de las facciones opone la necesidad de que éstas entren al discurso, tomen la palabra y sus argumentos resistan la prueba de la universalización, que sólo puede darse en el cuerpo de una intersubjetividad que filtra y determina la calidad de las emisiones. El decir, el acto de argumentar, y lo dicho, tradiciones, cosmovisiones, fragmentos de lo que fue, creencias de toda suerte, no son tamizadas antes del discurso, de modo de cualificar de antemano qué sería y qué no sería una doctrina razonable, y qué sería y qué no sería una doctrina comprehensiva. En ciertos argumentos, que se recuperan hoy, cuando precisamente parecían más desvanecidos que nunca, como la autodeterminación y la soberanía popular, pueblo unido por los lazos invisibles de un destino y origen común (mientras más invisibles más sustantivos), resuenan todavía los ecos de una libertad revolucionaria. No sabríamos afirmar con toda exactitud si una democracia comunal, de la que Dworkin descree[301], que haga uso de procedimientos deliberativos, se logra desvincular de su propio *ethos,* generando una convivencia más inclusiva. Porque los procedimientos deliberativos exigen una virtud de gran alcance, pero poco extendida: la virtud de la imparcialidad. Los mismos procesos de rearticulación aparentemente democráticos echados a andar hoy en día en algunas de las ex-repúblicas soviéticas se nuclean alrededor de cleptocracias inmoderadas o en el encubrimiento democrático de nuevas formas totalitarias, las del hombre fuerte que viene a vindicar a una nación, otrora potencia mundial, llamada a cumplir con un cierto destino. Asimismo, fundamentalismos de toda laya ocupan de nuevo la escena mundial, también arropados bajo el emblema de

[300] H. Arendt, *Hombres en...*, *op. cit.*, p. 16.
[301] Cfr. R. Dworkin, *op. cit.*, p. 121.

una toma de decisiones democráticas, pero embriagados del renacimiento de los lenguajes reprimidos[302].

Bajo esta furia evocadora, el ideal deliberativo se nos presenta como esa faceta democrática que es capaz de proporcionar racionalidad a los argumentos con los que un colectivo se rige a sí mismo. Vale decir que sin la deliberación, "el voto mayoritario carece de valor epistémico."[303] Situada entre una democracia comunitarista radical, para la cual no hay en los individuos ningún registro jurídico-político que trascienda el control de la comunidad cuando ésta ve amenazada sus valores fundamentales, y una democracia procedimental agregativa que culmina en la estadística de la mayoría, cruda visión estadística de la democracia[304], la democracia deliberativa intenta "alinear la democracia con la verdad"[305], de manera de brindar una visión epistémica de lo político y una rearticulación posible entre moral y política. Entre unos argumentos ofrecidos al público a la manera de una aclamación tumultuaria consustanciada con la *Gemeinschaft* o con el

[302] En América Latina, como bien ha dicho Alan García, se gesta hoy un "fundamentalismo andino", cuyo sujeto más verdadero tiene un rostro heroico, los héroes de la gesta emancipadora en contra de España, y telúrico, los indígenas y su cultura, una y mil veces olvidados. En Venezuela, se niegan hoy una y mil veces los valores liberales, la racionalidad del autointerés, la meritocracia, la competitividad y la legitimidad de un proyecto de vida particular en función de un proyecto social colectivista definido tumultuariamente: la masa y el líder se funden en uno (en el líder, por supuesto, el sobreviviente de la fusión). Esto incluye la primacía de lo colectivo sobre el individuo y la inversión de la subordinación del Estado a la nación. Aquél es ahora el encargado de tutelar los nuevos valores patrios en los que un colectivo se identifica y reconoce. Tutelaje en el cual Estado y líder en vez de quedar supeditados a la soberanía colectiva, se hacen de ella en el apoyo comicial que la sociedad le ofrece. Al hacerse de ella, se la absolutiza y se la desplaza al líder, quien sabrá hacer con ella algo mejor que el colectivo en el cual reside. Así, se imponen momentos constituyentes no solicitados ni mediados discursivamente, de manera que el estado de excepción es permanente, o una posibilidad que pende sobre los ciudadanos permanentemente. La soberanía, en un conjunto de hipóstasis sucesivas, se va desplazando: del pueblo al partido, del partido al Ejecutivo, de éste al líder. El Parlamento, como la ley garantiza su propia exclusión, se autodespoja de sus competencias y las transfiere, también al líder, mediante leyes habilitantes. La soberanía, al servicio de un autoritarismo de nueva generación, es secuestrada. Las minorías sólo están allí para ser minorías, no para tener razón alguna en lo público; mientras tanto, el líder encarna inequívocamente la tan anhelada y "homogénea" voluntad general. El más autoritario de los Rousseau redivivo, pues, pero bajo una mistificación democrática que satisface por completo al mundo internacional (algunos, hoy, al fin, se atreven a hablar de que más que una democracia, lo que se da en Venezuela es una "dictadura electa"). La historia, cuando se repite, deviene farsa, y en esa farsa se introduce hoy una noción de democracia refundada, que en los portavoces del gobierno se enuncia como la "dictadura de la democracia verdadera". Imposible mayor contrasentido y mayor confusión política. Constreñidos a ser libres, el destino es la escucha de una sola voz en la esfera pública. Que los pueblos simplemente aplauden cual una claque espectadora. La paradoja de esta politización total es la despolitización que asoma.

[303] C. Rosenkrantz, "La teoría epistémica de la democracia revisitada". En: H. Koh y R. Slye, *op. cit.*, p. 283.

[304] Cfr. J. Waldron, "Deliberación, desacuerdo y votación". En: H. Koh y R. Slye, *op. cit.*, p. 251.

[305] P. Kahn, *op. cit.*, p. 294.

carisma del líder, sin mayores mediaciones, que más rechaza a la democracia de lo que la afirma; unos argumentos que los individuos evalúan centrados en el autointerés, por mor de una teoría de la elección racional absolutamente individual que indica que los sujetos en realidad votan por sus preferencias; y unos argumentos que ese mismo público se ofrece a sí mismo para autoconstituirse como sujeto, no hay duda de dónde se halla la deliberación de corte democrático. Sin embargo, vistas las cosas, termina uno por preguntar si la democracia Occidental y la deliberación con la que hoy se la revivifica no es sino una consecuencia de un desarrollo histórico determinado y sujeta al contexto que la ve nacer. Y vistas las cosas, y leyendo a Habermas contra Habermas, también cae de suyo la pregunta de que si este procedimentalismo democrático, formal, que no ofrece modelos sustantivos de vida buena, que no prescribe axiología alguna, no guarda en sí la mayor axiología y el mayor sujeto pensable: el sujeto autónomo y responsable con el que la Ilustración se inauguró, la fortaleza vacía de una Modernidad que se corta en sus propias raíces, que se saca a sí mismo del pantano en que consiste el pasado, y una concepción antropológica que concibe a los hombres como libres e iguales al mismo tiempo. Detrás de todo ello acaso no se asista sino a la reedición de una nueva antipolítica, divorciada de la política real, donde sí impera el ruido y la furia del mundo. No obstante, insistimos, no es éste exactamente el sujeto habermasiano llamado a vincularse y a desvincularse de sí y del contexto si fuere necesario, puesto que la idea de desvinculación misma imprime la necesidad del contexto, así como la exigencia de la manifestación de un pensamiento que alivie los desgarramientos que ocurren en el espacio propio del mundo de la vida. La Teoría Crítica de la que hemos venido conversando sería algo así como el *juste milieu* que concita tanto la indispensable necesidad de una razón situada, pues en un contexto cero ya no sería razón y el sujeto que la encarna no podría cerciorarse de sí mismo, como la trascendencia crítica de un contexto que ya no puede ser asumido de manera renaturalizada. Para Habermas, el patriotismo de la Constitución es la única forma posible de patriotismo, "pero esto no significa en absoluto la renuncia a una identidad que nunca puede consistir sólo en orientaciones y características universales, morales, por así decirlo, compartidas por todos."[306] En el discurso no se fractura la pertenencia a la comunidad, si bien se pide una

[306] J. Habermas, *Identidades...*, *op. cit.*, p. 115.

reactualización reflexiva de los ligamentos sociales previos. Sitiada la razón por el *ethos*, sin embargo el "convenio que de todos se exige apunta por encima de los límites de cada comunidad concreta."[307] Tal vez más que por los contextos, lo que se obtiene de este decurso argumentativo puede ser el estado de sitio de la razón. Su toque de queda. O su estado de excepción, en perpetua guardia y vigilia. Tremendo parece el esfuerzo que le es requerido.

3.3 Conciencia de pecado

Prudente es recordar que Habermas habla desde una crítica que realiza al *ethos* que le antecede: el filtro de la conciencia de pecado es ese aguijón que mortifica su propia conciencia y le impide ser cómplice de la asunción sin tacha de un nacionalismo que derivó en una máquina de exterminio. La burocratización del asesinato derivó en el *Lager*, el experimento biopolítico de control total. Mortificado por esa presencia, reconoce como ofuscados por un tupido velo de silencio y cómplices con los poderes torturadores de antaño los esfuerzos por desnazificar a figuras intelectuales importantes del pasado alemán reciente; y reconoce también que la incuestionada capa de solidaridad que cubre habitualmente el trato entre los hombres se ha desplomado. El recuerdo expiatorio de Benjamin se consustancia con el discurso emancipatorio habermasiano en el sentido de trascender críticamente las estrechas márgenes de una eticidad definida territorial y racialmente. Asumirlas sin selectividad, como propone Gadamer, sería aceptar como una e indivisa esa tradición cultural, de la cual las generaciones posteriores también deberían hacerse responsables. La responsabilidad pasa por una selectividad que incluye todo lo que fue desmoronado entre los hombres, desde una solidaridad natural hasta la base de confianza que quedó "destruida con las cámaras de gas."[308] No puede, entonces, a estas alturas de una historia que ha mostrado agujeros despiadados con los otros, asumirse aproblemáticamente un contexto que se nos presenta, conforme a cierta hermenéutica, como un diálogo intrascendible. Que otros hayan iniciado la tradición en la cual las generaciones presentes incuban su identidad es algo incontrovertible. Lo que no resulta tan indiscutible es que la glorificación de ese pasado signifique la aceptación de él

---

[307] J. Habermas, *Escritos sobre...*, *op. cit.*, p. 112.
[308] J. Habermas, *Identidades...*, *op. cit.*, p. 113.

en una totalidad incuestionada. La práctica habermasiana también se entiende con su propio contexto, el contexto de una *praxis* que en un determinado momento de su historia perdió la solidaridad específica que regula el trato con los hombres. Desprendida de este ámbito, y en la búsqueda de los sentidos originarios y de las instituciones en verdad imbricadas con el *ethos/etnos* germano, la política nazi se muestra como el contexto que debe ser enjuiciado a la luz de estándares de racionalidad que permitan medir los patrones de convivencia de las formas de vida y de los diversos mundos de la vida. Una razón absoluta es capaz de desembocar en la "falacia abstractiva"[309]; la razón autosuficiente que cree tener todo bajo su control. Hay, pues, que recolocar a la razón en su *locus* de control específico y en la condición adverbial en la que inevitablemente opera. El *hic et nunc* de la razón, y el autocercioramiento de su condición adverbial, escamotea las viejas fundamentaciones absolutistas y las recupera de la ceguera de sus falsas abstracciones. Sin embargo, la recuperación de su ceguera al verse a la luz de su contexto, y de verse siempre ya allí, ha llevado, a juicio de Habermas, a la constitución de un nuevo "punto ciego"[310] para la razón: el que toda pretensión universalista contenga ya en sí una pretensión imperial, la de hacer pasar algo particular como una nueva totalidad. El estándar de la violencia, para la posmodernidad, proviene de una tradición desecada en su propio universalismo, en el cual no advierten los síntomas de una violencia ejercida sobre lo otro en su diferencia. Como ya es habitual, la crítica de Habermas a la posición de la posmodernidad es la de que ella no es realizativa: ¿cuál sería el punto arquimédico que más allá del emotivismo empático sepa dar cuenta de su propia ruptura en relación a una totalidad deformante? En otras palabras, ¿cómo llamar alienante a una razón de signo universalista y bajo qué criterios? Porque "desintelectualizar"[311] la empresa moral, afín a los sentimientos antifundamentalistas de Rorty, desviándola a la antedicha empresa hacia un incremento de la sensibilidad, concluye en una idea de hermandad universal basada en la simpatía. En Rorty el progreso moral corresponde a un aumento de la sensibilidad, que es la "aptitud creciente de responder a las inquietudes de grupos cada vez más extensos de personas, especialmente de personas que generan las observaciones más agudas y

---

[309] J. Habermas, *La constelación..., op. cit.*, p. 185.
[310] *Ibid.*, p. 188.
[311] R. Rorty, *¿Esperanza o conocimiento?,* Buenos Aires, FCE, 1997, p. 83.

ejecutan los experimentos más refinados."[312] En las palabras "agudas" y "refinados" Rorty parece querer dar fin a su propia pretensión de una ética sin obligaciones universales, pues bajo ellas parece encubrirse la efectiva existencia de un no reconocido canon de racionalidad. Descalifica las apelianas y habermasianas pretensiones de validez universal como rémoras del pensamiento metafísico que desea aferrar las contingencias[313], empero se reserva para sí la posibilidad de discernir lo que es comunicativamente "más agudo" y "más refinado". Sin un canon que distinga, según Habermas, como ocurrirá en su crítica a Arendt, aunque en otro universo discursivo, no es posible preferir una emisión a otra. Además, la posición epistémica del autor, que inscribe racionalidad en los argumentos formados discursivamente, distingue entre las situaciones fácticas y el contrafáctico que él propone. La propuesta se funda en la necesidad de distinguir entre un consenso fáctico y un consenso válido, y, con ello, la posibilidad de fijar el punto de vista arquimédico desde el cual evaluar la racionalidad de los acuerdos.

3.4 El sujeto (deliberativo) requerido

El tipo de sujeto deliberativo, en opinión de Gutmann y Thompson, debe cumplir con este *set* de requisitos:

a. agentes autónomos, no sujetos pasivos para ser gobernados
b. que piden justificaciones argumentales a sus representantes
c. mediante razones que deben ser accesibles a todos
d. razones tomadas públicamente, no en la privacidad de una mente, ni en la autoridad de una revelación
e. las decisiones son obligantes por un cierto período de tiempo
f. por consiguiente, es un proceso dinámico, que se abre a un diálogo continuo, con el cual se puede criticar las decisiones previas y moverse hacia delante en función de esta crítica
g. la democracia deliberativa no espera que la deliberación conduzca necesariamente a un acuerdo; economizando sus desacuerdos, ciudadanos

[312] *Ibid.*, p. 91.
[313] Cfr. *ibid.*, pp. 24, 92-93.

y representantes pueden continuar trabajando juntos para hallar un suelo común a las políticas que los gobernarán[314].

Este tipo de sujeto debe de toda necesidad ser distinguido del sujeto que del idealismo alemán hace eclosión, de una autonomía subjetiva de la Modernidad que se "resumía en los conceptos de autoconciencia, autodeterminación y autorrealización."[315] Ese "auto" de la Modernidad quedó confiscado por el auto de fe fijado a un individualismo posesivo y a una "subjetividad pura y dura"[316], dispuesta a poner todo lo otro al servicio de su individualismo posesivo. La ilustración que la Ilustración habría de llevar a cabo sobre sí misma sería la de revelar sus propios desastres al consolidar la unificación y conciliación que sustituirían la gramática sacra del mito y de la religión, que corren a través de vertientes sospechosas para el entendimiento ilustrado. Al hacerse sujeto de tamaña conciliación, sin verificar sus límites inmanentes, la Ilustración se desconecta a sí misma de su propio *telos* emancipatorio: el dominio es la gramática de fondo no reconocida. Pero es que además, como bien asevera Habermas, "nadie puede ser libre por sí solo"[317]. Nadie puede llevar desconectado de los demás una vida consciente. Nadie es un sujeto que sólo se pertenezca a sí mismo. Nadie es un sujeto que contiene en sí, desalojadas todas las opacidades posibles, su propia transparencia. Un sujeto definido mediante el "auto" absolutista del idealismo resultaría en su propio ofuscamiento. Un sujeto que no necesita de nada ni de nadie ya no sería una sustancia finita, sino una divinidad. De lo que se trata, entonces, es de bajar de la apoteosis trascendental al sujeto, lingüistizarlo y ponerlo en comunicación con otros sujetos. La autonomía no puede ya resolverse en la autoconciencia voraz que somete todo a la identidad sin fisuras del yo que avanza sobre el mundo, sino en un tipo de autonomía minada que reconoce en sí la necesidad de un contexto del cual no puede apropiarse de manera objetivista en su totalidad y que incorpora, necesariamente, en toda emisión lingüística. El lenguaje mismo está permeado del mundo que explica. La autonomía pasa por una relación intersubjetiva que constituye al sujeto. La intersubjetividad se hace sujeto. En la mediación lingüística de razones aportadas por unos y otros, siempre partiendo de la recontextualización de una

[314] Cfr. A. Gutmann y D. Thompson, *Why..., op. cit.*, pp. 4-7.
[315] J. Habermas, *La necesidad..., op. cit.*, p. 54.
[316] *Ibid.*, p. 55.
[317] *Ibid.* Cfr. también la p. 27.

razón marcada por su historicidad, se construye el acuerdo entre todos los participantes de los actos de habla. La falibilidad introduce la provisionalidad y revisabilidad de los acuerdos temporalmente aceptados. Empero, la posición de Gutmann y Thompson no deriva hacia la cementación de un acuerdo posible para todos los participantes en la interacción. Mediante una *virtus* llamada "respeto mutuo", afirman que no es necesario el acuerdo para seguir cooperando en vistas a la solución colectiva de los conflictos: bastaría con respetar el punto de vista del otro, para aun en el disenso seguir cooperando discursivamente. El sujeto republicano aparece como una figura que, en el respeto, en el disenso, en la economía del desacuerdo, se propone seguir cooperando para la creación de normas obligantes para todos. Aun si la decisión no favorece a determinadas fracciones, no es necesario proceder al exterminio de éstas o a la auscultación de la vida solitaria *in foro interno* donde sobrevive sin mácula la genuina voluntad general, porque las fracciones mismas y sus miembros integrantes pueden todavía reconocer la validez y aceptabilidad de las normas acordadas. Esta autonomía revela en sí misma la necesidad del otro. La deposición del absolutismo de la conciencia pura engendra una conciencia finita que revisa sus propias provisiones de certeza moral y normativa. Es destronada por el inevitable envés que los otros representan: los otros fungen en el espacio de un reconocimiento recíproco como aquellos que enriquecen la dinámica de las voces que se median entre sí en lo público. El conocimiento limitado de los temas, y la limitación del saber en general, que no está depositado en ninguna *master mind* de gran formato, quedaría parcialmente subsanado en una práctica de donación de razones que haría emerger la más relevante en sentido epistémico/moral. En el espacio público los argumentos políticos adquieren una textura moral en el sentido de la universalización de su aplicabilidad: revocando contextos e intereses particulares, los argumentos muestran su rostro más generalizable y los hace aptos para normar a una colectividad compleja y multicultural. Aseguramiento comunitario e intereses particulares se superan a sí mismos en el discurso de fundamentación de normas. No es la complejidad lo que impide la formación de una conciencia posconvencional, desprovista de contenidos concretos acerca de la vida buena y atada a acervos cosmovisionales/culturales, es precisamente esa misma complejidad fragmentada la que requiere de una articulación formal de tipo discursivo. En ello se va la unidad de la razón habermasiana, que él siempre supone está

realizada *a tergo*, en la comunicación de la vida cotidiana[318]. Cuanta mayor es la fragmentación de las sociedades actuales y mayor es la dificultad de su integración, tanto más es necesaria una articulación formal de sus diversos ámbitos, ora de acción sistémicamente entendidos, ora de acción simbólica comunicativa. Y tanto mayor es la necesidad de un intérprete entre los lenguajes formalizados del sistema y las prácticas simbólicas de un mundo de la vida integrado en un tenor distinto al de la eficiencia propia de la economía y de la administración. Digamos, pues, que el sujeto se autonomiza *in fieri*, que brota más propiamente en los espacios de formación de la voluntad colectiva en tanto allí adquiere conciencia de sí como sujeto y de las dificultades que entraña una vida vivida en el fragmento.

Para Habermas, los asuntos reservados a la economía y la administración no pueden hacerse con el primado de la sociedad, como si de ellos únicamente dependiera la carga de estabilización sistémica necesaria para la integración de la sociedad en su conjunto, provocando con ello una "desmoralización de los conflictos públicos"[319], al hacer depender los problemas de la sociedad solamente de problemas sistémicos que deberían estar en manos expertas. El lenguaje normativo, que funciona en otro registro, y que aspira a una promesa de inclusión, para así realizar la sustancia moral del Estado moderno, permanece como una variable dependiente más de una estabilización sistémica desprendida de lo normativo y autonomizada en sí misma. La autocomprensión tecnocrática de la sociedad ha colisionado con su propio supuesto: el de resolver las disonancias sólo en términos técnicos, puesto que los sujetos aparecen ahora en el escenario de nuevas mediaciones discursivas infiltradas de nuevos intereses y valores. Pero es que también la conciencia tecnocrática, como la ausencia de reflexión del positivismo, se ciñe de tal suerte al paradigma en declive, el productivismo, que deja de advertir que el crecimiento desmesurado sin porqué encuentra su propio límite en la misma eficiencia de la que se ufana. Mediados por el consumo, por la dinámica de la obsolescencia, por la reposición permanente de lo viejo por lo nuevo, por un estar al día permanente en un mercado que siempre nos deja atrás, la tecnocracia desarrollista choca con los límites establecidos por unos recursos finitos y con los ámbitos que ha de invadir

[318] Cfr. J. Habermas, "Cuestiones y contracuestiones". En: A. Guiddens *et al.*, *op. cit.*, p. 334.
[319] J. Habermas, *La necesidad de...*, *op. cit.*, p. 284.

para estar al día consigo misma. La aceleración es sin porqué o la aceleración misma de una vida en perpetua efervescencia es el *telos* de ella misma. Dejada a su suerte, esa tecnocracia ordenada al capitalismo, como la extinta tecnocracia ordenada al socialismo burocrático, utiliza a su servicio una razón instrumental cuyo desenlace es la creación de fuerzas productivas que pueden ser inmensamente destructivas. Sin necesidad de abandonar la perspectiva materialista de la que comulga, Habermas hace notar que "las horas del paradigma productivista están contadas."[320] El capitalismo, estrechamente asociado a la ciencia y la tecnología desde la primera revolución industrial, ha liberado, sí, las fuerzas productivas, y en tal éxito se encuentra su amenaza, en la "compenetración sin sutura de fuerzas productivas y fuerzas destructivas, así como los límites en que rebotan un crecimiento sin ninguna orientación cualitativa y un ciego desarrollo de las fuerzas productivas."[321] Estos problemas que dimanan de la complejidad difícilmente pueden resolverse sin una mediación práctica, bien desarmando la validez del discurso experto en las consecuencias últimas que ha portado consigo, bien en la postulación de un sujeto insatisfecho que se apresta a recolocar los límites práctico-morales sobre los que habría de detenerse un modo de producción emancipado a tontas y a locas, que zanja los conflictos de integración en los términos del valor de cambio (todo es traducible a dinero), dejando orillados los discursos orientados al valor de uso (aquello que vale por sí mismo). Para Habermas, entonces, los grandes problemas que confrontan las sociedades desarrolladas difícilmente "pueden resolverse sin una percepción normativamente sensibilizada y sin moralización de los temas públicos."[322]

La postura de Gutmann y Thompson difiere, como hemos visto, de la habermasiana prescripción de un consenso total que los participantes de la interacción simbólica suscribirían si se cumplen las pragmáticas condiciones idealizantes del diálogo. La razón cae del lado no sólo de la crítica que realizan a una situación ideal de diálogo, todavía demasiado cercana a ciertas formas de argumentación filosófica, sino porque el presente ha de convivir ya siempre en medio de conflictos morales que surgen de

---

[320] *Ibid.*, p. 125.
[321] *Ibid.*
[322] *Ibid.*, p. 284.

"*incompatible values*"[323]. La imparcialidad que exige la situación ideal de diálogo, aunque ésta para Habermas es una presuposición idealizadora que se encuentra hoy ya presente en las situaciones de habla, se les antoja como una instancia que exige virtudes ciudadanas un tanto sobredimensionadas, que reflejarían solamente un punto de vista moral epistémicamente recto[324]. La democracia deliberativa de Gutmann y Thompson deja espacio para que el *bargaining* entre intereses contrapuestos allí se acomode (lado realista de esta visión de la deliberación), pero también (lado idealista), exige la aparición de un tipo de ciudadano que se halle en capacidad de reconocer y encarar sus propios errores, y de reconocer la posición acertada del adversario. Lo que vale decir: al practicar la disolución del punto de vista egocentrado, se puede compartir y entender el punto de vista del oponente. Ello no conduce inexorablemente a la postulación de un consenso "duro", según el cual todos los implicados en la acción comunicativa arriben a un mismo acuerdo: aquí se maneja una economía del desacuerdo, ajeno a la posibilidad de un acuerdo totalizante, que involucraría, sin afirmarlo explícitamente, el tipo de conciencia trascendental que hemos dejado atrás en la deflación progresiva de toda suerte de absolutos.

Conforme a estos autores, existen unas condiciones que aun en el desacuerdo permiten la persistencia de los principios deliberativos, y que denominan "principios de acomodación moral", los cuales prolongan la reciprocidad. Por reciprocidad se entiende ese proceso de dar razones que otros puedan aceptar, y aceptar las que ellos proporcionen. El toma y daca de razones fuerza la reconsideración de leyes y sus justificaciones de base. Ello expresa una concepción dinámica de la justificación política que tiene a su lado la noción de provisionalidad: algo es políticamente provisorio en el sentido de que está sujeto a cambios por medio de ulteriores argumentos, siendo "*a form of falibilism*"[325]. Los principios de acomodación moral pueden reducirse a los siguientes:

a. El respeto mutuo o excelencia de carácter que permite a la deliberación florecer en medio de desacuerdos morales fundamentales.

---

[323] A. Gutmann y D. Thompson, *Democracy and...*, *op. cit.*, p. 25.
[324] Cfr. *ibid.*, p. 59.
[325] A. Gutmann y D. Thompson, *Why...*, *op. cit.*, p. 112.

b. Integridad cívica: consistencia discursiva, consistencia entre palabras y actos, aceptación de las implicaciones presupuestas en la propia posición moral.

c. Magnanimidad: existe mérito moral en la posición de los adversarios[326].

Para ellos, una democracia deliberativa, gobernada por la reciprocidad, no florece ni en una sociedad "*of self-centered citizens nor in a society of saints*"[327]. La reciprocidad promueve principios morales sustantivos en política[328]. No busca, como los comunitaristas, una suerte de bien común, sino que reconoce que la agenda política nunca está libre de conflictos morales. Las decisiones morales sobre políticas públicas deben ser tomadas deliberativamente en foros abiertos, bajo el principio de reciprocidad, que promueve un aprendizaje moral, además del testeo de las propias convicciones morales[329]. La relación moral-política pone en escena un *set* de virtudes que permiten la cooperación incluso dentro del desacuerdo moral. La democracia deliberativa propugnada tiene de su parte, luego, el poner dentro de sus límites las democracias procedimentales, tanto las simplemente agregativas (el ciudadano sólo vota por sus propias preferencias privadas), como las utilitarias (¿quién define qué es la felicidad del todo social y cómo es constituida? El fin inclusivo, la utilidad, varía, no es una constante: la seguridad en Hobbes, la propiedad en Locke, la comunidad en Rousseau. Por último, hay valores últimos que no aceptan la lógica del intercambio, esto es, su conmensurabilidad por dinero (*common currency*). La deliberación añade ese grano de sal indispensable a la formación de la voluntad colectiva, dentro del reconocimiento inevitable de que los desacuerdos podrán persistir incluso en la postulación argumentativa dentro de un espacio público abierto a los ciudadanos en general. Ni una democracia fundada en individuos autocentrados en sus preferencias privadas, ni ciudadanos desprovistos de toda relación con sus propios intereses. En aquélla subyace el sujeto de una antropología capitalista que hace de lo privado el criterio que dirime lo público; en ésta, el sujeto de

[326] Cfr. A. Gutmann y D. Thompson, *Democracy and..., op. cit.*, pp. 79-83.
[327] *Ibid.*, p. 91.
[328] Cfr. *ibid.*, p. 92.
[329] Cfr. *Ibid.*, p. 93.

una antropología kantiana que se autodespoja totalmente de sus inclinaciones particulares y de toda tentación de índole patológica, quedándose sólo con la universalidad de las máximas de acción moral. Uno reduce lo público a lo privado; otro, reduce los demás ámbitos a moralidad pura. Y ambos actúan bajo los perfiles de una conciencia monológica que no saca a relucir en lo público la fundamentación de sus decisiones tomadas *privatim*, y armonizadas con el colectivo de manera enigmática. El utilitarismo es útil, empero, la "*deliberation puts utilitarianism in its place*"[330]. Lo coloca en su lugar, empero asumiéndolo, pues sería irreal, en términos sociales definidos por recursos escasos, no considerar para determinados casos criterios utilitarios: salvar más vidas que menos vidas con la misma cantidad de recursos disponibles. Aunque ello deje en la sensibilidad de los sujetos una sensación de disgusto, una repugnancia espiritual, que debe ser desencadenada. El aguijón mortificante de la moral social como resultas de un intercambio de más por menos, cuyo canon radicaría en una operación matemática simple, acucia a la conciencia a redefinir sus propios supuestos de convivencia. La conciencia colectiva queda mortificada por el criterio ése de que algunas vidas son canjeables por un número mayor; la intermitencia del aguijón moral universalista parece indicar que a la dignidad humana, representada por la persona entendida en términos absolutos, no se la puede ajustar a unos criterios afines al intercambio. La dignidad humana, que recubre la totalidad de cada persona, no puede hacerse reo de un canon basado en la conmensurabilidad de las dignidades. Que equivale a expresar que un canon como el antedicho entra como a contrapelo en nuestra moral colectiva, o, simplemente, no entra. No hay una matemática de la dignidad, de modo de intercambiar unas pocas por algunas más. Tal vez el argumento resulte excesivamente contrafáctico en función de una sociedad que se autoconcibe como ordenada en derredor de recursos escasos. Pero lo que cabe pensar es en cuántos recursos sociales pueden liberarse para estos fines, extrayéndolos de áreas menos sensibles, y poniéndolos a la disposición de una dignidad personal incanjeable. Por eso, la deliberación pone al utilitarismo en su lugar, sin desconocer que hoy mismo el utilitarismo sigue siendo la forma de distribución de aquello que es, en apariencia, escaso. Pero también coloca en su lugar a un idealismo que corre un velo sobre la política real con la que se dirimen los conflictos reales, porque la

[330] *Ibid*, p. 196.

razón, como apunta Putnam, en este estadio desencantado de la historia y blindada ésta en contra de las intenciones re-virginizadores de una metafísica de nuevo cuño[331], ya no puede ser renaturalizada, puesta al abrigo de los riesgos que comporta tanto la erosión de los álibis metafísicos, como de los desgastes que provee el mismo disentimiento.

3.5 Conflicto liberal-republicano (el burgués vs el ciudadano)

El pensamiento materialista de Habermas guardaría en sí la radicalidad de la negación y evitaría el despropósito ése de colapsar lo real a la dimensiones de la idea, borrando la realidad misma. Negación de lo positivo y proyecto desontologizador desencadenan al ser y provocarían la afirmación del interés emancipatorio que late en las líneas habermasianas. A este interés se lo coloca ceñido al ser real, pero sin la violencia revolucionaria, de la cual se descree, puesto que al final de sí misma concluye por repetir un discurso dominante más: el discurso del amo se reinstala en la historia y, con él, el *terreur* de la virtud revolucionaria. La libertad hace de su negación sino. Parafraseando a Rousseau, los hombres se emancipan sólo para ponerse nuevas cadenas. Frente a lo afirmado, conforme al modelo de Habermas, una nueva afirmación, que niega lo afirmado. Frente a la coagulación de lo dicho, la descoagulación en el decir. Igualmente, otro tanto debe decirse de una *reditio in patriam* de un hipercontextualismo que reivindica para sí la validez etnocéntrica de una verdad parroquial: las convenciones locales son válidas y punto, bajo el criterio de sus propios estándares de racionalidad. Sólo en la comunidad, la verdad. El relativismo de los juegos de lenguaje comunitarios recae en un etnocentrismo que le acusa y en un absolutismo que no sabe cómo eludir: "este punto de vista etnocentrista significa solamente que todas las concepciones extrañas hemos de examinarlas a la luz de nuestros propios estándares."[332] La comunidad universal es imposible, así como una comunidad ideal de comunicación liberada de toda provincialidad. El modelo de los foros públicos, que intenta librarse de las figuras egocentradas, utilitarias y localistas (sociocentradas), introduce una diferencia fundamental entre las decisiones tomadas privadamente y aquellas tomadas colectivamente, pues una cosa es lo que desea el individuo para sí mismo, y otra diferente

[331] Cfr. J. Habermas, *Pensamiento...*, *op. cit.*, p. 177.
[332] *Ibid.*

lo que se desea en unos términos reflexivos ampliados a lo social. Habermas hace suyas estas razones que separan una cruda visión estadística de la democracia de una democracia alimentada con flujos informativos, que variarían las preferencias iniciales de los ciudadanos. *Versus* la teoría de la acción racional que hace referencia únicamente al individuo que tiene por centro de sus propias preferencias ya dadas, y en contra de un cambio de valores y actitudes guiadas por una voluntad enceguecida, opone, en concordancia con Elster, un modelo de formación autónoma de preferencias deslastrado de la elección categóricamente autorreferencial del individualismo metodológico, pues la sociedad no es una totalidad agregada de individuos entendidos conforme a los patrones del hoy vetusto nominalismo. En tal absolutización se atomiza la sociedad, dificultando así su propia integración. Se trata, por el contrario, que las preferencias que los individuos manifiestan cuando se les pregunta por ellas "en modo alguno reflejan fiablemente las preferencias que los individuos encuestados efectivamente tienen si por preferencias se entienden las que *manifestarían* tras sopesar las informaciones y razones pertinentes."[333] No obstante, Gutmann y Thompson ven en Habermas y en su ética discursiva una resolución de los modernos conflictos morales que depende solamente de la satisfacción de las condiciones deliberativas. Si se deja a los participantes mismos, ya instalados en esas condiciones, el generar todas las normas y juicios concretos de los cuales son a la vez destinatarios, ello significaría, a juicio de esos autores, que la libertad y la oportunidad de quienes participan en la interacción nunca deberían coaccionar tales normas y juicios, y, por ende, "*discourse theory does not adequately protect basic rights.*"[334] Es decir, en la perspectiva de los autores, la teoría discursiva de Habermas no privilegiaría los derechos, prepolíticos, que el liberalismo exige como condición previa y sistema de inmunidades (Unger)[335], encargados de proteger al individuo de cualquier género de constricciones. Privilegiaría, más bien, el momento republicano, según el cual no hay ningún momento ontológico anterior a la intervención de la (inter)subjetividad, y según el cual los mismos derechos liberales serían la culminación de una actividad discursiva propia de un colectivo que reflexiona sobre sí mismo. Si se exacerba el momento republicano, no se ve cómo los participantes serían de antemano sujetos

[333] J. Habermas, *Facticidad y...*, *op. cit.*, p. 415.
[334] A. Gutmann y D. Thompson, *Democracy and...*, *op. cit.*, p. 17.
[335] Cfr. Joshua Cohen, "Democracia y libertad". En: J. Elster, *op. cit.*, pp. 260 y 280.

competentes, moral y políticamente iguales, libres para intervenir en la constitución práctica de su vida personal y colectiva. Si se exaspera el momento liberal, con el derecho natural que lleva adosado, la trichera de unos derechos consagrados de manera natural, prepolítica, se romperían los límites que un materialismo histórico impone a lo real: el que ésta sea fuente inmanente de toda construcción teórica, allende una argumentación, por así decirlo, prefijada desde siempre. Como asilo intocable, la esfera privada así priorizada se encuentra entonces a salvo de los procesos autorreflexivos, pues "se delimita una esfera de libertad prepolítica que resulta inaccesible a la autolegislación democrática."[336] Dejado a la sombra, el proceso democrático aparece limitado por la libertad de los modernos. Dejadas a la sombra las cápsulas protectoras de los derechos subjetivos, el límite elástico de los eventos de autolegislación democrática, libertad de los antiguos, podría contrariar los derechos individuales fundamentales. Pero Habermas rechaza para sí esta disyunción de o lo uno o lo otro, o liberal o republicano: "No soy más liberal que republicano, tal como defendí en *Facticidad y validez.*"[337]Aunque es innegable que, en *Facticidad y validez*, la interpretación que se da de los derechos humanos arroja cierta sombra de dudas al hacer de la teoría discursiva que él mismo propone una razón práctica que "se retrae de los derechos humanos universales, en los que insiste el liberalismo"[338], así como se detrae de la eticidad concreta de cierta clase de republicanismo. Porque el republicanismo habermasiano, fundado en la autodeterminación política, trasciende kantianamente cualquier eticidad concreta[339]. Asimismo, en "Reconciliación mediante el uso público de la razón" hace aparecer ambos momentos, el liberal y el republicano, como inescindibles entre sí, pues la autonomía privada y la pública se reclaman recíprocamente y se presuponen mutuamente, toda vez que "no hay ningún derecho sin libertades subjetivas de acción (...) que garanticen la autonomía de las privada de las personas jurídicas individuales; y no hay ningún derecho legítimo sin la legislación democrática común de ciudadanos legitimados para participar como libres e iguales en dicho proceso."[340] La soberanía popular halla en esas

---

[336] J. Habermas, "Reconciliación mediante el uso público de la razón". En: J. Habermas/J. Rawls, *op. cit.*, p. 68.
[337] J. Habermas, "La ética del discurso y la cuestión de la verdad", *op. cit.*
[338] J. Habermas, *Facticidad y..., op. cit.*, p. 372.
[339] Cfr. *ibid.*, p. 373.
[340] J. Habermas, "Reconciliación...", *op. cit.*, p. 70.

restricciones naturales un impedimento necesario a la formación de una voluntad mayoritaria de tinte tiránico. El *bourgeois*, prepolíticamente blindado, detiene el avance autoritario del *citoyen*[341]. Empero, si la misión sublime de la filosofía, que ha de encarnar en alguna forma de sujeto, sea éste los nuevos movimientos sociales aglutinados en torno a valores postadquisitivos, sea éste un poder generado comunicativamente que politiza o repolitiza los temas de una agenda no resuelta, para así proclamar "la fuerza de la autorreflexión radical contra toda forma de objetivismo, contra la autonomización ideológica de ideas e instituciones frente a sus contextos prácticos, vitales, de surgimiento y aplicación"[342], entonces a un liberal como Rawls y a unos demócratas deliberativos como Gutmann y Thompson parece poco razonable que los procesos republicanos, incluso en una democracia deliberativa, deban tener alguna prioridad sobre la libertad y la oportunidad de los ciudadanos[343]. La conciencia disolvente de la nueva subjetividad, una subjetividad ampliada socialmente, parece restringir los caros valores liberales que actúan prediscursivamente en los sujetos, pero que son garantía del discurso y de la inmunización ciudadana frente a la lógica del poder. La cooriginariedad de las fuentes normativas de lo público y lo privado, sin prelación entre ellas, acaso no signifique sino la aceptación de que sin las libertades negativas no puede darse un ejercicio real de la libertad positiva. ¿Entonces pueden los actos autolegislativos, que no admiten una ontología previa a toda formación discursiva, limitar los logros liberales que se agrupan en torno a la libertad e igualdad individuales? Parece poco plausible. La consecuencia de un límite liberal que se rompe en una práctica republicana discursiva, que asume para sí la autonomía y competencia de los sujetos que interactúan mediante actos de habla, sería la liquidación misma de los momentos comunicativos iurisgenerativos. Una práctica republicana que viole aquellos principios básicos erosionaría el sujeto mismo que la nutre. Por más disolutivo que sea el poder generado comunicativamente, la muy hegeliana potencia de la negación, ese mismo poder no puede hacer abdicar al sujeto que lo auspicia. Esto sería la madre de todas las cegueras. Para Habermas, el pasillo que conduce del *bourgeois* al *citoyen* pasa por la transformación de los apetitos subjetivos del uno en los apetitos generalizables del otro, mediante el principio que se expresa en la

---

[341] Cfr. J. Habermas, *Facticidad y..., op. cit.*, p. 600.
[342] J. Habermas, *La reconstrucción..., op. cit.*, p. 53.
[343] Cfr. A. Gutmann y D. Thompson, *Democracy and..., op. cit.*, p. 17.

razón práctica, el de la universalización.[344] En nuestra opinión, hay ya establecidos, e históricamente aceptados, un conjunto de valores limítrofes que difícilmente pueden ser retrazados por las prácticas deliberativas republicanas. Una práctica discursiva que aniquilara aquello de que "todos han de poder argumentar y todo ha de poder argumentarse", así como al sujeto libre que tematiza todo lo tematizable, se liquidaría a sí misma: una discursividad vuelta en contra de sí misma mediante un sujeto en trance de disolución. A más de esto, en *La constelación posnacional*, afirma sin ambages que "para el tipo de legitimación occidental, los derechos privados y los derechos ciudadanos son en origen igualmente esenciales."[345] Allí mismo, en el capítulo dedicado a los "valores asiáticos", se cuestiona la objeción que dirigen los "asiáticos" en contra del carácter individualista de los derechos humanos. Para ellos, desconociendo la nítida separación entre derecho y ética, hay una primacía de la comunidad sobre el individuo, primacía que inscribe la subordinación de los individuos a la comunidad. Es decir, olvidemos la libertad mientras perseguimos la promesa igualitaria que ha de darse en este mundo, cuyas trazas leen los sacerdotes ideológicos, o la edad de oro restituida, olvidando siempre que lo excepcional, repitiendo en este punto a Carlos Fuentes, no puede darse dos veces, una dentro del tiempo y otra fuera de él. Y detrás de ese primado que violenta la *forma mentis* del individualismo europeo, acaso no se encuentre sino la intención estratégica de una argumentación puesta en línea "con una justificación política del autoritarismo más o menos blando de las dictaduras desarrollistas de esos países."[346]

Puestas así las cosas, reivindicados lo privado y lo público, individuo y ciudadano, liberalismo y republicanismo, la autonomía kantiana cae por fuera de las fronteras trazadas por Gutmann y Thompson. La elasticidad de la soberanía popular no puede llegar a ser tan elástica, so pena de romper alguno de sus eslabones constitutivos. Empero, lo que urge a Habermas es el retrazado de los límites entre público y privado, y que lo privado mismo no puede hallarse eternamente al socaire de las problematizaciones normativas: lo privado puede ser politizado, porque en su interior pueden darse relaciones de poder que merecen una aireación discursiva, trasplantada luego en normas de

---

[344] Cfr. J. Habermas, *Problemas de..., op. cit.*, p. 132.
[345] J. Habermas, *La constelación..., op. cit.*, p. 153.
[346] *Ibid.*, p. 160.

convivencia. La negatividad habermasiana cala hondo en este sentido. Resulta inaceptable que una esfera permanezca inmune a toda revisión humana. Y ello, sencillamente, porque allí se dan relaciones de dominio, e insurrecciones en su contra, que deben poder ser tematizadas para pacificar los conflictos. El espacio sagrado de la vida privada se contrae en sus fronteras, para dar paso a la formación pública de la voluntad política de los ciudadanos. Esto mueve a una repolitización de temas antes anejos a una circunscripción vista hasta ahora como indisponible. Lo cual mina las tradicionales distancias público-privado, y no sólo a expensas de lo privado, sino a expensas de lo público (fórmulas paraestatales de resolución de conflictos). El retrazado de las fronteras lleva consigo sus límites: ¿el proyecto habermasiano de reconectar moral y política en la instancia del lenguaje procura una mayor o menor inestabilidad del sistema sociopolítico?; si el poder comunicativo apareja consigo el lado vulnerable de toda moral, y tiene que ser estabilizado institucionalmente (ley-poder estatal), ¿no se solicita por ello precisamente el sobredimensionamiento de un Estado interventor, ya omnipotente, que ha mostrado con creces, según la prognosis habermasiana, un poder colonizador sobre el mundo de la vida?; además, esos procesos de (sobre)generación normativa, ¿no conducen a la pérdida de la espontaneidad vital entre unos individuos que obrarían y reobrarían sobre sí mismos de manera simbólica?; ¿todo lo antes descrito no es sino la erosión de la negatividad habermasiana, encubierta en la intención de descosificar un mundo sometido a imperativos sistémicos?; *velis nolis*, ¿la autorreflexión radical concluye en una nueva forma de burocratización? ¿La intranquilidad del movimiento *ad infinitum*[347] en los momentos paulatinos de redención discursivo-emancipatoria que hace saltar por los aires al sistema se vuelve, intempestivamente, sistema? ¿Lo dinámico lleva consigo su momento estático?

Un tenso equilibrio da respuesta a las últimas preguntas. Habermas nos dice en atención a ellas que el Estado panóptico, con sus intervenciones administrativas y la supervisión constante, desintegra "la estructura comunicativa del trato cotidiano en la familia y en la escuela, en el municipio y en el vecindario."[348] Representa esto la destrucción de los modos de vida horizontalmente solidarios, que van siendo suplantados

[347] Cfr. T. Adorno, *Dialéctica negativa*, Madrid, Taurus, 1992, pp. 34-35.
[348] J. Habermas, *Facticidad y..., op. cit.*, p. 449.

paulatinamente por la solidaridad vertical de las intervenciones administrativas. Haremos esta afirmación provisoria: los incisos afirman que lo dinámico ha de restituirse a su momento estático; pero éste se encuentra justificado sólo si se halla a disposición de aquél, a fin de subyugar sus contingencias.

La razón es, entonces, ese pasadizo entre lenguajes que permite no sólo la conversación universal de Rorty en el soporte del lenguaje ordinario, sino, incluso, en su unidad débil, un diálogo con pretensiones epistémicas que aspira la elaboración de un canon con el que medir y fundamentar argumentos que la sociedad perfila para sí misma. En este mismo tenor argumentativo se inscribe James Bohman. Para él, la mejor defensa de la deliberación en ámbitos públicos es que incrementa la calidad de las justificaciones políticas, porque las sujeta a un amplio rango de opiniones alternativas[349]. Empero, en la línea de Gutmann y Thompson, quienes critican tanto a Rawls por su política de evitación de conflictos al excluir de lo público las *non reasonable comprehensive doctrines*, que purgan la política del desacuerdo mediante un filtro de entrada, previo a la formación del consenso, le parece a Bohman que el acuerdo buscado no debe ser igualado con un acuerdo total de todos los afectados. Para Gutmann y Thompson hay que formular una economía del desacuerdo, esto es, un acuerdo incluso dentro del desacuerdo, que conduciría a mantener la colaboración entre quienes mantienen puntos de vista discordantes. En esto consistiría un *reasonable disagreement.* En las sociedades plurales, "*comprehensive moral theories neither can nor should win the agreement of all citizens.*"[350] Un pluralismo multicultural, descartando de él el adjetivo "razonable", no puede lograr una unidad mínima de integración y de acción conforme a prescripciones morales sustantivas adscritas a una determinada visión del mundo. La economía del desacuerdo moral permite la participación de los involucrados en otros temas, y les facilita, además, la revisión eventual de aquellos temas en los cuales el acuerdo hubo de quedar en suspenso. Para estos autores, carece de una cierta sustantividad el procedimentalismo puro de Habermas[351], y debe ser superado con la adición de principios sustantivos, puesto que los resultados obtenidos de la deliberación mediada sólo

[349] Cfr. J. Bohman, *op. cit.*, p. 27.
[350] A. Gutmann y D. Thompson, *Why..., op. cit.*, p. 93.
[351] Cfr. *ibid.*, p. 95.

procedimentalmente puede arrojar de sí un conjunto de resultados injustos, tales como la donación forzada de órganos[352], o la obligación de prestar servicios gratuitos al Estado en la forma de una *forced labor* que, por ejemplo, atormentaría a Nozick. Ellos indican que los principios sustantivos, para trascender lo meramente procedimental, están a cargo de la libertad individual y la igualdad de oportunidades. Es decir, siguen repitiendo los argumentos aquellos que han tachado a Habermas de ser más republicano que liberal y que, por consecuencia de ello, ha procurado un primado del colectivo en el que reside la soberanía popular sobre los derechos subjetivos de cada individuo. Pero, además, y en vista de que los resultados de una deliberación pura podrían resultar injustos para la sociedad en conjunto, o para porciones de ella, la posición de los autores añade una lista de bienes necesarios para vivir una vida decente: "*Basic opportunities include adequate health care, education, security, work, and income.*"[353] Por lo tanto, incluyen el principio de oportunidades básicas como parte de una adecuada teoría de democracia deliberativa. Estas oportunidades básicas serían la condición *sine qua non*, junto a los principios que denominan "sustantivos" (que Habermas no rechazaría, sino que encuentra incorporados sin sustantivizarlos en la procedimental formación racional de la voluntad colectiva), de toda práctica deliberativa genuina. Es decir, sin esas precondiciones satisfechas, no es posible un ciudadano deliberativo. Empero, también es cierto, con esas precondiciones satisfechas, no se sigue de toda necesidad, como si de un silogismo se tratase, un ciudadano inmiscuido en las prácticas deliberativas. También el formalismo rawlsiano, filosofía política cuyo *telos* es la reconciliación social[354], desentendido de toda visión moral comprehensiva, vinculado sólo a dos principios de justicia, libertad e igualdad, y a las facultades morales comunes a todas las personas, un sentido de justicia y una cierta concepción del bien, no deja de atender a un principio anterior lexicográficamente al primer principio. Un principio que "exija que queden satisfechas las necesidades básicas, al menos en la medida en que su satisfacción es una condición necesaria para que los ciudadanos entiendan y sean capaces de ejercer fructíferamente los derechos y libertades básicos."[355]. Con ello la formalidad se socava a sí misma en la postulación de un

---

[352] Cfr. *ibid.*, p. 105.
[353] *Ibid.*, p. 110.
[354] Cfr. J. Rawls, *La justicia como equidad,* Barcelona, Paidós, 2002, p. 65.
[355] *Ibid.*, p. 75, nota 7.

principio sustantivo que proporciona contenidos concretos para que la deliberación (formal) ahora sí sea en verdad posible. Sin esas precondiciones satisfechas, los ciudadanos no estarían capacitados (física, moral y educativamente) para ejercer las virtudes que exige una práctica deliberativa. Bien, de acuerdo. Sólo que la postulación explícita de tales satisfacciones, que proporciona una noción aunque sea vaga de vida buena, Habermas creo que la da por cumplida en las sociedades occidentales europeas. Cumplido ese mínimo en las sociedades occidentales de hoy, mínimo asegurado institucionalmente en el Estado de Bienestar, arranca entonces la posibilidad de una política participativa cualificada. Tiene valor eso de cavar para mostrar que lo que estaba implícito quede ahora desocultado, indicando que la pura formalidad de los principios en realidad está más calado de mundo de lo que estamos dispuestos a reconocer. La nota al calce de Rawls es la prueba palmaria de un pensamiento que desea ser coherente consigo mismo, pero también con las cláusulas de una realidad que se impone por sí sola.

3.6 Canon del éxito deliberativo

Dahl y Cohen, asegura Bohman, han ofrecido unas listas de las condiciones procedimentales participativas para la igualdad política. La lista de Dahl se centra en el proceso de construcción de la decisión: igual voto, igual y efectiva participación, igual oportunidad para descubrir y validar razones, control ciudadano sobre la agenda e inclusividad. En la lista de Cohen se añade que la deliberación debe estar abierta a futuras revisiones. "*Habermas's ideal speech situation supplies a similar list*"[356]. Sin embargo, aun cuando estas condiciones son necesarias para la igualdad deliberativa, todos ellos fallan al explicar cuándo una razón es públicamente convincente. No proveen, pues, los criterios para determinar cuándo es exitosa una deliberación. Bohman toma en cuenta el contexto en la deliberación. El éxito deliberativo es medido no por el fuerte condicionante del acuerdo total con el resultado, sino por el más débil de que los agentes están lo suficientemente convencidos como para continuar cooperando. El criterio "unanimidad" es demasiado duro para un acuerdo de tipo democrático[357]. El procedimiento se queda en las condiciones discursivas que pueden llevar al éxito en una

[356] J. Bohman, *op. cit.*, p. 32.
[357] Cfr. *ibid.*, p. 34.

actividad cooperativa, pero se desentiende del éxito mismo. Bohman sigue, pues, la línea de la economía del desacuerdo deliberativo, y construye un criterio para la medición del éxito deliberativo: éste consiste en que los participantes de la actividad cooperativa reconocen su influencia en el resultado, y aunque de este resultado algunos participantes discrepen, esos mismos participantes, al advertir razonablemente que sus puntos de vista pueden ser incorporados tanto el debate como al resultado que surge de ese debate, convienen en seguir cooperando en un procedimiento de solución de problemas y conflictos comunes. Este tipo de práctica deliberativa, distanciada del acuerdo unánime, porque "*unanimity is too strong a criterion for democratic agreement*"[358], mira sus propios éxitos en unas razones públicas que convencen incluso a quienes discrepan para seguir cooperando, aun después de haberse tomado las decisiones. Análogo al procedimiento deliberativo habermasiano, el de Bohman es absolutamente inclusivo. La toma de decisiones viene prefigurada por un conjunto de condiciones que expanden cualitativamente tanto el rango de los argumentos a considerarse, como el espacio de la publicidad donde se ventilan los primeros. La publicidad de los argumentos es el filtro social que depura las razones justificadas de las que no lo son. Aceptado el hecho del pluralismo, que llegó para quedarse, podemos esperar que en la actualidad la publicidad incorpore en sí una mayor diversidad de argumentos para la generación de normas que en un pasado determinado por el acervo contextual de razones. Dice Bohman que en su proceso iurisgenerativo cada ciudadano tiene igual oportunidad para hablar, todos tienen igual acceso a las diversas arenas de discusión y de debate. Muy semejante, pues, a aquella habermasiana pretensión de que todos tienen derecho a participar y todo puede ser objeto de tema. Además, debe existir una condición deliberativa que denomina "*non tyranny*"[359], consistente en una separación institucional de los poderes y en derechos legalmente garantizados. La no-tiranía, junto a la igualdad, activa la posibilidad de que las decisiones tomadas deliberativamente representen más bien un punto de vista justificado a partir de razones convincentes, superior al punto de mira sesgado por las constricciones de un poder distribuido de hecho asimétricamente. Estas condiciones

---

[358] *Ibid.*
[359] *Ibid.*, p. 35.

igualitarias las reconoce Bohman como contrafácticas (*counterfactual*[360]), pero aun así pueden ser realizadas en las deliberaciones actuales. El contrafáctico trae inmediatamente aparejada la consideración y el análisis de las desigualdades que ocurren *de facto*. Si se dan diferencias marcadas entre los participantes (desigualdad de recursos, capacidades y posición social), incluso aceptando el canon formal "una persona, un voto", los resultados estarían afectados por un coeficiente no-democrático. Si el punto de partida es desigual, los resultados podrían ser injustos, ratificando así el estado de cosas existente. Empero, Bohman no nos ofrece una lista de contenidos con los cuales excomulgar un punto de partida que afinca la desigualdad de los participantes. En vez de detenerse en contenidos sustantivos, y en vez de permanecer en solamente los dos principios anteriores, igualdad y no-tiranía, que hacen a una deliberación mínimamente democrática, añade ahora una nueva condición para hacerla "*fully democratic*"[361]. La razón pública kantiana, pensamiento ampliado, considera los puntos de vista alternativos y pone límites a los poderes establecidos, sean éstos legales, tradicionales o de autoridad. Ponerse en el punto de vista de cualquier otro significa no sólo revisar argumentos *ad extra*, sino revisar la validez de los propios *ad intra*. La ilustración en este sentido nos permite ser autocríticos en un proceso deliberativo. La publicidad, en efecto, posee grados, pero en las condiciones actuales de pluralismo cultural la formación del consenso y las decisiones vinculantes requieren de la publicidad para que puedan mostrarse como legítimas.

3.7 La opinión pública como red discursiva

Entonces, la publicidad aparece como un espacio social donde la deliberación toma lugar, el lugar donde los tipos de razones ciudadanas se median entre sí. Pero, a la vez, el espacio social de la publicidad, mejor, de la opinión pública, no puede ser homogéneo dentro de los términos de una pluralidad ya definida, pues la deliberación no concierne homogéneamente a sólo una clase de formación racional de la voluntad, sino más bien a una heterogénea formación de la voluntad. El espacio social será homogéneo solamente en su dimensión procedimental, puesto que en él entran en liza los argumentos de que en cada caso se trate, pero los argumentos no se refieren solamente a un solo tipo

[360] *Ibid.*, p. 36.
[361] *Ibid.*, p. 37.

de conflicto y a un solo tipo de producción de decisiones; en todo caso, será el escenario de una multitud de conflictos de los que habrán de surgir una variedad de decisiones. Transcribimos a este respecto las palabras de Habermas: "Al concepto discursivo de la democracia le corresponde, por el contrario, la imagen de una sociedad descentralizada"[362]. Esto es, la opinión pública no puede ser una y única. Los distintos temas, resultado de los distintos sujetos, forman distintas opiniones, y no únicamente una, como si restituyéramos ahora la homogénea voluntad general. Esta dinámica se presenta de manera ambigua, a juicio de Habermas. El objetivo, visto el nexo que con los poderes dominantes presentan los medios de comunicación (reproduciendo así, más que liberando, los lenguajes reprimidos y la comunicación distorsionada), es demostrar la existencia de una fuerza productiva y su desencadenamiento: la fuerza productiva "comunicación"[363]. Para ello es menester rehuir tanto los medios de comunicación que reproducen formas cosificadas de vida, como la homogeneidad de un espacio único donde se larve la creación de un poder estructurado comunicativamente. No se trata de un espacio único, pues, sino de "una red descentrada de espacios de opinión pública autónomos"[364], que expresa y se difunde hacia un pluralismo radical. La diversidad de modos de vida crea una diversidad de espacios de discusión colectiva; éstos, a su vez, hacen aparecer un "poder comunicativamente generado"[365] que tiende a chocar en contra de la legitimación que el sistema se autoprocura, pero que de manera privilegiada también auspicia. Los grandes medios de comunicación, aliados a poderes económicos, deben mantener a resguardo de la fluidificación comunicativa los temas problemáticos o moral y políticamente insolventes, limitándose "a reduplicar lo existente"[366], depurando a su vez el potencial emancipatorio y subversivo de la cultura. Los medios se acoplan a los

---

[362] J. Habermas, *La inclusión del otro*, Barcelona, Paidós, 1999, p. 245.
[363] J. Habermas, *La necesidad de...*, *op. cit.*, p. 133.
[364] *Ibid.*, p. 54.
[365] *Ibid.*, p. 195. En *Historia y crítica de la opinión pública* (3a. ed., México, Gili, 1986), Habermas anunciaba, contra el secreto, la publicidad: "a la práctica del secreto se opondrá luego el principio de la publicidad". (p. 89) Asimismo reestablecía los nexos moral-política a través de la opinión pública y de la publicidad, por ejemplo: "la opinión pública quiere racionalizar la política en nombre de la moral" (p. 136), y: "la publicidad tiene que mediar entre política y moral en un sentido específico; en ella ha de aparecer de un modo inteligible la unificación de las finalidades empíricas de todos, la legalidad ha de resultar de la moralidad". (p. 148). Por último, habla de la *Öffentlichkeit* como aquel límite del poder activado mediante el contrapoder de las razones: La opinión pública, pues, se convierte en un "poder coactivo" (cfr. p. 164).
[366] J. Habermas, *Teoría de la acción...*, *op. cit.*, vol. II, p. 551.

intereses programáticos del sistema, encasquetando a los individuos, herméticamente, en los espacios de una cultura oficial hecha inofensiva. Esta visión apocalíptica del Francfort veterotestamentario es contestada por Habermas en el sentido de que los medios representan, además de un dique restrictivo que neutraliza momentos emancipatorios ya inscritos en la cultura, formas generalizadas de comunicación, que trascienden la provincialidad específica de espacios y tiempos, y "hacen surgir espacios de opinión pública implantando la simultaneidad abstracta de una red virtualmente siempre presente de contenidos de comunicación muy alejados en el tiempo y en el espacio y poniendo los mensajes a disposición de contextos multiplicados."[367] Ciertamente, la repolitización de parcelas problemáticas del mundo de la vida en una práctica defensiva frente a las pretensiones de la razón instrumental significa, al mismo tiempo, la necesaria presentificación de esa política defensiva en un espacio público que dé fe de la justificación y legitimidad de la *praxis* que esa dinámica genera. Esa instantaneidad en masa de los contenidos comunicativos, ese todo-aquí-a-la-vez, esa simultaneidad de los eventos, que pone en contacto temas y sensibilizaciones ante ellos, ¿refuerza la posibilidad de construir actores con alto potencial emancipatorio, o, por el contrario, en esa entrega instantánea de una multiplicidad de mensajes la conciencia se reajusta alrededor de la fragmentación, sin un hilo unificador que restaure una cierta totalidad? ¿Puede el actor superar esa fragmentación cosificadora o su potencial subversivo queda irremisiblemente anclado a prácticas fragmentarias más bien localistas? Habermas es más bien optimista en relación a estos sentidos antes enunciados, porque:

1. Las propias estructuras de la comunicación, *per se*, llevan inserto el contrapeso de un potencial emancipatorio.

2. Como los centro emisores están expuestos a intereses rivales, no pueden integrar sin discontinuidades el discurso afín a los intereses del *establishment* económico, ideológico, político y profesional.

3. La ética de la profesión periodística puede resultar en un contrapeso importante a la política oficial de los medios masivos.

---

[367] *Ibid.*, p. 552.

4. Los filtros pueden ser inexactos u osmóticos, dejando permear mensajes críticos aun dentro del copioso contexto de una trivialidad que va permanentemente por sus fueros.

5. La ideología administrada vía mensajes balísticos puede no dar en el blanco, pues colide con otros recursos que la administración no contempla, y que emergen del propio trasfondo cultural y de sus recursos simbólicos que se resisten a la cosificación.

6. La evolución técnica de los medios de comunicación "no discurre necesariamente en la dirección de una centralización de las redes."[368]

Naturalmente, la descentralización mediática no se encabestra todavía al sueño anarquista de una democracia digital. Sin embargo, representa una multiplicación de la sociedad discursiva o de la sociedad como lenguaje. Los procesos de autorreflexión colectiva, por supuesto, no están restringidos a la esfera digital, al ágora digital, pues las arenas deliberativas pueden ser múltiples y diversas, desde las auspiciadas por la burguesía en la época de su naciente esplendor (centros de conversación como cafés, bares, lugares no institucionales de reuniones políticas, la calle), hasta la electrónica de hoy que posibilita el aquí y ahora de lo remoto en tiempo real, pasando por espacios donde el público se encuentra cara a cara, asambleas, escuelas, congresos de diversos tipos[369]. Pero esta red permite entonces que las voces otrora limitadas aparezcan y tomen la palabra. Se trata, por lo tanto, de un adensamiento de las redes, organizadas en niveles de complejidad y escalonadas conforme al alcance de su radio de acción. Se transforman en poder comunicativo y por lo tanto en presión política bajo la forma de demandas específicas. El espacio hace pública la aceptabilidad racional de sus argumentos, y pugna por la adhesión social a ellos. El mundo de la vida, empujado a entorno del sistema, descargado de la antigua función de coordinación de las acciones, es acosado por medios de control sistémicos. Sin embargo, al mismo tiempo, a juicio de Habermas, se generan medios que dependen del desarrollo de tecnologías de comunicación que posibilitan la formación de espacios de opinión pública, esto es, cuidan de que las redes de

[368] *Ibid.*, p. 554.
[369] Cfr. J. Habermas, *Facticidad y...*, *op. cit.*, p. 455.

comunicación, por tupidas que sean, queden conectadas con la tradición cultural. En última instancia, siguen dependiendo de la acción de sujetos capaces de responder por sus actos[370]. Ironía del proceso de Ilustración: la racionalización del mundo de la vida hace posible un aumento de la complejidad sistémica, complejidad que se hipertrofia hasta el punto de que los imperativos sistémicos, ya sin freno alguno, desbordan la capacidad de absorción del mundo de la vida, que queda, *post festum,* instrumentalizado por ellos[371]. No obstante, frente al diagnóstico de la catástrofe, no propiamente habermasiano, es menester recordar que el sentido de una vida no fallida de los actores en general se encuentra en el trasfondo vital que los orienta, y que las prácticas inducidas a través de un tipo de racionalidad extraña a ese mismo trasfondo se coartan a sí mismas, y se ven imposibilitadas de una continuidad homogénea entre el mundo profesional experto y unas prácticas simbólicas con las que el individuo/comunidad se reinterpreta constantemente a sí mismo. Esto es, el imperialismo de un solo lenguaje es imposible debido a las múltiples orientaciones de los sujetos. La opinión pública recoge esas discontinuidades incluso en las voces de expertos que ya no cierran filas en torno a un campo semántico especializado, sino que reorientan su propia *praxis* alrededor de la defensa de espacios que podrían ser erosionados por un *telos* dispuesto a erradicar los trasfondos y los consensos aglutinados por la tradición. La astucia de la razón se encuentra en ese retorno al ámbito de sentido, incluso de los sujetos que supuestamente se habían desprendido de él. Husserl ya lo había hecho notar: que los rendimientos de la conciencia (trascendental) habrían de ser reinsertados precisamente en ese *locus* de donde se reconocía habían emanado. En esta dinámica abierta, no resolutiva, difícilmente paralizable en una reconciliación sin fisuras, sometida más al arrebato del vértigo[372] que a una aserenada unidad, la publicidad y su espacio se convierten así en el *index veri et falsi.*

Entre las dos aguas, la sistémica, y la mundano-vital, corre entonces el proceso de interpretación y de alumbramientos defensivos. No es ya el sistema el que se quedará con la parte del león, pues los mecanismos defensivos se aglomeran ahora en torno a sujetos competentes (incluyendo expertos que rompen su militancia con una racionalidad que

---

[370] Cfr. J. Habermas, *Teoría de la acción..., op. cit.*, vol. II, p. 261.
[371] Cfr *ibid.*, p. 219.
[372] Cfr. T. Adorno, *op. cit.*, p. 39.

muestra sus falencias, vindicando la validez de modos de vida no cientifizados), campean alrededor de movimientos sociales que urgen un reconocimiento y suma de adhesiones, y una red discursiva digital donde se justifica públicamente la validez de los argumentos empleados. Red discursiva no simplemente reducida a la electrónica global, pues los procesos dialógicos en los que se determina la justificación argumentativa para la defensa de los espacios del mundo de la vida empiezan mucho antes de una ventilación pública-digital de los mismos. Pero es lo público lo que cohesiona su validez por medio de la múltiple mediación de la intersubjetividad. La transparencia, si alguna vez es lograda, será en el medio del lenguaje que nos pertenece a todos, y no en una semántica de expertos, como tampoco en una soledad filosófica única. Las gramáticas reprimidas pueden ir desvistiéndose de la camisa de fuerza prodigada por la razón instrumental. Aquí la ventilación pública, y la aparición del argumento cualitativo que coacciona sin coacción alguna, implica también un proceso de traducción de lenguajes extranjeros entre sí. Sólo se traduce lo extraño, pues lo familiar está desactivado de tales contingencias. Se destaca, entonces, la posibilidad de estructurar una suerte de síntesis que haga conmensurables los tipos de interés inscritos en cada uno de ellos. El horizonte de esa práctica debe ser público, tanto para evitar acomodaciones estratégicas que deponen las facultades del sujeto colectivo en el ejercicio de su *praxis*, gestando acuerdos alejados de la mirada del público, que es actor a la vez del proceso de comprensión, como para acotar la pretensión del primado de la razón instrumental: indicándole que sus razones bien pueden no ser las únicas razones. Habermas lo afirma con toda claridad. La traducción entre ciencia y política "esta referido en última instancia a la opinión pública"[373], relación que es el "resultado inmanente de los requisitos de la confrontación entre saber y poder técnicos y una autocomprensión dependiente de la tradición"[374]. Los expertos, erigiéndose como sujetos únicos, no pueden sustituirse a aquellos que fían con sus propias vidas las consecuencias de una razón específica alzada con un primado arbitrario que amenaza constantemente con salirse de rieles, evidenciado en las consecuencias colaterales de una actividad que se desborda a sí misma por no estar autocontenida en una conducta práctica redefinida. Evidentemente, ya no puede ser regulada, por ejemplo,

[373] J. Habermas, *Ciencia y técnica..., op. cit.*, p. 149.
[374] *Ibid.*

teológicamente, sino desde un sujeto colectivo que se responsabiliza de las problematizaciones que ahora toman un cariz global y colectivo. Las fronteras se han achicado de tal suerte que las consecuencias indeseadas de las aplicaciones tecnológicas rebasan los cotos cerrados de los límites nacionales. La magnificación de los problemas trae como corolario ineludible que la aparición de nuevos valores, de nuevos sujetos colectivos y de la discusión argumentativa y de los espacios públicos respectivos sobrepasa los confines locales, provinciales y nacionales. La reinterpretación de la vida social, así considerada, pasaría por una dimensión más bien global y de cara a un modelo que cobra escala planetaria. La reconexión de lo práctico en lo público significa romper el encapsulamiento del poder burocrático y del saber experto, devolviéndolos al sitio del cual deriva la especialización y al cual se debe el énfasis administrativo. En los términos de Bohman, la experticia debe ser públicamente convincente para ser efectiva, mientras más es públicamente usado este tipo de saber para justificar decisiones democráticas, más probablemente se difundirá a través de la deliberación y el debate.[375] No se le planta cara al lenguaje experto, se lo retraduce, *ex dispensatione misericordiae,* en un lenguaje accesible a todos dentro del circuito palmariamente comunicativo.

Habermas, entonces, habla en nombre de las gramáticas reprimidas del mundo de la vida, en función de un interés que ha tildado de emancipatorio; lo curioso del asunto es que al mismo tiempo hace exigencias al mundo de la vida en el sentido de no quedar sometido a un propio autoextrañamiento, el que resultaría de una asunción acrítica de todos sus presupuestos vitales ubicados familiarmente como trasfondo. El progreso humano hacia la autonomía debe desgajarse, por hablar así, tanto de un extrañamiento que proviene de fuera, gestionado allende la costura que separa sistema y mundo vital, encargado de romper "las tradiciones vivas privándolas de todo carácter vinculante"[376], como de un autoextrañamiento que el mundo de la vida pone en marcha al no provocar en esas mismas tradiciones vinculantes una capacidad de "promover su apropiación reflexiva en unos términos que tengan relevancia para la práctica."[377] La estructura desalienante posee dos perfiles bien definidos en la búsqueda ésa que rastrea las "huellas

[375] Cfr. J. Bohman, *op. cit.*, p. 169.
[376] J. Habermas, *La lógica...*, *op. cit.*, p. 428.
[377] *Ibid.*

históricas del diálogo suprimido."[378] Es por esto que la glorificación del mundo de la vida denunciado por Apel nos parece una gloria muy menuda, porque Habermas no deja de reconocer que lo suprimido mismo no es sólo obra de un proceso de colonización de la razón instrumental, sino que se encuentra inserto en las estructuras simbólicas de una práctica mundano-vital que no ha sabido fluidificar las huellas de la violencia que toda objetivación comporta (incluyendo las filosofías de la historia, que aportan consigo el escándalo de que "una historia con pasado fijo, futuro predecido y actualidad condenada ya no es historia alguna"[379]. Es la historia de una identidad que se despliega. La protesta en contra del gozo especulativo que proporciona esa identidad -incluyendo en esta identidad la que mana del pensamiento identificante sometiendo lo otro al corsé de un resuelto sí mismo- sería la de, al menos, tacharla de inhumana[380], puesto que cortocircuita inclusive al otro vicario, lo diferente, que cada uno de los sujetos lleva por dentro. Los sujetos quedan de esta manera reducidos a epifenómenos de una decisión ya realizada, siendo, a lo sumo, coadjutores de su economía[381]). La fuerza de una dialéctica decidida ya siempre de antemano concluiría en su propia supresión como teoría.

Hay que tener en cuenta, sin embargo, que la fragmentación puede resultar en su misma cohesión: la convicción de que los esfuerzos reconstructivos no pueden trascender esa misma fragmentación. La reapropiación reconstructiva de una totalidad unificada, conforme a un modelo orgánico, se muestra imposible, como se muestra imposible una opinión pública que se ejerce al interior de dicha fragmentación. Pero esta fragmentación, a la par, genera sus propios espacios públicos de manera descentralizada: los diversos movimientos sociales, pujando por aparecer en lo público, empollan sus propios espacios de opinión, o aparecen en los espacios ya establecidos. Toda politización exige un espacio en el cual afirmarse y justificarse, a más de buscar nuevas adhesiones. A mayor pluralismo, mayor cantidad de temas, mayor politización y mayor puja por espacios de opinión pública, que operan, en última instancia, con el recurso del lenguaje ordinario. Con éste no sólo se median los mundos vitales entre sí, sino que éstos se median con las fabulosas pretensiones del saber de los expertos.

---

[378] J. Habermas, *Ciencia y técnica..., op, cit.*, p. 178.
[379] J. Habermas, *Pensamiento..., op. cit.*, p. 170.
[380] Cfr. T. Adorno, *op. cit.*, p. 296. Vid. J. Habermas, *Teoría de la acción..., op. cit.*, vol. I, p. 490.
[381] Cfr. J. Habermas, *La lógica..., op. cit.*, p. 447.

Pero ciertas cláusulas perversas no han sido elucidadas. Imaginemos esta red digital al servicio de los intereses del poder establecido, además de auspiciada por él mismo. La gestación de redes comunitarias de comunicación al rendido servicio de un Estado con aspiraciones totalitarias que anhela plenificar el espacio público con un solo discurso: el discurso ideológico que quiere hacer pasar como texto único de una sociedad, acabando así con la política. Una hegemonía comunicacional financiada con los recursos de un Estado manejado *privatim*. Aquí el potencial emancipatorio se trueca en su contrario. Financiada por el Estado y manejada impúdicamente al servicio de los intereses particulares de una camarilla gubernamental, la red adensa las comunicaciones no para multiplicarlas, sino para ordenarlas de cara a las demandas del intérprete último. Por lo pronto, en América Latina, a la luz de las orientaciones de Antonio Negri & Cia., quienes deploran el Estado de derecho y la democracia "burguesa"[382], se crean grupos autogestionarios que como virus atraviesan las fronteras, crean sus propias redes digitales (web, radio, televisión comunitaria, panfletos), emiten sus mensajes sectarios y hacen del capitalismo, del imperialismo y de la oposición nacional las cabezas de turco que justifican su condición irregular armada. Como muchos operan en zonas fronterizas, no son fácilmente localizables: la frontera, y el vacío de los Estados en esas zonas, es el espacio donde se ubica su campo de acción, aunado a una *praxis* permanente que mantiene en el terror del estado de sitio a la población civil y en autocensura parcial o total a los medios disidentes. En el medio ideológico de nuevo cuño, se instalan en la noción de guerra asimétrica contra el capitalismo y su representante imperial, los EE.UU. Son grupos parcialmente descontrolados que, a diferencia de la vieja guerrilla foquista y voluntarista de los 60, con Guevara a la cabeza, urgida de recursos de la población donde se asentaba para financiar su actividad clandestina en contra de la clase política hecha con el poder del Estado, obtienen financiamiento directamente de la nueva clase política de la izquierda radical (del Ejecutivo). Este ultraizquierdismo alimenta a los irregulares, los financia, e incluso los arma, a fin de defender los pendones de una revolución que ya

[382] Cfr. A. Negri, *La anomalía salvaje*, Barcelona, Anthropos, 1993, p. 19. Para este autor, parece ser que la santa doctrina de la democracia no es ni puede ser reducida a Estado de derecho. La libertad, "la verdadera, la íntegra, aquella que amamos y por la que vivimos y morimos, constituye el mundo directamente, inmediatamente." No hay mediatización del derecho. Cual entidad semoviente que genera sus propios cauces y desbarata los límites ya obsoletos, la libertad es siempre revolucionaria y gesta nuevos modos de autoorganización colectiva. Negri es hoy simpatizante/asesor del gobierno venezolano.

dibuja su rostro geopolítico con pretensiones hegemónicas. Los recursos del Estado se desvían para gestionar células irregulares encargadas de defender los principios revolucionarios en el caso de una invasión militar norteamericana, que no puede ser repelida por un ejército nacional convencional. Paranoia y discurso único alrededor de una militancia que no acepta agujeros interpretativos alternos. Los textos se han extinguido en este ámbito, así como las interpretaciones infinitas. El potencial emancipatorio queda perturbado por contenidos meramente propagandísticos al servicio del líder/ideología de turno, los mensajes no pasan por la "acribia de la razón", sino que penden de una aceptación pasiva por parte de unos actores que los viven, gramscianamente, como si de una fe se tratase, mientras toda posible afirmación subjetivo-crítica permanece mediada por una espada de Damocles: liquidación del financiamiento estatal de los sectores disidentes. Ello gesta la cautividad de una autocensura exhaustiva. El disenso, rico en consecuencias deseadas e indeseadas, queda bloqueado por un culto personal perpetuamente inducido. El ágora digital y su rizoma mediático se diluyen en la única voz del poder totalitario. El espacio latinoamericano se debate entre una tradición autoritaria, que mana de sus propias raíces, pero que también se nutre de las prácticas verticales de la metrópoli conquistadora y colonizadora, y de una cultura civilista de escaso recorrido histórico. En el caso venezolano, son más de 400 años conviviendo con diversas clases de autoritarismo contra apenas unos 50 de formación democrática, plagada de altibajos institucionales. Lo peor del caso es que nos movemos entre una búsqueda desesperada de nuestra propia modernidad y una vuelta regresiva hacia los orígenes, la edad de oro y el buen salvaje, vapuleados por la empresa de la conquista. Como estatuas de sal, los espadones que leen los textos en interpretación originaria desean restituir la armonía de todas las cosas destruidas, que vivían en la edad santa de una reconciliación permanente entre todas las cosas. No es sólo el proyecto desesperado ése de una Europa queriendo constituir la utopía en las tierras de promisión recién tropezadas; es el proyecto más ambicioso y desmesurado de no ver sino la utopía constituida ya en su propia plenitud en el mundo indígena que dejó de ser a partir del hambre y sed de espacio del Renacimiento. De modo que nuestra tartajosa búsqueda de modernidad se enfila al futuro muchas veces mirando al pasado. El viaje al futuro puede ser un mal retorno al pasado, con las consecuencias que nos puede significar correr al

encuentro de algo que ya no existe y que, *sine dubio*, nunca existió. Una búsqueda mítica que pretende remontar las fases que nos trajeron hasta aquí para apropiarse de una buena vez de un tiempo absoluto: el tiempo anterior al tiempo en el cual el mito hace morada. El mito se apodera del sueño del hombre. Las migajas del banquete civilizatorio encuentran a América escindida en sus dos horizontes que no sabe reunir en sí. Ni bien introduce la modernidad en su cuerpo político, lo violenta por medio de conductas reñidas con la práctica democrática; separa los poderes constitucionales cuando en realidad sólo desea unirlos monolíticamente en torno a un caudillo. Estas violencias las urde América Latina en su propia contra; acaso porque no podemos ser hijos genuinos de la Modernidad, ya que no brotamos de las razones históricas que a ésta corresponden; acaso porque la Modernidad misma fue muy epidérmica en la metrópoli que confirió parte de sus caracteres a la periferia; acaso porque nuestra propia historia de independencia se consustanció demasiado, y quedó convicta de ella, con la violencia militar de los héroes. Con Borges, en relación a su país: los argentinos no entienden qué es el Estado a menos que lo vean personificado. Un heroísmo militarista que no nos hemos sacudido. Las nuevas formas autoritarias del mundo encuentran en estas latitudes un caldo de cultivo formidable para desarrollar otras fisonomías. Por este espíritu, a veces hemos preferido preservar "el lastre de sociedades anacrónicas, patrimonialistas (...), en las que la voluntad del jefe, los intereses de su clan y las recompensas debidas a los ejércitos de parásitos y pistoleros, crean un mundo irracional de capricho político y de violencia impune, para emplear una expresión debida a Rómulo Gallegos..."[383]. Somos el muro de la Contrarreforma levantado contra la Modernidad a la postre triunfante, y somos, también, la mirada que desea reapropiarse de aquello que, aquende los 500 años y la historia que ha sido, es asimilado a un paraíso complaciente en el cual el pecado, la codicia, no había aparecido. Queremos mirar, pues, como si las aguas no hubiesen fluido a través de los puentes. El sacrificio de las Indias exige una satisfacción, el retorno a su indivisa plenitud, o lo que es más paradójico todavía, un movimiento épico que nos restituya en el origen mítico y en la apoteosis de su pre-ibérica circunstancia salvaje. Nos fundiremos, pues, con la inmediata felicidad de nuestro cosmos. Es el, *mutatis mutandis,* quiliasmo kantiano concitado en un no-lugar, utopía, y un no-tiempo, ucronía. Nuestra

[383] C. Fuentes, *Valiente mundo nuevo*, México, FCE, 1994, p. 10.

democracia, o nuestros autoritarismos, han dimanado y dimanarán del conflicto entre nuestros ropajes culturales. Se hace imprescindible, entonces, ni saltar por encima de la propia sombra, en busca del dueño de los pasos perdidos, ni la entrega sin ambages a los discursos modernos, liberales-capitalistas o socialistas-marxistas, que prometen el reino sobre este mundo. Mientras salimos a concursar por un nuevo fracaso histórico, ya tenemos en los bolsillos los argumentos a utilizar para suavizar el fracaso que resulta de la dura pedagogía de los hechos: culparemos, como siempre, bien al imperialismo de marras (España), bien al imperialismo actual (EE.UU). Con esas dos figuras podremos soportarnos bien a nosotros mismos: ellas nos excusan, nos libran de la responsabilidad de asumirnos. Y ellas, como nuestros héroes militares, demasiados onerosos para una conciencia mortal, nos dispensarán, una vez más, de pensarnos seriamente a nosotros mismos. Kantianamente, aunque *a contrario*: anti-ilustración pura. Tierra de promisión y de gracia devenida en la distorsión de gracia y promisión. Pero no toquemos más en esta tecla, mientras comparecen ante nosotros los eventos venideros.

3.8 Poder estructurado comunicativamente

Para Habermas la formación de la opinión pública, activada y dirigida hacia el sistema administrativo, formalmente estructurado para dar cabida y estabilizar las demandas, no necesariamente ha de estar plenamente articulada, pero ha de ser lo más argumentativa posible. Al interior de estas líneas se sitúa la crítica de Bohman en el sentido de separarse de los presupuestos excesivamente idealizadores de Habermas. El de Bohman sería un modelo dialógico, mientras que la comunidad del discurso de Habermas está regulada por estándares de justificación. Así, la deliberación sería dialógica, mientras que el discurso sería más exigente que el diálogo, pues representaría una "*second-orden communication*"[384], que presupone idealizaciones que provocarían la unanimidad de todos los involucrados en la práctica discursiva. Según él, tal nivel discursivo requeriría de una cierta experticia epistémica y difícilmente estaría abierta a todos los ciudadanos que quisieran involucrarse en la formación de los resultados normativos.[385] Mientras el diálogo es un toma y dame de razones, el discurso conlleva unos ideales de abstracción

[384] J. Bohman, *op. cit.*, p. 58.
[385] Cfr. *ibid.*

que inmunizarían en contra de la deliberación misma que se desea implantar. El problema en Habermas, conforme al parecer de Bohman, es que hace descansar demasiado en tal capacidad de abstracción la resolución de los problemas aportados por la pluralidad, entendiendo por abstracción "*the capacity for impartiality and neutrality that Habermas identifies with the moral point of view.*"[386] Proclamada su separación del modelo discursivo de Habermas, distanciado de abstracciones idealizadoras que cristalizarían, pese a las intenciones del autor alemán, en un nuevo saber experto, el modelo deliberativo de Bohman se pone en la vereda de un consenso blando, que no demanda que todos los ciudadanos concuerden en base a las mismas razones, sino que demanda solamente que ellos "*continue to cooperate and to compromise in the same process of public deliberation.*"[387] Parafraseando a Bohman, podríamos argumentar que la crítica de éste se inscribe en el platonismo que diferencia un momento dóxico de uno epistémico. El modelo habermasiano se pondría, *in recto,* del lado de una pretensión epistémica de alto vuelo, que poco tiene que ver con los diálogos reales a partir de los cuales se constituyen los acuerdos. Esas prácticas idealizadoras, y la fundamentación discursiva concomitante, están de hecho vedadas a la mayor parte de los sujetos comunes y corrientes. El modelo de Bohman se anexaría a la más humilde dimensión dóxica, más real y más cercana a la forma cotidiana de llevar a cabo ejercicios colectivos vinculantes.

Hemos visto ya que la forma de escapar del círculo vicioso del consenso estaba en la postulación de la situación ideal de habla; sin ella, no hay manera de reconocer un consenso genuino de un falso consenso. Si la crítica al "consenso duro" de Habermas va por esta vía, de acuerdo, el consenso habermasiano está estrictamente ceñido a presuposiciones idealizadoras que él, empero, ya ve encarnadas en nuestra propia cultura y que el agente intuitivamente sabe y asume: esto es, la idealización no puede ser restituida al estadio de un idealismo abstracto, lo real explicado por ideas descontextualizadas del plexo de referencia del que deberían nacer. Si se renuncia a la presuposición idealizadora, se renuncia al mismo tiempo a la propia capacidad crítica de enjuiciar situaciones moralmente indeseables. Pero Habermas también reconoce una distinción entre la interacción ordinaria (acción comunicativa) y el discurso. Mientras que

[386] *Ibid.*, p. 88.
[387] *Ibid.*, p. 89.

en la interacción ordinaria las pretensiones de validez que se vinculan a los actos de habla son presupuestas ingenuamente, "en el discurso su validez es considerada hipotética y se tematiza explícitamente."[388] Por consiguiente, el discurso significa una cierta ruptura con la familiaridad inscrita en los actos de habla y con la permanencia inercial de los hábitos en los sujetos participantes de actos comunicativos. El curso corriente de los acontecimientos va del lado de una interacción simbólicamente mediada, sin mayores problematizaciones (*doxa*), mientras el momento discursivo (*episteme*) discurre a través de un ideal según el cual se está dispuesto a ser convencido simplemente por el peso de la evidencia que provee el mejor argumento. El acuerdo es válido no solamente para una o algunas subjetividades, sino válido para todas las que acepten la suposición idealizadora que les permita acceder a un nosotros generalizado.

Habermas parece propender, a juicio de Bohman, a un cierto tipo de hiperracionalismo que no se compadece con lo que ocurre exactamente dentro de las sociedades actuales en la búsqueda de los consensos. Como es habitual, el equilibrio se encuentra en la tensión de los elementos en discordia, entre una falibilidad en la cual se milita y una fundamentación epistémico/discursiva prácticamente aceptada, visualizada *in actu exercito*, aunque "peculiarmente improbable", donde todos los participantes en la comunicación se someten a sí mismos, *de motu proprio*, a la coacción no coactiva del mejor argumento, para arribar a un acuerdo no sólo válido *quoad nos*, los participantes *de facto* en el hecho comunicativo, sino, *simpliciter*, para todos los participantes potenciales. La validez trasciende toda subjetividad particular. Y en este sentido se analoga a la tradición occidental, que incluso en términos metafísicos colocó el aseguramiento de los discursos más allá de toda subjetividad, en instancias suprapersonales. Del *eidos* platónico no se puede decir que pertenezca al arbitrio de una subjetividad, sino que toda subjetividad encuentra la certeza en él, así como su propio aseguramiento y la disminución de su humana vulnerabilidad. Habermas, fiel a la tradición, pero destrascendentalizándola, hace de la validez un asunto intersubjetivo: todos los potenciales participantes en la interacción ordinaria encontrarían racionalmente aceptable lo acordado, siempre y cuando este acuerdo haya estado supeditado a las idealizaciones

[388] T. McCarthy, *op. cit.*, p. 338.

que impiden el paso a los poderes que trastornan los actos comunicativos y los consensos que de allí emerjan. Un acuerdo bajo la situación ideal de habla equivale a reconocer que una determinada emisión puede sostenerse, justificarse y fundarse; lo cual, a su vez, equivale a "urgir validez ante los demás"[389], implicando así el momento intersubjetivo. Como resultas de dos ilustraciones, de la primera, que se desprende del aseguramiento metafísico, y de la segunda, que se desvía de la noción de desarrollo lineal y de la metafísica no reconocida en que se asienta, se nos decanta ahora la intersubjetividad constituida lingüísticamente. Al fin y al cabo, las costosas hipotecas que sincronizaban armonías por detrás de lo humano han ido a parar a los archivos muertos donde reposan antiguallas y restos que son, paradójicamente, obra humana. En todo caso, algunos muertos gozan de buena salud y, como un viejo marinero que no acepta ser jubilado, ponen manos a la obra e intentan aun hoy renaturalizar a la razón o volver al abrigo de un *ethos* que se reagrupa. De esa suerte de doble *kenosis,* de un vaciamiento de la trascendencia, sustituido por el trascendental, y de un vaciamiento de éste, sustituido en opinión de Habermas por la intersubjetividad, hemos venido a parar en la inmanencia peculiar de un "nosotros" lingüístico, que se reapropia de sí mismo sólo en el lenguaje y en un cuasi-trascendental que dábamos por finiquitado. Hechos abdicar de la plenitud de su propia gloria, trascendente y trascendental han sufrido los embates que tocan a toda pieza fundamentalista. Queda todavía el hombre, diseminado y atomizado en sus amenazantes contingencias. Como un nominalismo deshecho, sin una matriz metafísica que lo integre, privado de toda relación con lo eterno, el sujeto indaga, empero, los nexos. Pese a todas estas renuncias, la conciliación, débil, y la pacificación social en relación con lo propio y lo extraño, piensa Habermas, es todavía posible. Estamos, por consiguiente, en el reconocimiento de que no podemos sino pensarnos en una heterogeneidad insubsanable por la vía de una *mathesis universalis,* orgánicamente escalonada, donde conseguirían su puesto las diversidades puestas en escena. Habermas lo explicita arguyendo que las identidades colectivas más bien se hacen, antes que se encuentren ya hechas. Estos otros en relación no pueden presentarse sólo yuxtapositivamente, aledaños unos a otros sin integración alguna (cual una sociedad de extraños), y tampoco pueden regularse jurídicamente mediante una contracción de las

[389] R. Gabás, *op. cit.*, p. 259.

normas a simple ley positiva, debido a que la inclusión se presenta como una forma de unidad dentro de la comunidad entendida políticamente. Ésta "se mantiene abierta a aceptar como miembros de la misma a ciudadanos de cualquier procedencia, sin imponer a estos *otros* la uniformidad de una comunidad histórica homogénea"[390], y aplica dentro de sí el dechado republicano de procurar obediencia a las normas autoelaboradas. La idea que subyace va de la mano de una cultura política común, que funda la unidad de lo heterogéneo, pero esta misma unidad no es sustancial ni adscrita al *ethos* (o *etnos*) de la sociedad que acoge lo otro y que lo regularía desde unas premisas extrañas a él. Al separar esta instancia como mínimo común, como cultura política, Habermas abre el espacio de convivencia para que lo idéntico, pero dinámico, la cultura política, donde la heterogeneidad se reconoce en el mínimo constituido por la ciudadanía, se medie con lo diverso (esta misma heterogeneidad que no permanece totalmente fragmentaria), en la cual cada grupo, cada otro, estaría de espaldas a cada uno de los otros: "incluso entre ciudadanos de la misma comunidad política cada uno es otro para los otros y tiene todo el derecho de *seguir siendo* otro."[391] Renunciando a la violencia, pero unidos por la solidaridad básica en una cultura política que es aval de los mínimos requeridos para la convivencia, los extraños, empero, se conceden el derecho de permanecer extraños.[392] Comoquiera que la apertura a los otros incluye los flujos inmigratorios, Habermas solicita a esos otros solamente "la disposición a adoptarse la cultura política de su nueva patria, sin que por ello tengan que abandonar la forma de vida cultural originaria."[393] Allí, en su cultura originaria, permanecen como otros; en la cultura política de la sociedad de acogida permanecen bajo el envoltorio de una cierta unidad: una unidad débil. Abrirse a los otros, inevitable hoy para las sociedades occidentales, involucra un riesgo, también éste inevitable en la importación de corrientes fundamentalistas. Porque lo otro ha de estar siempre dispuesto a integrarse en este mínimo requerido y no a despedirse mediante la violencia de él. La paradoja reside en la aceptación del sistema abierto de libertades públicas, para utilizarlo en su contra, buscando su ulterior eliminación, o conspirando permanentemente incluso en contra de una cultura política mínima que choca en contra

---

[390] J. Habermas, *La constelación..., op. cit.*, p. 99.
[391] *Ibid.*, p. 34.
[392] Cfr. J. Habermas, *Facticidad..., op. cit.*, p. 386.
[393] J. Habermas, *La inclusión..., op. cit.*, p. 218.

los estándares de vida sustantiva de unas culturas cerradas sobre sí mismas. Limitar para no excluir[394] es la máxima que late en la base de la cultura política común, como también lo hace la naturaleza pragmática del diálogo habermasiano en las restricciones que ella impone. Porque, además del aprendizaje que resulta en el debate argumentativo abierto a todos y a todos los temas, al entender de Habermas, lo otro es enriquecimiento de lo propio, es sacudida en la propia comodidad que nos mueve al asombro, es el quiebre de una rutina conocida, o la fisura en la banalización de lo cotidiano. Lo trivial, luego, "ha de poder romperse contra lo absolutamente extraño, abisal, inquietante, que rehúsa ser asimilado a lo que ya entendemos"[395]. Una interpelación nos sale al paso y disturba una familiaridad presa de sí misma. Cierto, esa circunstancia saca los centramientos del *ego* y de la sociedad fuera de sí mismos y los abre al asombro, siempre y cuando, así lo creemos, detrás de ello lo otro no guarde para sí una agenda secreta en contra de su otro.

3.9 Doble vertiente deliberativa: por una democracia dual

Así, pues, en la deliberación los ciudadanos se autogobiernan y se dan a sí mismos las normas de su vida en común. Para resolver los dilemas de una democracia en movimiento, que incluye una sociedad civil vibrante, que repolitiza constantemente la agenda pública, hay una respuesta: separar la deliberación pública del poder de toma de decisiones institucional. Habermas, con la distinción entre la informal formación de la opinión en la esfera pública y la formal formación de la voluntad en las instituciones políticas, ha elaborado esta disolución como elemento esencial de un Estado constitucional. Con lo cual se desploma la opinión de Badaura y Dallmayr, citados por Gabás, para quienes la "actitud antiinstitucional"[396] de Habermas valora insuficientemente la emancipación a través de la mediación institucional, que es el "sistema objetivo" frente al sujeto. La opinión pública crítica es un desafío a las decisiones de quienes tienen un poder sancionado por sus posiciones institucionales. En este sentido, la pluralidad de las difusas e informales asociaciones sirve para limitar el poder de un progresivamente independiente Estado y su burocracia[397]. De esta guisa,

---

[394] Cfr. *ibid.*, p. 48.
[395] J. Habermas, *Facticidad y...*, *op. cit.*, p. 617.
[396] R. Gabás, *op. cit.*, p. 206.
[397] Cfr. J. Bohman, *op. cit.*, p. 153.

aparece la trama o la red de contrapoderes (porque acaso se sigue manteniendo aquella máxima de Montesquieu de que sólo *le pouvoir arrête le pouvoir*) al poder institucionalmente consagrado, y se hace énfasis en su vitalidad ciudadana, esto es, en su facultad de participar directamente en una vida que atañe a la sociedad en su conjunto, lo cual deriva en una vindicación de la libertad antigua y de un amanecer republicano, empero divorciados de una noción de *polis* o de patria como "fuente de la identidad"[398]. El mundo de la vida constituye, en tal sentido, "una red de asociaciones comunicativas"[399], expresada en movimientos sociales y organizaciones que se reúnen en torno a valores recientemente adquiridos o reflotados. La vitalidad de los "cuerpos secundarios"[400] articula un nuevo tipo de virtud que sigue priorizando lo público sobre lo privado. Empero, esta priorización ya tiene poco que ver con la *areté* del heroísmo guerrero de la antigüedad y con la *virtù* maquiaveliana como "cualidad personal" o "rasgo de carácter"[401]. Y también se despega tanto de la autorrealización rusoniana de la voluntad general, como de una *areté*, vista la imposibilidad de que la voluntad general degenere en voluntad de todos, entendida como plegadura íntima, una vuelta al fuero interno del sujeto donde la voluntad general subsistiría a pesar del poder negador de las facciones. Es lo que Béjar denomina, inscrito en el ideal de una autoposesión individual que no puede colmarse socialmente, el "modelo de intimidad huraña" que se mancomuna con un ideal de "virtud interna"[402]. Ya no podemos eliminar el "yo abyecto"[403] de nuestra modernidad. Nuestro civismo republicano está ahora a la sombra de una participación que no puede abrogar al yo en beneficio de una comunidad entendida conforme a rasgos totalitarios. Esa identidad precisa, sin aristas entre el yo, la comunidad y el Estado, de manera que podría pasarse homogéneamente entre unos y otros sin mayor violencia, se muestra hoy como un ideal desmesurado. El republicanismo es un tipo de libertad que se

---

[398] H. Béjar, *op. cit.*, p. 196.
[399] J. Habermas, *Facticidad y...*, *op. cit.*, p. 434.
[400] H. Béjar, *ibid.*
[401] *Ibid.*, p. 194.
[402] *Ibid.*, p. 198. Arendt habla, en la "emigración interior", de un retiro refugiado en el mundo de sentimientos y pensamientos replegado sobre sí mismo, intangible para los otros, que dimanaría de una realidad insoportable y la edificación, como compensación debida, de un mundo imaginario tal como debería ser. La *fuga mundi* es el residuo que brota inevitable de un pensamiento que no puede retornar al mundo ni radicarse en él. *Vid. Hombres en...*, *op. cit.*, pp. 19 y 29.
[403] *Ibid.*, p. 199.

realiza públicamente, una libertad que "realiza a quien la practica"[404], pero que ya no puede subsumirse en un modelo de *areté* comunitaria, como tampoco en el platonismo del hombre interior. Se practica ahora, en la Modernidad tardía, en una arquitectura de "grupos secundarios"[405], que conforman los contrapesos al poder institucional y a su dinámica inercial hacia la rutinización y burocratización de los procesos. Como lo señala explícitamente Béjar, "hoy sólo es posible la virtud mixta"[406], un tipo de virtud que ya no dicta el deber ser orientado por una noción predeterminada en lo sustancial de vida buena. Es una "virtud híbrida"[407] fincada en un ideal de autorrealización redimensionado: es capaz de advertir que está hecha de un entusiasmo efímero, genera una solidaridad en la asociación de los miembros y el autogobierno que gestiona corre a través de una política en primera persona, de la agitación pública y de la generación de un poder comunicativo que, entendido habermasianamente, tiene la capacidad de frenar la siempre presente inclinación de la administración hacia el abuso de poder. El sentido clásico de pertenencia a un todo organizado queda ahora desplazado por una pertenencia de otro tenor, a grupos reducidos que disparan la deliberación en temas que, antes inocuos, inadvertidos, latentes o reservados a la esfera privada de la vida, aparecen como politizados. "Política de la diferencia"[408] que se aleja del bien común y se hace valer en reconocimientos parciales. Comoquiera que ningún discurso puede arrogarse la exégesis de una totalidad que habría de explicitarse, los discursos se fragmentan, pidiendo no obstante su autenticación pública; se articulan en grupos específicos que proponen desde sí, mediante la participación sin copiosas mediaciones representativas, la articulación institucional de los intereses que defienden. Es todo lo que queda de la virtud cívica de la vieja *Res Publica.* En la fragmentación, el peligro es la misma fragmentación. Pero ésta es inevitable, como es inviable la encarnación de un sujeto de gran formato que articule en sí el código maestro de todos los discursos. Tal vez este código pueda resumirse en un gran discurso que critique en general el actual orden civilizatorio. Pero una tal intrusión parecería, a primera vista, la aparición de un fundamentalismo político tardío. Estos grupos, pues, inauguran un nuevo modo de deliberación, que vincula "las

[404] *Ibid.*, p. 192.
[405] *Ibid.*, p. 203.
[406] *Ibid.*, p. 202.
[407] *Ibid.*
[408] *Ibid.*, p. 206.

megaestructuras con las pequeñas mesetas de la vida en común"[409]. Crean foros y arenas deliberativas, donde los ciudadanos se dan sus propias soluciones, antes de que éstas vengan afinadas y aplicadas administrativa y normativamente, y excusadas de la opinión de los afectados por ellas. La solución contra la amenaza que representa el Estado no es la absorción de éste en la sociedad civil, sino el que ésta mantenga a raya la tendencia de aquél a desbordar sus propios límites. Aun más, no es tampoco la presencia de límites ya constituidos entre el Estado y la sociedad, sino una práctica republicana como la descrita que permite la elasticidad de los límites y la definición histórica de su movimiento.

La de Habermas, en este sentido, es una "*two-track solution (a dispersed public and formal institutions)*"[410]que se aplica en las circunstancias de complejidad social para asegurar los distintos ámbitos de acción y los horizontes que se programan a sí mismo conforme a dos lógicas de integración diferentes entre sí. La hipercomplejidad, que inscribe cierta pérdida de control humano sobre los procesos sociales, se podría recuperar, dice Bohman, con una "*dualist democracy*"[411], de múltiples foros deliberativos que pueden alterar la normal formación institucional de leyes.

La diferenciación funcional de las sociedades modernas, comenzando con la diferenciación del Estado y la economía de la sociedad, culmina en cada vez más distintos pero independientes subsistemas, cada uno con su rol específico y su estructura organizativa, así como su propio código funcional o lenguaje. La diferenciación de esos códigos lleva a un alto grado de especialización y división del trabajo, así como a una creciente impersonalidad y abstracción en el sistema social como un todo[412]. La consecuencia de esta diferenciación extrema (despersonalización) es que no existe un código maestro, que hay una ausencia total de un mecanismo central de coordinación y que una sociedad funcionalmente diferenciada es policéntrica. Para unificar sociedades altamente diferenciadas, hay que evitar recaer categóricamente en dos tendencias teóricas contrapuestas:

---

[409] *Ibid.*, p. 212.
[410] J. Bohman, *op. cit.*, p. 154.
[411] *Ibid.*
[412] Cfr. *ibid.*, p. 155.

1. Que la soberanía popular, entendida como participación en los procesos de decisión política, sacrifica la racionalidad y complejidad de un sistema que se autorregula a sí mismo.

2. Que la complejidad del sistema demanda cada vez más saber experto, lo cual lesionaría la participación de los ciudadanos comunes y corrientes en la actividad pública/política.

Si lo uno, se elimina la eficiencia inscrita en la racionalidad instrumental aneja al sistema; si lo otro, se anula la posibilidad de la participación y autorrealización republicana de nuevo cuño. En una se liquida la complejidad; en la otra, la libertad. Continuando a Bohman, la complejidad se presenta a la democracia deliberativa con el siguiente dilema weberiano: o las instituciones decisorias ganan eficiencia al precio de la deliberación democrática, o sostienen la democracia con el sacrificio de la eficiencia.[413] La solución de dos vías de Habermas integra ambos momentos. No desconoce la integración que va por la cuenta sistémica, no limita la participación popular a puntuales actos comiciales. Participación popular y administración, sistema y mundo de la vida quedan apropiados en una Teoría Crítica que visualiza una sociedad integrada en niveles distintos. El ciudadano no puede sólo obedecer las prescripciones administrativas; empero, cierta autonomía sistémica parece imprescindible para mantener una integración que necesita también de medios no-lingüísticos, para subsanar los costos sociales de una economía de mercado.

Habermas llevaría, de acuerdo a Bohmann, la deliberación pública al punto de su reducción a la meramente informal base de legitimación[414]. Hay razones para ello, pues, conforme a Habermas, la democracia deliberativa podría ignorar las constricciones sistémicas en la elaboración de decisiones. La democracia no puede organizar la sociedad como un todo, pues está inserta en contextos de complejidad que no puede ni regular ni controlar. Las constricciones sistémicas son los costes de información y decisión, las asimetrías de competencia y experticia, la desigual distribución de saber en la esfera pública, los límites de la atención pública y la escasez cultural de los recursos

[413] Cfr. *ibid.*, p. 178.
[414] Cfr. *ibid.*, p. 172.

deliberativos[415]. La fuerte analogía entre la justificación de las normas morales y la producción de decisiones democráticas que era prominente en la *Crisis de legitimación del capitalismo tardío* tiene que ser abandonada[416]. Ahora "*law is the solution: as an institution, it has special properties that make it a suitable means to solve these problems of integration and complexity.*"[417] La ley es la estructura central de la sociedad, pues es la única capaz de transmitir solidaridad dentro de cada vez más abstractas e institucionalmente mediadas relaciones sociales:

> *Politics is jurisgenerative* (Michelman). *Political and legal institutions are now necessary to overcome the deficits in social integration that are empirical facts of modern societies: they compensate for the cognitive indeterminacy, the motivational insecurity, and the limited coordinating power of moral norms and informal norms of action in general.*[418]

Pero además, el Habermas republicano se combina con el Habermas liberal. Toma del republicanismo la participación en primera persona en los temas públicos sensibilizados, y toma del liberalismo la estructura del Estado de derecho, cuyas esclusas serán traspasadas por un poder comunicativo proveniente de un "público débil"[419], cuya práctica deliberativa no consiste en el asalto del poder institucional, sino en la formación deliberativa de las razones y de la opinión. Las razones administrativas, así, quedan contrapesadas por las contrarrazones y tomas de postura (opiniones) que surgen del mundo de la vida, y que tienen su caja de resonancia en el espacio público[420]. Pero, en efecto, dándole en este aspecto la razón a Bohman, la ley y la juridización de las demandas que se han hecho epistémicamente fuertes en el proceso de consolidación de las opiniones rescatan el momento coercitivo que anida en las instituciones. Como de las ideas morales no puede esperarse que obligue a todos conforme al comportamiento que de ellas se espera, se hace imprescindible tender puentes con el poder de sanción estatal. En él ellas se sellan. La legitimidad no se contrae a legalidad positiva, más bien ésta se pone al servicio de las normas generadas intersubjetivamente en el medio de una red discursiva. Desde este punto de vista, el derecho aparece "como una compensación de las

---

[415] Cfr. J. Habermas, *Facticidad y...*, *op. cit.*, p. 458.
[416] Cfr. J. Bohman, *op. cit.*, p. 173.
[417] *Ibid.*
[418] *Ibid.*, p. 174.
[419] J. Habermas, *Facticidad y...*, *op. cit.*, p. 385.
[420] Cfr. *ibid.*, p. 439.

debilidades de una moral autónoma"[421]. Es la ley la encargada de regular los conflictos y "las inseguridades que se presentarían si todos esos problemas se dejasen a la regulación puramente moral del comportamiento. La complementación de la moral por un derecho coercitivo puede justificarse, pues, moralmente."[422] Como se ve, la *vis coactiva* (Estado y sus instituciones, sistema, en una palabra) estaría sujeta, en su condición ancilar, a la *vis directiva* de la moral pública (construida en las inquietudes del mundo de la vida). Por consiguiente, el lado informal de la producción de normas, que asedia al lado formal donde las normas se hacen positivas, pone a su servicio este lado formal para consolidar la estabilización de las normas producidas discursivamente. La moral social que obra simbólica y colectivamente sobre sí misma encuentra en la estructura sistémica su propia seguridad. La política deliberativa, para Habermas, es una compleja red discursiva, "*discursive network*"[423], que incluye argumentos de variada índole, negociación y compromiso y, sobre todo, comunicación irrestricta y la libre expresión de opiniones por todos los ciudadanos en la esfera pública informal. Sólo son legítimas las leyes que tienen el acuerdo de todos los ciudadanos en el proceso discursivo de su formación que viene de por sí legalmente constituido.

El problema de la solución habermasiana de dos vías es que abandona buena parte del autogobierno democrático con el fin de lograr formas de integración a nivel institucional, y a Bohmann esto le parece "*too minimal for democracy*" y una interpretación minimalista[424] de la soberanía popular, porque se la restringe simplemente al momento de formación de la opinión. Habermas resuelve el problema con su *two-track model*, de acuerdo con el cual el parlamento es el foco institucional de una amplia, descentrada y anónima (carente de sujeto) comunicación dispersa a lo largo de la esfera pública y que envuelve potencialmente a todos los ciudadanos. La decisión institucional depende así de una deliberación que no se halla restringida ni a los bien informados representantes ni a los ciudadanos que delegan su voluntad en ellos. Esta democracia dual permite la deliberación tanto en su aspecto informal como en su lado formal[425]. La

---

[421] J. Habermas, *Escritos sobre..., op. cit.*, p. 166.
[422] *Ibid.*, p. 165.
[423] J. Bohman, *op. cit.*, p. 175.
[424] Cfr. *ibid.*, p. 185.
[425] Cfr. *ibid.*, p. 178.

complejidad de las esferas públicas significa que habrá una plétora de discursos fragmentarios a partir de los cuales muchos grupos de personas llegan a entendimientos parciales sobre ciertos temas a través de su discusión. La idea de una comunicación-sin-sujeto[426] sugiere que un cierto uso público de la razón emerge de esta difusa red discursiva. Esta opinión pública anónima, descentrada en una red comunicativa, nos sugiere una más débil concepción de la publicidad que la altamente idealizada en el acuerdo discursivo. En este sentido, la opinión pública no puede gobernar; asimismo, emergiendo del hecho del pluralismo, se entiende que la regla de la mayoría sigue siendo necesaria para concluir la deliberación real[427], empero, una regla de la mayoría reinterpretada deliberativamente (la votación no es un momento vergonzoso ni el indicador de que la deliberación ha fracasado. La votación encaja con la deliberación[428]), pues la democracia no puede contraerse a mera votación para la toma de decisiones por la regla de la mayoría. Una regla mayoritaria que sea sólo eso, puede producir resultados sistemáticamente injustos y perjudicar a los ya desaventajados. Contra una simple versión numérica de la razón, un mecanismo deliberativo para la justificación de decisiones que induce a un racional cambio de preferencias.

La concepción que sostiene Habermas acerca del poder comunicativo, en efecto, rescata un modelo dual de democracia, con su aspecto institucional y su aspecto informal. En este último caben las asociaciones intermedias y red de contrapoderes deliberativos. Los procesos democráticos institucionalizados jurídicamente, incluyendo el acto de sufragio, deben estar conectados y retroalimentados con la formación discursiva de la voluntad. Tales procesos jurídicos deben estar abiertos a "la formación de una opinión pública no formalmente articulada, lo más argumentativa posible"[429], que proviene de una red de asociaciones intermedias. Éstas no se inscriben dentro de líneas partidistas burocratizadas, medios de comunicación ligados al poder y a grupos de interés determinados a la manutención de su propio *status*. El poder generado comunicativamente sirve al autoesclarecimiento de los sujetos en los que la *praxis*

---

[426] Cfr. *ibid.*, p. 179.
[427] Cfr. *ibid.*, p. 180.
[428] Cfr. A. Gutmann, "Democracia deliberativa y regla de la mayoría: una réplica a Waldron". En: H. Koh y R. Slye, *op. cit.*, p. 276.
[429] J. Habermas, *La necesidad de..., op. cit,* p. 136.

corporiza, pero también para asediar los presupuestos sobre los que se asienta la producción burocrática de las normas, es decir, para provocar un asedio de razones a la fortaleza administrativa, que, a la larga, en un Estado de derecho, no podrá ser ignorado. Esta producción de valores y normas por parte de la red discursiva funciona difusamente: no se organiza siempre de manera institucional e infiltra paulatinamente sus argumentos de protesta en los ámbitos vitales afluyendo desde la base. Posee "un carácter subpolítico, esto es: discurre por debajo del umbral de los procesos políticos de decisión; y, sin embargo, ejerce directamente influencia sobre el sistema político"[430].

Sin embargo, no parece adecuada la calificación de "minimalista" que esgrime Bohman contra la soberanía popular habermasiana. Habermas no sólo pone al servicio de la informal producción de la voluntad colectiva el lado formal de la creación de normas, sino que introduce, además, las nociones de "revolución permanente"[431], "constitución dinámica"[432], "constituyentismo"[433] y "desobediencia civil"[434]. Veamos cómo se ensamblan los cuatro momentos para determinar si la afirmación de Bohman acierta el blanco, o lo marra.

---

[430] J. Habermas, *La reconstrucción..., op. cit.*, p. 109.
[431] J. Habermas, *Facticidad y..., op. cit.*, p. 597.
[432] *Ibid.*, p. 615.
[433] *Ibid.*, p. 466.
[434] *Ibid.*, p. 465.

IV. Republicanismo sin absolutos

4.1 ¿Una revolución permanente?

En vista de que la conciencia revolucionaria, heredera de la Revolución Francesa, ha minado en sí su fuerza explosiva, y hoy se descree de una revolución como síntesis transformadora de la alienación de los sujetos ubicados en capitalistas formaciones de clase, no se ha sin embargo obliterado la resonancia cultural que nos llega hasta el presente. Habermas piensa en términos demócrata-radicales, pero sin el gran discurso de la Revolución y sin el gran sujeto que sería su escudero. No es sólo por las aporías inmanentes a una conciencia revolucionaria que se ve a la postre atrapada en la instrumentalización de la política para imponer el terror virtuoso[435] y el despotismo de la libertad[436], sino también porque se han desinflado las esperanzas tejidas marxianamente alrededor de la clase heroica que daría cuenta de la violencia de un mundo burgués a través de una violencia liberadora, cuya hegemonía vendría a ser destruida por sus mismos principios morales universales, pero refrenados en la vida cotidiana. Una sociedad en movimiento permanente, acuciada por una lógica imperial, produce respuestas permanentes en procesos de autoilustración y autolegislación práctica. La conciencia revolucionaria que pervive significa la apropiación de la política en los términos de una primera persona, singular o plural, que se sabe objeto y sujeto de prácticas de autogobierno, pero a escala por ahora fragmentaria. La revolución permanente de Habermas vuelve por unos fueros revolucionarios, pero redimensionados, hechos cotidianos o trivializados en relación al viejo mensaje alzado contra el despotismo del *Ancien Régime.* Una revolución de este talante, desinflada en sus pretensiones colosales, es el proyecto que hoy no se puede abandonar. Los sujetos herederos de esa conciencia trazan ante sí unas líneas políticas que les son ineludibles ante su autoconcepción como voluntades autónomas que han llegado a un cierto universalismo moral y político de corte reflexivo. Hay algo que no puede ser dejado atrás en este camino evolutivo, y es que los hombres hacen su propia historia y que, bajo el flujo de

---

[435] Cfr. H. Arendt, *On revolution*, Bungay, Penguin Books, 1973, p. 100.

[436] Cfr. H. Arendt, *¿Qué es..., op. cit.*, p. 137. Arendt refiere el discurso de Robespierre ante la *Convention Nationale*, del 5-2-1794: "*Le gouvernement de la révolution est le despotisme de la liberté contre la tyrannie*".

una *praxis* continua de interpretaciones y de reapropiaciones de las viejas lecturas, lo único permanente en esta dinámica es el cambio mismo, la conciencia de que todo lo objetivo puede ser revolucionado.

En una "autocomprensión republicana"[437] ha venido a parar este aceleramiento de hechos y discursos, o como dice Habermas a propósito de los eventos de 1989, el vértigo de los acontecimientos es tal que "las palabras se le envejecen a uno en la boca"[438]. Sólo en la crítica el espíritu occidental se mantiene semejante a sí mismo; un espíritu que, además, no admite ultimidades en cuanto a la letra de la legislación establecida. Por eso, la Constitución misma "ha perdido su elemento estático"[439], y es objeto de interpretaciones que están fluyendo, como fluyen los eventos de la esfera socio-política en los enfrentamientos que allí ocurren. El problema de Habermas no es ahora pensar únicamente a Alemania como una nación rezagada, sino pensar un tipo de ciudadanía que trascienda al Estado-nación que parece tener los días contados. Si hay algo rezagado es el patriotismo constitucional, que no se debe dejar cercenar por los límites de un contexto que monopoliza las interpretaciones. Este continuo fluir interpretativo es el resultado del asedio de una conciencia soberana, expresada intersubjetiva y comunicativamente, que obliga a la revisión discursiva de los actos legislativos previos, o de la Carta Magna que en conjunto los regula. El documento fundacional de la comunidad jurídica, la República, expresado en una Constitución que representa, a su vez, la interpretación de ese mismo acto de fundación, es el testigo y la memoria de un pasado propio; pero también dice relación a una reapropiación continua de ese mismo pasado para ponerlo, a través de interpretaciones sucesivas, en consonancia con los tiempos que corren y con el cuerpo de necesidades que van apareciendo. El sistema de los derechos en el lado dinámico de la Constitución se actualiza conforme a las expectativas de cada hornada generacional dentro de cada específico horizonte interpretativo. Así, pues, la originariedad pura del acto fundacional, la *constitutio libertatis*, de la libertad *in statu nascendi*, se actualiza una y otra vez en su referencia al tiempo y se muestra incapaz de suscribir una veneración abstracta por los comienzos. La historia niega así la monotonía sin vida, el *eadem sunt*

---

[437] J. Habermas, *La necesidad...*, *op. cit.*, p. 308.
[438] *Ibid.*, p. 251.
[439] J. Habermas, *Facticidad y...*, *op. cit.*, p. 615.

omnia semper, el barrunto de una divinidad en su *nunc stans,* distendido y eterno. De este modo, "el origen nunca puede transformarse completamente en algo del pasado"[440]. El origen se rememora, sí, pero también se actualiza *in tempore*. En la actualización discursivo-comunicativa, generadora de derecho, el pasado peregrina hasta el presente. Bifronte Jano de la constitucionalidad, el tiempo resbala por dos vertientes: la inmutable, fundacional, testigo de un acto de nacimiento político ubicado en el pasado; la otra, dinámica, productora de derecho, enfilada al futuro abriéndose al presente. Bajo estas coordenadas de fundación y refundación, Habermas piensa la continua actividad constituyente, la Constitución como una letra dinámica y una revolución permanente de lo constituido. Es por eso que la afirmación de Bohmann en el sentido de que Habermas propugna una lectura minimalista de la soberanía popular parecería desvirtuar los argumentos de éste. Por el contrario, da la impresión que la mediación institucional, a pesar de sus propios recursos deliberativos y de sus propios asesores y especialistas que socorren en la producción legislativa, en realidad está ordenada a la *auctoritas* (moral) de los asedios provenientes del mundo de la vida. Así que la *potestas* (poder) institucional no puede dejar de atender una soberanía expresada hoy en términos morales que enderezan el sentido de una política que se quiere desvinculada de elementos prácticos (o apartada del ojo público). Pero es que además la presión sobre los ámbitos político-institucionales no recae solamente sobre la facultad argumentativa de los sujetos competentes de habla, sino sobre sujetos competentes de habla y de acción. La movilización en la forma de una desobediencia civil reactiva el vínculo entre sociedad civil y sociedad política, entre mundo vital y sistema institucional. Cuando el mundo de la vida es desoído por su auditor natural, cuando se agotan las vías de la escucha, no queda más remedio que la "violación simbólica de la norma"[441], considerada como sin fundamento, para proceder a revincular las instancias. Es la desobediencia civil el refuerzo de la presión del poder comunicativo que habitualmente se ejerce sobre el poder institucionalmente asegurado. Entonces, el Estado democrático no es una empresa

[440] H. Arendt, "Comprensión y política". En: C. Hilb (Comp.), *El resplandor de lo público,* Caracas, Nueva Sociedad, 1994, p. 49.
[441] J. Habermas, *La necesidad de..., op. cit.*, p. 137.

asegurada, sino "siempre sujeta a riesgos"[442], falible, necesitada de revisión, nunca acabada en sí misma, sujeta a nuevas lecturas generadoras de derecho.

La autoorganización de la sociedad muestra así su lado radical. Sólo puede estabilizarse una sociedad porosa a los continuos procesos en flujo y a los resultados perentorios que ésta aporta, a fin de que éstos entren a una institucionalidad que dé albergue a esos mismos flujos. Autoobjetivarse en una lectura constitucional cumplida de una vez y para siempre, o autorreplegarse en la ficción de un intocable poder constituido, constituiría la mayor de sus cegueras y blanco cierto del destino de una solidez dispuesta a desvanecerse en el aire. El anquilosamiento institucional significaría, de acuerdo a esta hermenéutica, su propia supresión.

4.2 Arendt y el poder generado comunicativamente

La filosofía no es ya el intento de huir del tiempo y de contrarrestar el azar, y se ubica, hoy, en los confines del lenguaje. Es, la humilde filosofía, un intérprete que media conflictos e intenta clarificar los órdenes morales y sociales[443] situados en el intramundo, en la vida cotidiana de los hombres. No acepta más inversiones platónicas entre la apariencia y el ser, haciendo en lo real una misteriosa maniobra, que lo existente no sea real, que lo real no exista. El *pathos* antimetafísico ha cumplido con su destino en las riberas del presente filosófico. Ha perdido la filosofía tanto arrogancia en relación al hombre, como humildad en relación a Dios. Ya no puede hurgar en el secreto centro de una *physis* que es inmune a la mayor parte de los mortales y descubrir la verdad prelingüística que allí se ausculta; y no puede ya ponerse a los servicios de una ciencia superior, la teología, enfilada a lo Eterno. Menos que *ancilla theologiae*, se ha convertido en "*ancilla vitae*"[444], protestando en contra de la soledad del mundo, de las praderas del ser, en contra del filósofo aislado en el silencio de sus altas montañas. Se ha infiltrado en las entrañas del mundo y se las ha de ver con el ruido y la furia que de éste dimana. La renuncia a su vieja soberanía metafísica, y al *pathos* no reconocido que ella inscribe, la deposita sobre un suelo ausente de verdades categóricas. En este pavimento reconoce su

---

[442] J. Habermas, *Facticidad y...*, *op. cit.*, p. 466.
[443] Cfr. R. Rorty, *¿Esperanza o...*, *op. cit.*, p. 72.
[444] H. Arendt, *Hombres en...*, *op. cit.*, pp. 72 y 79.

humildad para relacionarse con la pluralidad del mundo, aunque esta misma pluralidad guarde en sí todavía los espectros malamente sostenidos de las ideas aseguradoras de contingencias radicadas en el pasado. Está aquí con todos, sin privilegio posible. Las consecuencias derivadas del absoluto lo hicieron, a éste, pedazos. Las huellas de la razón en la historia mostraron su propia sinrazón, así como el amanecer en la propia historia de una no reconocida violencia. Un despliegue que ha servido a su propia disolución. Si existe alguna verdad, ésta es comunicativa, la verdad "desaparece y no puede ser concebida fuera de la comunicación."[445] Comentando algunas líneas escritas por Jaspers, Arendt rebaja el rango de la verdad, la exime de su rasgos dogmáticos, y la ve emergiendo de una razón que intenta hacer comprensible la pluralidad del mundo, pero bajo el aspecto más dócil de lo razonable: la comprensibilidad de las verdades en un intercambio que no puede ser sino horizontalmente humano. Así las cosas, si hay una unidad humana, una humanidad, ésta no puede sino ser conseguida a través de una "comunicación sin límite"[446], como lo expresó Jaspers en su oportunidad. La "sierva de la vida", la filosofía destronada de sus pretensiones absolutistas, corre a la par de esta renuncia. El diálogo en soledad, en sí mismo imposible, que digiere todas las cosas y las somete a la identidad de sí de un *ego* voraz, debe renunciar a ese *contemptus mundi* y mezclarse de una vez con aquello que había expulsado de su territorio: debe hablar no al Hombre, sino hablar con los hombres. La inmortalidad, el *athanatizein* de Aristóteles, que comenta Arendt en varias ocasiones[447], requerida a la disciplina filosófica recuerda su estatuto humano, demasiado humano, y habla ahora desde esa medida. La finitud es el límite de esa aspiración. La finitud es la modestia de esa aspiración. Concebidas como una sola cosa la verdad y la comunicación, esta filosofía "ha dejado de lado la proverbial torre de marfil de la mera contemplación"[448], como ha rechazado de sí la antipolítica que de ella desprende al separar el mundo político de los hombres, la *polis* y las opiniones allí emitidas, del mundo del retiro en aristocrática soledad, donde brotaría el desnudo reino de las verdades eternas, la academia y la *episteme* que allí se consolida[449]. La filosofía no se excusa, pues, de los desastres del mundo, sino que los asume, trenándose con ellos.

---

[445] *Ibid.*, p. 71.
[446] *Ibid.*
[447] Cfr. H. Arendt, *Conferencias...*, *op. cit.*, pp. 105-106.
[448] H. Arendt, *Hombres en...*, *op. cit.*, p. 71.
[449] Cfr. H. Arendt, *¿Qué es...*, *op. cit.*, p. 82.

Como no hay privilegios epistémicos para ella, entonces sus certezas las debe arraigar en la mera convención, ya que el par antagónico *nomos-physis* es insostenible[450]. De este modo, la naturaleza es desplazada, y con ese desplazamiento cae por fuera de la reflexión filosófica la altura platónica que se lee y resigna en el *nomos*, lo que ha sido siempre, *to ti en einai, quod quid erat esse*, como se desploma el medieval *secundum Deum vivere*. Disuelta la santa edad de todas las cosas, el *nomos* aparece en solitario. Y nosotros solitarios ante él. Sin el Otro, nos hemos quedado como uno más entre los otros, un particular entre particulares, pagando el precio de esta libertad poco ha conquistada. El "paso de lo a priori a lo a posteriori"[451] se ha consumado. Nos hemos quedado a solas en esta suerte de *navis stultorum* a la deriva. Abandonar las jerarquías podría reanudar el lazo entre filosofía y política. La ancestral división entre *vita activa* y *vita contemplativa*, entre política y filosofía, y la ordenación habitual de sumisión de aquélla a ésta, nos deja a merced de un murmullo de voces. De esta pampa verbal de una sola cota, brota la necesidad de una política y de una filosofía política capaz de establecer normas (blandas) para un manicomio. Empero, si las distinciones tradicionales han sido objeto de paulatina anulación, si nos vemos incapacitados para distinguir entre ser y apariencia[452], si no podemos alejarnos del hollado sendero de los hombres, ¿cómo entonces enjuiciar la pluralidad misma sin un fundamento trascendente, sin un criterio normativo universal, a fin de dar cuenta de ella, o cómo ella podrá dar cuenta de sí misma escapando de alguna manera a la arbitrariedad de la convención subjetiva?

Seguramente petrificada por las huellas del horror totalitario, Arendt se enfrasca en una reivindicación del particular, de aquello que en términos kantianos correspondería enjuiciar al juicio reflexionante, y no al juicio determinante, que lo subsumiría en un universal, esquema o concepto. Tener el particular y no tener una vara con que medirle, es dejar que el particular se despliegue en su carácter incanjeable, no reducible a ningún otro ni a un universal que lo engulliría en sí; juzgar en este sentido involucra una contingencia, ésa que aparece cuando "nos enfrentamos a algo que no hemos visto nunca

---

[450] Cfr. R. Rorty, *op. cit.*, p. 45.
[451] H. Arendt, *¿Qué es..., op. cit.*, p. 143.
[452] Cfr. P. P. Portinaro, "La política como comienzo y el fin de la política". En: C. Hilb, *op. cit.*, p. 182; H. Arendt, *On revolution, op. cit.*, p. 101 y ss.; H. Arendt, *La vida del espíritu,* Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1984, p. 35 y ss.

y para lo que no disponemos de ningún criterio."[453] Para ella, la verdad, entendida en su sentido estrictamente dogmático, contiene algo del horror que desea exorcizar. Si una verdad absoluta existe, entonces todas las disputas acaban, como acaba el espacio plural de los hombres, esos "dioses limitados"[454], cuyo mundo común es objeto de discurso y se hace común en esos discursos. El bien de la humanidad, en Arendt, debe repudiar todo absoluto, sea éste teórico o práctico (el imperativo categórico kantiano). En cuanto al segundo absoluto, Arendt, piensa que es propio de una ética despiadada e inhumana. Despiadada porque le pide comportarse al hombre como un Dios, mediante un pacto consigo mismo que se refleja en máximas universales. Máximas que, además, tienen como indicador negativo el dolor: mientras más dolor aflija al sujeto por desviarse de sus inclinaciones patológicas, tanto más está en el carril correcto, y tanto más sentirá respeto por sí mismo. Cuanto más dolor, tanta más libre se es. Cuanto más se rechazan los objetos y las inclinaciones patológicas, tanto más están ceñidas las acciones a su propia moralidad. Sufrimiento como indicador de una conducta moral que va en la senda correcta. Su túnica de Neso, su lecho de Procusto, es la inclinación patológica. Mayor la inclinación patológica de la voluntad, tanto mayor el envenenamiento que la túnica le propina al sujeto. A Dewey le parecía que este imperativo se nutre del amor al prestigio autoritario, al que subyace una tendencia sadomasoquista, como también a Nietzsche, para quien un mal olor a sadomasoquismo, que hiede a sangre y tortura, envuelve el imperativo categórico[455]. Pero es que, además, esta ética absoluta es inhumana, pues violenta la relatividad fundamental del mundo interhumano. Con una verdad de este peso que nos grava, no sería posible la libertad, ni el espacio entre hombres que la política hace indispensable, el múltiple ver de la política que reivindica las opiniones (no así la *episteme*) de los hombres, que surgen de entre los hombres. Sólo se puede humanizar el mundo, y mantenerlo como algo común, como construcción discursiva común, "a través del discurso incesante"[456]. Un mundo presa de un discurso totalitario, ya no sería un mundo comúnmente realizado, sino un mundo convicto de la unicidad de ese discurso. No se juzga como juzgan los demás, introduciendo así la identidad en las opiniones.

---

[453] H. Arendt, *¿Qué es...*, *op. cit.*, p. 54.
[454] H. Arendt, *Hombres en...*, *op. cit.*, p. 36.
[455] Cfr. R. Rorty, *op. cit.*, p. 82.
[456] H. Arendt, *Hombres en...*, *op. cit.*, p. 40.

Juzgamos como ausentándonos de nosotros mismos, haciendo presente la perspectiva ajena: vemos desde el punto de vista del otro. No hay obligación lógica en este salto de la imaginación que nos permite, poniéndonos en el lugar del otro, mirar un mismo fenómeno desde varias perspectivas. Aquí sólo puede haber la solicitación de un consentimiento[457], un cortejo que condesciende a un acuerdo. Entonces, como la opinión no está hecha para el aislamiento, sino, al contrario, para la comunicación, se acredita públicamente, esto es, en una comunidad humana. Retirarse de lo público, ponerse a salvo de la mirada de la comunidad humana, insistir en el carácter privado de nuestros juicios, es un índice de que se va en contra de la moralidad. Moralidad "significa que se es digno de ser visto"[458], por consiguiente, la retirada del ámbito público "es una característica del mal."[459] En la representación de la perspectiva del otro se "supera el egoísmo"[460]. La objetividad aparece así en la constitución intersubjetiva, en los "yoes" realizados como "nosotros" en la comunicabilidad recíproca de sus perspectivas. Empero, la opinión plural y los particulares en que ella se emite quedan disueltos de un plumazo por la totalidad de un discurso dogmático que se apodera de lo público; al apoderarse sólo uno de lo público, éste desaparece. Si la pluralidad es vista como la guerra de todos contra todos, la tarea de la política será, hobbesianamente, "terminar esta guerra civil con la abolición de la pluralidad."[461]

Pero este espanto de la Modernidad, que termina confiscando al particular en favor del Estado, o en cualesquiera otras figuras totalitarias, le resulta repugnante a Arendt. La pluralidad no requiere de esta mediación grandiosa que termina succionándolo, haciéndole perder el rostro definitivo de sus particulares constitutivos. Cree encontrar la vindicación del particular en la *Crítica del Juicio*, donde se encuentra, de Kant, la "auténtica filosofía política"[462]. Juzgar, en este marco teórico, sería alcanzar lo individual, divorciado de una vez por todas de las verdades inasibles, inauditas e inalcanzables para la mayor parte de los mortales. La experiencia de lo particular se da,

---

[457] Cfr. M. Denneny, "El privilegio de nosotros mismos: Hannah Arendt y el juicio". En: C. Hilb, *op. cit.*, p. 117.
[458] H. Arendt, *Conferencias sobre...*, *op. cit.*, p. 95.
[459] *Ibid.*
[460] *Ibid.*, p. 125.
[461] M. Denneny, *op. cit.*, p. 95.
[462] H. Arendt, *¿Qué es...*, *op. cit.*, p. 144.

por consiguiente, en el juicio reflexionante. Para esta pensadora, hemos perdido las varas para medir y las reglas para subsumir lo particular. Sólo se pide al ser humano, ya despojado de los venerables pilares ancestrales, de que comprenda sin categorías preconcebidas, de que juzgue "sin el conjunto de reglas tradicionales de la moralidad"[463]. Empero, en Arendt parece producirse un abismo entre teoría y *praxis*, entre acción y comprensión. Ésta se articula sobre comprensiones previas que confirman lo que ha presentido; mientras que la acción es irrupción de algo nuevo, es engendramiento de un nuevo comienzo, es una inevitable natalidad fundacional. La acción como evento inaugural, pero desvinculado de la teoría. *Prattein y theorein*, cada uno va por su lado. Lo dice explícitamente: "Si la esencia de toda acción, y de la acción política en particular, es engendrar un nuevo comienzo, entonces la comprensión es el reverso de la acción..."[464]. La comprensión debería reconciliarnos con el mundo, pero la reconciliación después del sinsentido de la experiencia totalitaria se muestra como algo de imposible cumplimiento. La comprensión confiere sentido al mundo, pero el horror ha roto algo en nosotros, dejando desnudas nuestras creencias en sus propios vacíos, demostrándonos incapaces de rearticular un sentido que involucre también al horror y al terror totalitarios. La burocratización del asesinato en el *Lager* parece resistirse a todo intento de comprensión conciliadora. La ruina de nuestras categorías se ilumina desde la catástrofe. Como se ilumina desde ella nuestra propia atrofia moral y el extravío del sentido común. Hay una confianza elemental entre los hombres que quedó desfigurada en los experimentos totalitarios y en las guerras del siglo XX que nos han dejado sin ningún consuelo. La catástrofe que explica Arendt ya no entra en categorías preconcebidas, pues es tal su magnitud "que pueden transformar el mundo en un desierto y la Tierra en materia sin vida."[465] En un tal abismo de incomprensibilidad se sitúan las reflexiones arendtianas. No obstante, a pesar del abismo, es menester generar un lazo que nos permita estar en el mundo y hacer de él un lugar con sentido.

El particular *qua* particular no es subsumido en un universal que de antemano le haría miembro de un sentido, antes bien, lo particular puede adquirir un significado

---

[463] H. Arendt, "Comprensión y...", *op. cit.*, p. 50.
[464] *Ibid.*
[465] H. Arendt, *¿Qué es...*, *op. cit.*, p. 131.

universal, conservando su ser propio particular. En los actos de juicio, referidos a particulares, de lo que se trata es de cortejar el consenso[466], es decir, estamos es un ámbito no meramente subjetivo, ni totalmente objetivo. Es en la relación con el otro, y en la propia capacidad de comunicar los respectivos juicios, donde encuentra asiento una comunicación que va en pos de un consenso. El yo ya no conserva en sí la totalidad del mundo, sino que el mundo en su particularidad debe compartir su propia opinión, *doxa*, con la opinión de los demás. Lo particular se lleva a un descampado que es objeto de todas las miradas posibles, ninguna privilegiada, para hacerse transparente a la comprensión humana. Este acuerdo no es obligante, simplemente es persuasivo, tiene la esperanza de llegar a un acuerdo con los otros. Es la esencia de una política que se ha vinculado y reivindicado la pluralidad que la *doxa* incorpora.

En *¿Qué es la política?*, Arendt había analizado, desde una reinterpretación de la sofística, apartándose de las ataduras dogmáticas platónicas que concluían en una descalificación moral de sus adversarios, la posibilidad de que un evento mostrara la pluralidad de sus aspectos. Solamente quien está provisto de habla, a diferencia de ciertos estratos sociales de la antigua Grecia, desprovistos de ella, "*aneu logou*"[467], puede hacer aparecer la diversidad del mundo en común. Ninguna perspectiva sobre ese mundo podrá ser idéntica a la otra, y se manifiesta en la experiencia comunicativa de lo diverso en el espacio de lo público. Es el ágora el espacio que intercambia las diversas perspectivas. Solamente en una visión totalitaria de la política que anula el espacio público, la diversidad de perspectivas, el disentimiento, que aplasta en la uniformidad la singularidad, que revoca el espacio en una proximidad sin diferencias, que con su poder liquida al hombre antes de tocarlo, impidiéndole así expresar en la palabra su propia particularidad, sólo allí, repetimos, se destruye el espacio en que comulgan las diferencias cortejando los acuerdos. El terror sistemáticamente administrado destruye las relaciones humanas y el espacio en el cual surge y se expresa lo propiamente humano: toma la palabra su individualidad. La política acaba en la política total. Acaba en el texto único que hace pasar como verdad absoluta. La verdad absoluta liquida la opinión humana, y

[466] Cfr. H. Arendt, *Conferencias sobre..., op. cit.*, p. 134.
[467] H. Arendt, *¿Qué es..., op. cit.*, p. 70.

"donde acaba el habla acaba la política."[468] Donde la diversidad se sacrifica al punto de vista del tirano, nadie es libre: constituye en un estado de permanente excepción la liquidación de la ley, que traza y asegura los vínculos humanos. Lo político crea el espacio que la ley delimita; muralla aseguradora de un habla que es, a la vez, acción. El totalitarismo derriba esta muralla para abolir todo, excepto la uniformidad impuesta por el déspota. Con el pensamiento de los sofistas, en la lectura de Arendt, no se trata de entender la retórica en su versión distorsionada, hacer pasar por razonable algo que realmente no lo es, o dar vuelta a cualquier género de afirmaciones, "sino que se (obtenga) realmente la facultad de ver los temas desde distintos lados, lo que políticamente significa que cada uno (perciba) los muchos puntos de vista posibles dados en el mundo real a partir de los cuales algo puede ser contemplado y mostrar, pese a su mismidad, los aspectos más variados."[469] El comercio intersubjetivo en la capacidad de pensar desde la posición de cualquier otro, la kantiana mentalidad ampliada o extendida, se desvía de la variante de un imperativo categórico según el cual basta para postularlo la coincidencia del pensamiento consigo mismo. Aquí, en el juicio, la razón legisladora autosuficiente se abre al otro y a su discernimiento, pues no reconoce una instancia genuina, el punto cero del despliegue de una metafísica, que anunciaría en sí mismo, en el origen del absoluto, que el fin de los discursos se avecina. Empero, si la comprensión en medio de la catástrofe ya no puede reconciliarnos con el mundo, hay que engendrar un nuevo inicio, ese comienzo ínsito en toda acción, una acción entendida como "forma de conocimiento diferente de muchas otras por las cuales los hombres que actúan (y no los que contemplan evoluciones históricas progresivas o catastróficas) pueden llegar a aceptar lo irrevocable y a reconciliarse con lo inevitable."[470] La política reestablece el nexo con un mundo que habría que aceptar tal cual es en el comienzo que ella hace arrancar de sí: desaparecidos los grandes criterios orientadores de la acción, se justifica entonces la facultad de juzgar, pues sólo en ella puede reaparecer el diálogo que se ha suprimido con el mundo. Sólo así los "eternos extranjeros"[471], todos los demás, pueden empezar a entender que habitan de nuevo un mundo en común. Para Arendt, sin embargo,

---

[468] *Ibid.*, p. 145.
[469] *Ibid.*, p. 111.
[470] H. Arendt, "Comprensión y...", *op. cit.*, p. 50.
[471] *Ibid.*, p. 51.

oscilando sin conciliar *vita activa* y *vita contemplativa*, el acontecimiento que irrumpe como novedad inexplicable ilumina a partir de sí su propio pasado, aunque nunca puede ser deducido de él. No hay pues categorías lógicas para iluminar la historia. Menos aún para un fin, el acontecimiento intempestivo, que revela sus momentos antecedentes. Pero esta historia, entonces, no cabe en categorías lógicas, aunque cabe en los márgenes de una narración o de un relato. Si el sentido del todo está en algún lado, habrá de estar entonces en el espectador, retirado de las hazañas de los hombres, quien reflexiona sobre el significado de sus actos. "Únicamente el espectador puede disponer del significado del todo."[472] No puede estar a disposición de los actores el significado de sus acciones, porque éstos sólo abarcan una parte de la acción, mientras que el espectador se reserva el todo. La *vita activa* cae de la parte del actor, mientras que la *contemplativa*, del lado del espectador. Pareciera que el comienzo diseñado para reconciliar lo desgarrado no puede atrapar el sentido de sus propias acciones; el sentido que se escapa a la volición creadora encuentra en el contemplativo un intérprete favorecido.

Habermas reconoce su deuda con la apropiación por parte de Arendt del juicio kantiano. En la comunicabilidad de las perspectivas se puede relacionar a la razón práctica con la idea de un discurso universal[473]. Sin embargo, Habermas dirige una objeción fundamental a Arendt. En el rechazo de ésta a proporcionar bases cognitivas al intercambio de opiniones (pues la verdad, tal y como la entiende Arendt, posee rasgos sectarios que frenan precisamente la dinámica de la política, espacio de la apariencia y de la manifestación de la pluralidad), se preserva la integridad de las opiniones bajo un costo relativamente alto: ¿cómo justificar entonces un acuerdo divorciado de consideraciones epistémicas? Beiner lo formula palmariamente: "no está claro cómo se puede dar sentido a las opiniones sin que ello implique alguna pretensión de conocimiento (y por lo tanto, alguna pretensión de una verdad susceptible de ser rectificada)..."[474]. Asimismo, no se ve por qué habría que tomar, pues no existe el canon, más en serio una opinión que otra, ni reconocer más plausibilidad a algunas que a otras. ¿Cómo se distingue así el que una opinión reclame más verdad, más aceptabilidad racional que otras? Para Habermas, la

[472] R. Beiner, *op. cit.*, p. 216.
[473] Cfr. *ibid*, p. 208.
[474] *Ibid.*, p. 237.

noción de consenso público, sin base cognitiva, que formula Arendt "se aferra a la distinción clásica entre teoría y praxis; la praxis se apoya en convicciones y opiniones, que, estrictamente hablando, no son susceptibles de verdad."[475] Sin una barrera epistémica que permita distinguir un falso acuerdo, aunque sea públicamente establecido, que mantiene dentro de sí una violencia estructural que los involucrados no advierten, de un acuerdo genuino, se genera un poder comunicativo que puede resultar atentatorio en contra de aquellos que lo han producido. Esto es, los sujetos permanecen incapacitados para ilustrarse a sí mismos en torno a convicciones engañosas, pues hay una distorsión comunicativa que les impide, en forma de ideologías, reconocer el territorio extranjero dentro de sí mismos. En tales comunicaciones distorsionadas, convicciones y poder comunicativo surgido de ellas se ponen al servicio de un consenso "que cuando se institucionaliza puede volverse contra los mismos interesados."[476] Habermas aceptaría la propuesta de Arendt si se le adosa un canon crítico idealizador que permitiese distinguir entre un acuerdo que sigue sustentando procesos alienatorios y uno que los disolviera en el elemento del discurso. En uno y otro caso, la comunicación es la vía para el acuerdo, pero sólo en un caso el diálogo no se halla bloqueado por constricciones que el actor no reconoce. Mas como para Hannah Arendt "entre conocimiento y opinión se abre un abismo que no puede ser salvado por medio de argumentos"[477], la coacción sin coacciones del mejor argumento en Arendt vuelve sobre sus pasos, encaminándose hacia la tradición del derecho natural. La fuerza vinculante entre los muchos acaba por condensarse en el contrato. El poder de la opinión queda entonces asegurado por un fundamento distinto al de la *praxis* comunicativa. Las promesas mutuas de los hombres se cristalizan alrededor de una figura del derecho privado. Es ley, pero no en el sentido que Habermas da al aseguramiento de la *praxis* discursiva. Pues la ley, en Habermas, sólo consolida institucionalmente lo que la coacción no forzada del mejor argumento ha hecho brotar de sí. Como no puede cicatrizar los discursos plurales en torno a una idealidad práctica cognitiva, Arendt concluye resignándose a la seguridad del contrato. La racionalidad y las reservas idealizadoras de uno se resignan a la estabilidad de la ley; la racionalidad menor de la otra, y la liquidez discursiva de opiniones que cortejan el

[475] J. Habermas, *Perfiles filosófico-políticos,* Madrid, Taurus, 2000, p. 221.
[476] *Ibid.*
[477] *Ibid.*, p. 222.

consenso, quedan fijadas contractualmente. Amparados en la ley, sin embargo, en uno y otro caso.

4.3 *Vivere secundum alterum*

Continuamos al interior de la conjetura habermasiana de que la Ilustración sigue siendo un proyecto inacabado y, *salvatis salvandis*, también vigente, que sólo parece plausible al interior de la instauración de un republicanismo procedimental, cuyas abstracciones universalistas hacen ablución en la fuente del formalismo de corte kantiano. Un formalismo de esta naturaleza obliga a superar las éticas determinadas o las morales sustancialistas. En este sentido puede afirmarse que el republicanismo que Hannah Arendt trae a colación parece sesgado por el talle *demodé*[478] inadecuado a estos tiempos que corren. Inacabada como proyecto y desencantadas sus promesas ilusorias entretejidas en torno al Progreso, ella, la Modernidad, se ve obligada a insertar sus conceptos dentro del horizonte de comprensión de un mundo desustantivizado. Desacralizar la naturaleza hubo de concluir en una desacralización del mundo, incluido el humano, en su totalidad. Sólo en un mundo así reconstruido cabía la posibilidad de dar rienda suelta a un tipo de racionalidad instrumental que acometiese a lo otro de sí y lo pusiera bajo su dominio. Retirados del mundo, umbrátiles los dioses en su repliegue, la fuerza inmanente de la razón instrumental desaloja de sí, sin puentes y en medio de múltiples rupturas, los espacios hasta ahora reservados a una voluntad trascendente. Resignada esta voluntad, la otra, la inmanente, la que se apodera del mundo y trae a escena el primado de la *praxis* sobre el mero *theorein*, se muestra dispuesta a hacer del mundo su ámbito propio. El privilegio concedido a la razón científico-técnica hace de ésta la figura que conjura las otras figuras y las extirpa como interlocutores válidos: las desaloja del escenario calificándolas de superstición. Empero, esta ilustración desmesurada no supo escapar a los demonios que o bien desconocía en sí misma o dejó de lado la *pietas* imprescindible con todo aquello que pretendió superar. Al no reconocer al otro dentro de sí, no hizo sino repetir una vez más la tiranía propia de la razón que se autotransforma, acaso

[478] La autonomía que Arendt solicita para la política puede ser tildada de *demodé* porque su concepción acaso esté calcando en exceso el modelo idealizado de la *polis* griega, y, por consiguiente, como dice Vattimo, "no puede ser trasladada, sin más, a nuestra situación." Véase: G. Vattimo, *Nihilismo y emancipación: ética, política y derecho,* Barcelona, Paidós, 2004, pp. 148 y 152.

inadvertidamente, en absoluto. Y el Absoluto es siempre y para siempre monológico, incapaz de acoger las razones del otro y de sí mismo en cuanto otro. Una segunda ilustración, que sepa advertir el olvido procurado por la primera, debe reencuadrarse dentro de una práctica comunicativa, a fin de que todas las voces resuenen en el espacio público que las acoge y del cual ellas se nutren. La vida, esta vida, sin posibilidad de apertura al misterio, disipa el ideal monástico de la *vita contemplativa*, colocando la *vita activa*, cercana a los riesgos de una existencia intramundana, en el pedestal de los tiempos que corren. Este dominio del hombre sobre su mundo se ha pagado con la pérdida del sentido: se ha girado demasiado deprisa sobre unos fondos que se han vuelto escasos. A las respuestas predeterminadas se les responde hoy con nuevas interrogantes, con respuestas provisorias, desgastadas hasta el punto de la mera conjetura, adecuadas a una vida en perpetuo devenir. Heráclito redivivo, pues. Extraño fluir que coincide, al mismo tiempo, con nuevas estructuras prefijadas o con contextos comunicativos en los que la subjetividad se calcifica. Descoagulación del sentido, pero, al mismo tiempo, eventos coaguladores que petrifican en nuevas semánticas. Sospechamos que el autor alemán desea movilizar una razón anquilosada, así como el cúmulo de razones a-dialógicas que el poder se ve obligado a encubrir (como ideología) o a distorsionar sistemáticamente (como pseudorrazones). Esta política intramundana se convierte de este modo en una suerte de autoilustración permanente, la cual habría de calar en los grupos e individuos a fin de escrutar las verdaderas mociones de su voluntad y reforzarlas en el medio que proporciona el entendimiento racional. "Las ideas republicanas se nutrieron en la creencia de la razón dialógica, cuyo santo y seña debería ser: *audi alteram partem*, escucha a la otra parte."[479] Se daría de esta guisa, en el medio de la razón dialógica, dispuesta a ser escucha del otro, incluyendo las razones por las cuales no está dispuesto ese otro a coincidir con las de sus interlocutores, la formación racional de la voluntad, de una voluntad que daría al traste con la perpetua tentación de la violencia.

Permanece, empero, la sospecha de que la teoría habermasiana, su ética discursiva, su teoría de la acción comunicativa, podría estar convicta o inconscientemente cautiva de una teoría funcionalista del orden (como autoconciencia de una historicidad

[479] P. Pettit, *Republicanismo. Una teoría sobre la libertad y el gobierno*, Barcelona, Paidós, 1999, p. 247.

concreta, la de la modernidad tardía o la de las sociedades características del tardocapitalismo). Porque en el fondo, y a pesar de todos los esfuerzos en contrario, su doctrina se configura dentro de un contexto específico y en pro de él, no obstante el tono anarquizante y dinámico que llevan aparejados sus escritos. El *telos* de la comunicación es el entendimiento (aunque Habermas, a pesar de que lo deja parcialmente de lado o no se detiene en él, reconoce explícitamente la posibilidad del disenso), y el *telos* de aquel *telos* podría ser el mantenimiento del orden en el que Occidente ha derivado: estado social y democrático de derecho (división del poder y DDHH). Ésta es, también, sólo una conjetura.

En opinión de Vattimo, en Habermas se produce una fundamentación trascendental o metafísica de la moral, que copia a la kantiana. Pretendiendo superar el contextualismo de la hermenéutica y de los pensadores al estilo de Rorty, e intentando sobrepasar el comunalismo de un Charles Taylor, empero, y a pesar de ello, "también el trascendentalismo habermasiano es una interpretación, aunque no sepa que lo es (o no quiera serlo)."[480] Toda verdad, como toda construcción humana, es solamente interpretación. La objetividad que reclama Habermas no puede vindicar para sí, según Vattimo, un habérselas con las cosas como queriendo saltar por sobre la propia sombra, como revoloteando por encima de todos los contextos posibles y articulando, al fin, el metalenguaje que devolverá la unidad –débil- a la razón en su relación con lo otro del mundo. Habermas no rehúye al emblema de un metalenguaje que sería capaz de superar los encapsulamientos autopoiéticos distintivos de la teoría de sistemas al estilo de Niklas Luhmann[481], como a los contextualismos y posmodernismos cuya única respuesta es la absolutización de un nicho de realidad o, en algunos eventos, la total ausencia de respuestas: "Cuando se sigue la argumentación de la filosofía analítica del lenguaje, no acaba uno encontrando, por lo demás, nada de sorprendente en la idea de que el lenguaje ordinario actúe de último metalenguaje."[482] De la monadología semántica propia de los sistemas y de los esquemas que municipalizan la subjetividad, típicos del

[480] G. Vattimo, *op. cit.*, p. 181.

[481] Para la detallada, prolija y dificilísima controversia entre Luhmann y Habermas, a raíz de la trasposición de la teoría de sistemas a la teoría política, puede ojearse, de este último, el cap. 6 de *La lógica...*, *op. cit.*, titulado "Discusión con Niklas Luhmann (1971): ¿Teoría sistémica de la sociedad o Teoría Crítica de la Sociedad?".

[482] J. Habermas, *Facticidad y...*, *op. cit.*, p. 428.

hipercontextualismo, se evade Habermas por medio del recurso a una razón trascendedora y a una noción de verdad aún enraizada en el viejo coto de las pretensiones cognitivas (por lo tanto, fundamentadoras); asimismo, como sujeto de ese discurso se presenta un "público débil", correlato de una razón debilitada, portador de la opinión pública (entendiendo por público débil a aquel cuya práctica deliberativa consiste exclusivamente en la formación de opinión, no incluyendo la toma de decisiones (N. Fraser)).[483] Como una especie de conciliación debilitada, la ética discursiva de Habermas guardaría en ella un imperativo metafísico, pese al declinar progresivo de la filosofía en sociología[484], y que el pensador italiano encuentra fundado en una ontología de la actualidad de inspiración heideggeriana. El privilegiado *loqui cum Deo* se ha transmutado en un finito *loqui cum altero*. Sin embargo, y en contra del encierro hermenéutico-metafísico con el que Vattimo anhela tachar el proyecto ilustrado, la tesis de una integración social mínima, no despótica, que corresponda a un multiculturalismo en pleno desarrollo, no puede ser despachada sin más al canasto de desperdicios, máxime si las contradicciones internas de un *patchwork* cultural amenazan la integridad misma de una sociedad que se autodefine y piensa acerca de sí sobre la base de una diversidad difícilmente reductible (v.g., los eventos recientes en la *banlieue* parisina). Sobre esta deficiencia comunicativa y el acabamiento metafísico –ontología del declinar- encuentra apoyo la riqueza de una doctrina que multiplica los puntos de vista *ad infinitum* para así encaminarse al logro sucedáneo y contemporáneo de la verdad práctica. La *Res Publica* no puede degenerar al punto de ser confiscada por la *dominatio unius*, por la dominación de uno solo, ora dentro del espíritu de la antigua dictadura romana (Julio César), ora dentro del espíritu tecnocrático que tiende a esterilizar a los interlocutores que no participan de su mismo lenguaje de expertos, ora por los populismos de toda laya llamados por el destino a enfrentar las actuales olas modernizadoras. El rescate de lo público, hoy, argumenta, delibera, cualifica a la regla de la mayoría[485], mientras que el

---

[483] Cfr., *ibid.*, p. 385.

[484] Cfr., G. Vattimo, *op. cit.*, p. 23.

[485] J. Ratzinger, durante la cordial disputa sostenida con Habermas en relación a las bases morales del estado liberal, dice lo siguiente al referirse a la regla mayoritaria: "Como difícilmente puede haber unanimidad entre los hombres, a la formación democrática de la voluntad sólo le queda como instrumento imprescindible la delegación, por un lado, y, por otro, la decisión mayoritaria, exigiéndose mayorías de distinto tipo según sea la importancia de la cuestión de que se trate. Pero también las mayorías pueden ser ciegas y pueden ser injustas. La historia lo demuestra de forma más que clara. Y

dominio ejercido por la fuerza, explícita o no, viola cualquier derecho. Stefan Zweig, continuando en el espíritu de las líneas anteriores, le hace decir a Cicerón que confiesa con toda sinceridad que no se ha retirado de la vida pública por indiferencia, sino porque, como espíritu libre, como republicano romano, considera que servir a una dictadura está por debajo de su dignidad y de su honor. De lo que se trata, en términos políticos, es de construir un nuevo republicanismo, con las herramientas de una razón práctica universalista, para impedir que lo que nos compete a todos no se constituya a partir de todos nosotros, para de esta manera evitar que lo que por definición es público transite al linaje de la *res privata*. La ley moral domiciliada dentro de mí brota al espacio público que la constituirá -o no lo hará- como verdad. Sin embargo, también ella tendrá que salir a la luz en la bóveda de un cielo estrellado.

---

cuando una mayoría, por grande que sea, reprime a una minoría, por ejemplo a una minoría religiosa, a una minoría racial, mediante leyes opresivas, ¿puede seguirse hablando de justicia, puede seguirse hablando de derecho? Por tanto, el principio de la mayoría deja todavía abierta la cuestión acerca de los fundamentos éticos del derecho, la cuestión de si no hay lo que nunca puede ser derecho, es decir, de si no hay lo que siempre será en sí una injusticia, o a la inversa, de si no hay también lo que por su esencia ha de ser inamoviblemente derecho, algo que precede a toda decisión mayoritaria y que tiene que ser respetado por ella." Con ello el ex cardenal, hoy Papa, pretende restituir, en una disputa en torno al status actual del derecho, los momentos jurídicos esenciales dentro de un mundo que ha disuelto en sí los motivos metafísicos –al menos en la posición más o menos explícita de los pensadores colocados al lado de una saludable prescindencia de lo religioso. Sin embargo, Habermas, *in propria persona*, a estas alturas de su ya largo recorrido intelectual, busca, si no reivindicar esta esfera, sí mantenerla como un banco de sentido inagotable para la inquietud humana. Una vez más, la promesa de transparencia de la razón y la conciliación absoluta operada en su seno, que se ha visto abocada a un estrepitoso fracaso, no puede sino trazarse a futuro más que líneas de acción muy deflactadas si se la compara con la voluntad que inscribía en su aliviantado origen. Lo que dice Habermas con respecto a la religión, y lo que dice Ratzinger en cuanto a ciertos esencialismos requeridos por el derecho para evitar las arbitrariedades mayoritarias, es que ciertas oscuridades no han sido resueltas por el *lumen rationis* (Habermas), que acaso nunca lo sean, o que el *lumen naturale* inscrito en todo ser humano como hijo del misterio pide a gritos ciertas esencias para protegerse el hombre a sí mismo de las posibles arrestos no comedidos de los propios semejantes (Ratzinger). Como se ve, dos posiciones domiciliadas entre una sana resignación ilustrada y una huida conservadora hacia los confines del Absoluto. O lo que es más o menos lo mismo, uno de los dialogantes intenta volver al monopolio de la palabra en el origen no-lingüístico de ella, mientras el otro intenta recuperarla de la casa de empeño monológica del sujeto trascendental kantiano. ¿Qué hay de común en ambos? Una cualificación o una domesticación de la regla de la mayoría entendida estadísticamente o una modificación de lo que Cohen llama *aggregative democracies*. Véase para la discusión suscitada en todo este asunto Habermas-Ratzinger, con un interesantísimo prólogo de Manuel Jiménez Redondo: "Debate Habermas-Ratzinger. Discusión sobre las bases morales del estado liberal", [Artículo en línea]. Accesible en: www.avizora.com/publicaciones/filosofia/textos/0071_discusion_bases_morales_estado_liberal.htm

4.4 1789: ¿*caput mortuum* del republicanismo?

El tema que nos ocupa dentro de la filosofía del derecho habermasiana conecta directamente con la pretensión de recuperar la política para todos los afectados por las decisiones tomadas en el espacio público. La estrategia del autor consiste en avivar e intrapolar en el presente una noción de soberanía que nace en las fuentes de la Revolución Francesa, pero desprendiéndola tanto de sus consecuencias terroristas, ubicadas en los representantes de la virtud revolucionaria, como de sus dimensiones cataclísmicas, la de derribar de un solo manotazo el orden de cosas vigente. Permítasenos, pues, comenzar el itinerario teorético de una manera un tanto esquemática. Para ello reiteremos aquí mismo la pregunta inicial del autor: ¿Está agotada la fuerza de interpretación de la Revolución Francesa? Dos respuestas a favor de ese agotamiento se desprenden desde el comienzo:

- Las ideas de 1789 quedaron siempre convictas de consecuencias terroristas.

- 1789 sería el origen del presente, pero su actualidad estaría acabada y la contaminación del pasado revolucionario habría llegado a su fin (Furet).

Pregunta Habermas de nuevo: ¿Permite esa revolución de las ideas producida en 1789 una lectura que resulte ilustradora para nuestra actual necesidad de orientación? ¿Qué desea el autor, socavar los orígenes, o refundar aquella modernidad política en el presente? La respuesta va por el camino de una reapropiación de la política para los ciudadanos, en atención a las graves hipotecas que pesan hoy sobre los procesos de legitimación social y la producción de normas destinadas a un colectivo. Si la autolegislación, propia de la tradición republicana, puede hacerse coincidir sobre un mismo cuerpo colectivo, entonces los procesos de integración al interior de una determinada sociedad no presentarán los traumatismos propios de una sociedad en la que las normas se sancionan sin más, sin tomar en cuenta el concurso de los afectados. Pero, además, este proceso de auto y colegislación implica llevar sobre las propias espaldas la capacidad de decidir los cursos de acción colectivos, los fines de la sociedad y la manera

como desea estructurar el horizonte compartido. Sin embargo, a estas alturas del devenir histórico, tales definiciones, y es la postura de Habermas, deben hurtarse a la posibilidad de consolidarse dentro del provincialismo que representarían incluso los estados nacionales, por no hablar de otras texturas parroquiales. Para estos fines, trabaja a continuación con 4 argumentos: desde a hasta c, los argumentos impiden pensar en una restitución del espíritu que dio origen a 1789. No obstante, el último de ellos se enfoca en pensar el rasgo universalista que aún podemos recuperar de la revolución de 1789. Universalista porque el pasado debe hablar en el presente conforme a las cualidades de éste y amoldarse a la escena que debe vivirse hoy: sociedad multicultural y multinacional, esto es, ámbitos de una enorme complejidad. Por consiguiente, la forma de integración al interno de dicha complejidad, si no desea ser una fuga a los orígenes o una huida a los montes de antaño, deberá ir más allá de las abstracciones producidas hasta ahora, incluyendo la más alta de las abstracciones integradoras de la modernidad, el Estado-Nación. En lo que sigue, los argumentos:

a. En Francia, la Revolución Francesa posibilitó y aceleró el despliegue de una sociedad civil móvil y de un sistema económico capitalista. Pero esta modernización es vista hoy más bien como una amenaza a la sociedad global. La utopía de la sociedad del trabajo está agotada.

b. La Revolución Francesa aceleró la formación de los estados modernos y la burocratización que ellos traen aparejados consigo. Sin embargo, la integración que antes se lograba dentro de la bóveda del Estado nacional está perdiendo competencias bajo la presión de movimientos regionales, por un lado, y de las corporaciones multinacionales que operan transfronterizamente, por el otro. La administración estatal hace todo lo posible, todavía, para programarse a sí misma mediante la racionalidad medios-fines, para dar satisfacción a las expectativas no cumplidas de capas poblacionales. Empero, puede decirse que esta autoprogramación sistémica ya no resiste y no es eficaz frente a los procesos coercitivos de una maquinaria global que vulnera la soberanía propia de los estados nacionales. La programación del sistema opera ahora, fundamentalmente de manera supraestatal, trasladando competencias y recursos a la formación de

políticas y cursos de acción colectivos que trascienden las estrechas fronteras del disminuido Estado-nación.

c. Un producto genuino del la Revolución Francesa fue la aparición del Estado-nación, que exigió del patriotismo de los ciudadanos la obligación general de servir a las armas. La conciencia nacional significó un nuevo modo de integración social allende los modos de integración estamental-corporativos. Este modo de integración subsiste incluso hasta las fechas de los movimientos descolonizadores y de los procesos emancipatorios de las colonias con respecto al *imperium* de una metrópoli. No obstante, este modo de integración ha dejado ya de seducir a los estados actualmente conformados de acuerdo a una composición multinacional o multiétnica, o en momentos de transición hacia un tipo de unidad postnacional, que exige un tipo de conciencia postconvencional y unas *mores* adecuadas a los fines integradores de esa conciencia: sólo puede darse una institucionalización supracomunitaria de los ideales republicanos si la conciencia ciudadana que yace bajo ese presupuesto ha alcanzado un elevado grado de negación de sí, de descentramiento o de evolución moral (permanece, empero una duda: los movimientos sociales que nacen y se articulan dentro de un mundo de la vida al hacer públicas sus demandas de institucionalización jurídica, ¿lo hacen necesariamente en pro de un horizonte de sentido supracomunitario, expresando así haber radicado en la etapa 3 o postconvencional (Kohlberg), o lo hacen en función de intereses que están por debajo del nivel descrito anteriormente, es decir, comunitarios?)

Para una mejor inteligencia de los términos del discurso, se optará por distinguir, de la siguiente manera, los contenidos conceptuales entre las categorías de "moral" y de "ética": resérvese para ésta la noción de un mundo simbólico compartido colectivamente y, en ocasiones, la ficción de un origen común rastreable en el tiempo, así como la pretendida homogeneidad cultural del pueblo guardián de ese *ethos* y reproductor de sus símbolos. Para la moral, sin embargo, debe discriminarse la posibilidad de trascender modos de vida específicos, de *ethos* basados en una pretendida originariedad y circunscritos por una práctica

cotidiana que hace difícilmente rebasable el imaginario y los preconceptos de una sociedad fundida con un origen perpetuamente renovado en el presente. La moral, es especial la moral postconvencional habermasiana, advierte de la necesidad de formas de integración que trasciendan la comunalidad del *ethos*, pues es menester que vayan allende los modos simbólicos de configurar identidad y que escapen, por vía de una autoilustración distanciadora de las propias ideologías y de las propias prácticas familiares, de la reducción de la moralidad a un plano muy específico de eticidad de un modo de vida o de un juego de lenguaje. Lo que se pide, pues, en resumen, compendio y cifra, es trascender el etnocentrismo del propio contexto sin abandonar las precondiciones inscritas en el discurso moral desde antiguo: que la realidad social es una realidad moral y que las valoraciones entretejen de tal suerte los vínculos sociales, que no puede hablarse de sociedad sin al mismo tiempo hablar de un régimen de valores que la aglutina. Trascender el etnocentrismo sería, a su vez, además de superar las barreras comunitarias del *ethos* específico, también dejar atrás racionalidades inscritas en los modos tradicionales de legitimación de las sociedades antiguas (e incluso modernas). Significa, entonces, renunciar a la noción de fundamentación metafísica de los discursos y del poder, renunciar a la pretensión de una verdad trascendental que regularía *sub specie aeternitatis* los destinos de un mundo devaluado, acabar con una naturalización de la razón que oblitera el espacio de una falible *praxis* humana. Pero también significa, a la larga, la admisión de una voluntad y de unos discursos humanos que se saben falibles, establecidos a corto plazo, sustituibles por discursos de mayor aceptación y efímeros como cualquier construcción finita. Pero, además de esto, requiere de un sujeto acorde con este ablandamiento progresivo de la razón. Si durante el proceso de secularización de la razón humana, entendiendo esta secularización como relativización de la densidad de las propias verdades o de las verdades anejas a todo discurso, ya no hay posibilidad de adscribir un núcleo de sentido único, definitivo, trascendente y verdadero a una determinada racionalidad o cosmovisión, entonces el sujeto que habría de portar la *praxis* definitiva de la verdad y de ese discurso debe ablandarse hasta el mismo punto del momento discursivo. Una ontología debilitada (o del

debilitamiento) exige la presencia de un sujeto que esté a su misma y debilitada altura. La noción de "razonabilidad" de John Rawls se mueve en los entresijos de una tal escenario.

Para hacer posible la consolidación de una estructura moral postconvencional, se exige que las valoraciones de mundo sean desustantivizadas, comprendiendo por desustantivización aquel proceso mediante el cual los procesos de formación de consenso y de integración social queden vaciados de todo contenido específico. Los contenidos específicos quedan por fuera del ámbito de la discusión moral precisamente porque la verdad sustantiva, y las prescripciones a ella anexas, impiden la formación de una integración colectiva de tipo secular o, más bien, postconvencional. La falibilidad de la razón, de sus verdades, el carácter efímero de sus postulados nacidos en una historicidad y contexto determinados redefinen el carácter mismo de la verdad. Sólo que en Rawls la distinción racional-razonable no parece demasiado convincente. Y no lo parece justamente porque pareciera que hay una profunda escisión entre una razón y la otra. Pareciera que la posibilidad de operar de acuerdo con una racionalidad instrumental medios-fines, una racionalidad estratégica o una racionalidad teleológica implicaría un tipo de argumentación y modo de operar distinta a la de la razón razonable. Pero si aludimos al principio de la unidad de la razón, bastaría con entender que el privilegio concedido a la razón instrumental, científico-técnica o de dominio técnico del mundo no opera de manera radicalmente distinta a la otra. Se trata de determinar si en el ámbito en el que nació esta racionalidad no era posible sino hacer de ella un momento privilegiado de la razón. Pero la razón instrumental opera bajo la luz de paradigmas que orientan su propia *praxis* cientificista, y aquí el modelo no puede aplicar para sí los modos con los que opera en relación al mundo objetivo de la naturaleza. Es decir, el paradigma empirista no puede operar empíricamente con respecto a sí mismo para estructurar una decisión afirmativa en torno a su privilegio epistémico. En punto a paradigmas, y en punto a la estructura discursiva que opera, por decirlo así, allá arriba, más allá de la estructura operativa, la discursividad opera dialógicamente, esto es opera con razones. La discusión de paradigmas, la discusión entre

paradigmas, no obedece a la lógica medios-fines que ellos prescriben desde su altura al modo de operar en el mundo. La discursividad es el trato que se dan entre sí más allá del modo corriente con el que se domina a la naturaleza y se la somete al antojo humano. Pero la unidad de la razón también implica que la noción de verdad escapa a la subjetividad arbitraria de un determinado observador: la verdad debe contener en sí un cierto nexo con lo intemporal, nace en un determinado contexto, pero se mantiene dueña y señora de sí para estar a salvo del uso arbitrario al que se la quiera someter. Por eso, y en este sentido, la intención platónica y la posterior medieval de colocar la verdad más allá del mundo inmanente significaba no menos que afirmar que la razón no le pertenece a nadie en particular, y está más allá de cualquier visión particular del mundo. Esto funciona así tanto en el caso de la razón instrumental como en el de la razón práctica. Vale para todos o pretende valer para todos.

Ahora bien, el recurso experimental de la razón práctica es escaso o, mejor, imposible. La manera de salir del embrollo de la subjetividad, de una razón monológica que estructura sus verdades en el interior de la conciencia sin abrirse a los otros, es precisamente mediante la apertura de las razones al máximo de subjetividades posibles. La fuerza de la verdad o la validez de lo acordado para un determinado tiempo se estructura a través de un máximo de subjetividad, intersubjetividad, que introduce al sujeto como co-formador de una verdad con la que se autolegislará o normará su vida. La razón instrumental, el mundo de la facticidad, opera a través del principio de la subjetividad también: no hay manera de dejar por fuera de la verdad proposicional, descripción del mundo de los hechos, al sujeto que estructura el discurso y a su plexo de referencias simbólicas nacidas en un contexto determinado. Y así, pretender que existe una estructura legaliforme independiente del sujeto cognoscente significaría, en la práctica, caer por detrás de la filosofía crítica y, en definitivas, renaturalizar la estructura de la realidad, encubriendo nuevamente la posibilidad de inscribir al sujeto en la consolidación de una estructura epistémica. Pero en uno y otro caso, no hay lecturas definitivas de lo consolidado discursivamente. Por eso la razón es falible

y se mueve con base en conjeturas, sustituibles por otras, tanto en un caso como en el otro, y, por supuesto, más en un caso que en el otro.

En Rawls la razonabilidad apunta también al carácter falible y conjetural del conocimiento y, por ello, insiste en la necesidad de que el consenso se estructure alrededor de doctrinas tolerantes, y no de doctrinas comprehensivas cosmovisionales que, por decirlo así, den al traste de antemano con el consenso entrecruzado (*overlapping consensus*) que pretende construir. De acuerdo, sólo en la intervención tolerante podremos encontrar el espacio mínimo del acuerdo y sólo mediante una lectura intersubjetivista del concepto de autonomía y mediante el uso público de la razón podemos construir leyes que serán razonablemente aceptadas por todos los implicados. Empero, las restricciones artificiales impuestas a los involucrados en este uso público de la razón y la exclusión apriórica de las doctrinas no tolerantes deriva en una exclusión inaceptable para quien acepte la diversidad propia del multiculturalismo de hoy. En la posición original se da una autoexigencia de anulación del yo empírico, con toda la especificidad que ello involucra (posición muy presente en la *Teoría de la justicia*), y en el *Liberalismo político* se pide una exclusión de las cosmovisiones intolerantes de la discusión de los asuntos públicos. Pero partir de estos supuestos conlleva neutralizar *a nativitate* la formación de un consenso que surja, precisamente, a partir de las diferencias involucradas en el asunto.[486] La unidad buscada culmina por deslizar al *status quo ante* de una unidad previa al acto de interlocución. Tiene las alas cortas esta búsqueda del consenso. La unidad sería así dada a la luz no por la dialogicidad propia de la formación del consenso, sino solapada e introducida de antemano por los artificios que impiden de entrada que la multiplicidad de perspectivas interpretativas particulares entren al ruedo. La unidad, pues, no es un resultado, sino un punto de partida establecido *a priori*.

d. Actualidad de la Revolución Francesa: en las ideas que inspiraron el Estado democrático de derecho. Democracia y DDHH constituyen el núcleo universalista del Estado constitucional nacido ora de la Revolución Americana,

[486] Cfr. J. Habermas, "Reconciliación...", op. cit., p. 52.

ora de la Revolución Francesa. Aquí cobra toda su fuerza la idea de un patriotismo constitucional. Los cambios identitarios en las sociedades multiculturales hacen correr el riesgo de pérdida de integración si ésta se consolida a través del habitual curso de su adscripción a un mundo monocultural de idéntica procedencia étnica. Aquí la Revolución Francesa nos ofrece la perspectiva más amplia de la idea del *citoyen*, menos rígida que la de pertenencia a una nación y de la identidad que en su interior habría de construirse. Pero la Revolución Francesa fue llevada a cabo por sus protagonistas con la clara conciencia de que hacían una revolución, con la conciencia de ser sujetos de un cambio radical de orden práctico-moral y autoilustrados acerca de su acción histórica. Es decir, el sujeto estaba en marcha para poner a disposición el mundo a una altura humana. La inmanentización de la acción, y la traída al más acá del sujeto de esa acción, consolidaba el espacio de una acción política ejercida en primera persona y colectivamente, desgajada del discurso de una voluntad metafísica que había querido para siempre un orden específico de cosas, estructurado estamentalmente, con un arriba y abajo perfectamente perfilados y con una dominación santificada. Es el fin definitivo de la *quies* medieval. Desnaturalizar la razón significa recuperarla para el espacio de la acción pública-política, recuperarla de los ámbitos por definición inaccesibles a la acción de los hombres, desalojarla de los espacios de decisiones ya tomadas y exoneradas de las prácticas discursivas de los sujetos. Es cierto que la filosofía ha hecho de la política, con Platón, un espacio de renaturalización de la razón, precisamente para protegerla de los demagogos de su tiempo. Pero recogerse en un ámbito privado, lejano de los ojos públicos de la *polis*, la Academia, para constituir un espacio despolitizado donde la verdad sería alcanzable, trajo como resultado la postulación de un mundo de verdades inalcanzables en un plano epistémico, y de un intelectualismo ético en el plano moral o práctico. Extraer a la razón del los espacios vedados a los mortales comunes ha involucrado, desde la Revolución Francesa, la disponibilidad del sujeto a la acción, de este sujeto, el de carne y hueso, y de la posibilidad de constituir un futuro moral distinto, presumiblemente mejor, del que ha de ser sustituido. Seguimos, pues, en el predicamento de una

disponibilidad a la acción, pero hemos perdido toda confianza en un cambio revolucionario de las circunstancias vigentes.[487]

La conciencia revolucionaria constituye un nuevo tipo de mentalidad con un naciente tipo de práctica política y un nuevo concepto de legitimación. La modernidad se caracteriza por la ruptura con el modo tradicional y cuasinatural de legitimar el poder constituido; por la autodeterminación y autorrealización de unas fuerzas humanas que cobran conciencia de sí intramundanamente a través de procesos de movilización; por la inversión en el primado de la teoría sobre la *praxis*. La política postmetafísica apuesta por una razón y un cuerpo situados en una historia y un contexto específico, pero, a su vez, por una capacidad trascendedora. El Estado-nación representa un grado de integración más abstracto que el representado por la familia, los estamentos, las corporaciones y las comunidades en general. Para Habermas, en vista de una sociedad en perpetuo movimiento, plagada de oleadas migratorias, la unidad identitaria no puede ya conformarse por la vía de la adscripción a un estado nacional y a los límites impuestos por sus fronteras, que ya que éstas o no existen o están en trance de disolverse o son particularmente movedizas. Un nuevo grado de abstracción sería la aparición de una conciencia postnacional con la forma de integración que ella comporta, en un universalismo que sepa construir una unidad, pero respetando la pluralidad de las voces que la integran. Pero desconectar el presente del pasado no significa una negación abstracta con todo aquello que tradicionalmente nos ha antecedido. Si somos la totalidad de nuestro pasado, y si nuestro pasado se filtra en la proyección hacia el futuro presumiblemente mejor que está por construirse, el trato con la tradición tiene que ser un trato reflexivo o crítico, pero siempre un trato antes que una negación. Estos procesos revolucionarios, además del *terreur* que históricamente trajo aparejado, también se transforman en tradición o se rutinizan en una administración burocrática que concluye por negar los postulados de los que partían (la revolución degenera en gobierno). La historia revolucionaria es también una historia de desengaños y lo más revolucionario de una revolución es que empieza a alumbrar a sus propios disidentes, quienes dan cuenta de la monstruosidad inscrita en la diosa razón que en los comienzos revolucionarios se

[487] Cfr. J. Habermas, *Facticidad y...*, *op. cit.*, p. 593.

cultivaba. A estas alturas, hemos aprendido que un progreso que no guarde dentro de sí memoria de las víctimas de otros discursos aparentemente progresistas, y que una revolución que no relativice su propia aspiración futura, pueden dejar en el camino un montón de víctimas que no recibirán justicia. La pérdida de la inconciencia revolucionaria, la pérdida de la inocente fe en el progreso, permite que la actividad autoemancipatoria se realice a través de individuos no absolutos ni monológicos, que se convierten en autores de su destino al darse ellos mismos las leyes a las que quieren obedecer. Dentro del ideal republicano de vida, los ciudadanos obedecen las leyes que ellos mismos han promulgado, y lo hace, en efecto, en virtud de que autor y destinatario de las leyes coinciden en el mismo origen ciudadano. Pero esta autoría descansa sobre otra base más fundamental aún, que es la de autonomía: una política intramundana, parcialmente deslastrada de la metafísica cosmovisional, y de las fuentes de sentido tradicionales, tiene que traer a colación, de toda necesidad, un tipo de sujeto, de individuo, de ciudadano, que se realiza a sí mismo en una práctica constituyente continua. Pongamos atención al siguiente párrafo, donde se da la bienvenida a una legitimación profana de los derechos humanos, es decir, el desacoplamiento de la política con respecto a la autoridad divina:

> Kant entiende la autonomía como capacidad para ligar la propia voluntad a razones normativas resultantes del uso público de la razón. Esta idea de autolegislación inspira también el procedimiento de una formación democrática de la voluntad mediante el cual el dominio político puede transformarse hasta asentarlo sobre un fundamento legitimatorio neutral con respecto a cualquier visión del mundo. Y de esta forma se hace superflua una fundamentación religiosa o metafísica de los derechos humanos. Por lo tanto, la secularización de la política es solamente el reverso de la autonomía política de los ciudadanos.[488]

Esta autonomía permitiría la autodeterminación (nada ni nadie le fija exteriormente los criterios de una vida buena) y la autorrealización de sí mismo en conjunto con los otros (la autocreación pasa por la construcción de sí mismo a partir de recursos de sentido no fosilizados). Autonomía postulada y, sin duda reconocida, empero sostenida dentro de un ámbito jurídico donde es posible el reconocimiento de tales derechos subjetivos de las personas. Vale decir, que todavía existe un mínimo comunitario donde el reconocimiento de la juridización subjetiva de las personas les

[488] J. Habermas, *La constelación..., op. cit.*, p. 163.

permite su libre desenvolvimiento y socialización conforme a los roles sociales a los cuales adhiere. Por eso es que este individualismo mantiene sus raíces hundidas en el contexto del que se trate. Empero el contexto no es un cerco, como los dientes no son la muralla que impide la liberación de las palabras. Individualismo sí, pero que no podrá ser correctamente entendido y se manifestará incompleto "sin esa chispa de comunitarismo."[489] Pero este proceso de autocreación pasa por una práctica cooperativa de formación de la voluntad política autoconsciente. La entelequia "pueblo" es sólo eso: entelequia. No existe una unidad homogénea y total llamada "pueblo", no existe este sujeto absoluto que actuaría de manera total y unitaria, como un sujeto singular, como un nuevo soberano. No existe una identidad tal que permita unificar un tal sujeto homogéneo. Las sociedades modernas, particularmente complejas y diferenciadas, no admiten en sí la unidad no diferenciada de un tal tipo de sujeto. Existen grupos e individuos, y la sociedad se moviliza en función de intereses y valores compartidos colectivamente, mas no homogéneamente, en la virtud de un sujeto único.

Por otro lado, y para dificultar la movilización de este presunto sujeto unitario o sujeto de gran formato, la dominación política se ha despersonalizado en la figura de imperativos sistémicos y de un sistema administrativo diferenciado. El holismo de la práctica política choca con unos modos de dominación no claramente visibles ni encarnados en una figura dominadora exclusiva. La dominación transita del ámbito estrictamente político al ámbito de la producción capitalista de bienes, dentro de un sistema administrativo que intenta compensar los efectos no deseados de dicha producción capitalista, y adecuado a las exigencias de un mundo cada vez más conectado en términos de información, pero también en términos de mercado y, por consiguiente más competitivo, generando así nuevas formas de marginación y de exclusión social. El multiculturalismo, por otra parte, e involucrando los elementos anteriormente mencionados, introduce corrientes migratorias en sociedades ya complejas y diferenciadas, aumentando de esta suerte dicha complejidad e introduciendo, a la vez, más motivos para la exclusión o marginación de grupos que o no se adaptan

[489] *Ibid.*, p. 162.

completamente a su nuevo contexto o son sutilmente menospreciados por los grupos de recepción.

Si bien la dominación política se sustrae a la legitimidad en términos religiosos o metafísicos, entonces una política intramundana para la construcción del consenso debe administrarse ahora, solamente, a partir de la razón. Pero la *praxis* debe acabar también con la auratización de la razón o con su santificación, como ocurrió con la Revolución Francesa. Si deponemos el dominio legitimado bajo los ropajes de la tradición religiosa y metafísica, y hacemos de la legitimación un asunto propio de la razón, ésta no puede encerrase en reductos a los cuales tengan acceso privilegiado sólo unos pocos. Una razón así entendida se vuelve *eo ipso* autoritaria y los demás quedan sometidos a los desmanes de los presuntos portavoces de esa razón que fungen como los *media* adecuados de la razón y de la virtud inscrita en ella. Una virtud así entendida, como monopolio de unos pocos, no puede sino desembocar en el terrorismo de la virtud, en la justificación de la "navaja nacional" y en la liquidación de toda disidencia posible (Robespierre y Saint-Just). El multiforme pluralismo escapa de un pueblo entendido de manera homogénea y de una conciencia de clase comprendida de manera holística. La diferenciación puesta en marcha por la modernidad, y los subsistemas erigidos por mor de ella, con sus propias semánticas referenciales, impide la consolidación de un discurso único y la instalación de un portavoz único de dicho discurso. Un espacio público revitalizado debería dar acogida a los distintos actores que caben dentro de una sociedad descrita en tales términos y sometida a una secularización creciente. Reside el esfuerzo habermasiano en sostenerse al lado de la razón, en creer que ella es todavía capaz de conseguir unidad pese a las diferencias, en anhelar que las formas posmodernas de integración o postconvencionales puedan *ser mediadas* por su poder integrador. ¿Es posible consolidar una unidad social, un plano de integración postconvencional, alejado tanto del *ethos* de una comunidad, como del *etnos* propiamente tribal, y tener como desenlace una unidad mínima a la cual todos los involucrados presten su consenso?

4.5 De los derechos prepolíticos a los derechos nacidos *in actu exercito*

Liberalismo vs democracia radical: ¿cómo compatibilizar la igualdad con la libertad, la unidad con la pluralidad, el derecho de la mayoría con el de la minoría? Los liberales entienden las libertades como institucionalización de derechos subjetivos suprapolíticos o prepolíticos, instaurados y garantizados desde unas instancias naturalistas no derogables por instancia humana alguna. Los derechos del hombre tienen primacía normativa sobre la democracia y la división constitucional de poderes goza de primacía sobre la voluntad del legislador democrático. Los igualitaristas (republicanos), por su parte, entienden que los derechos humanos son manifestación de una voluntad soberana construida colectiva o cooperativamente y la división de poderes misma nace de la voluntad ilustrada del legislador democrático. Así pues que no hay ninguna instancia prepolítica a la cual asignar la configuración de los derechos subjetivos, que antecederían a la práctica constituyente misma del legislador colectivo. La voluntad de los ciudadanos, al no poder manifestarse sino en la forma de leyes abstractas y generales, se ve obligada a una operación que excluye aquellos intereses no susceptibles de generalización. Sin embargo, esta ficción de una voluntad popular unitaria sólo podría realizarse a costa de ocultar o reprimir la heterogeneidad de voluntades particulares.[490] La suposición republicana de Rousseau exige la presencia legislativa de de una comunidad absolutamente homogénea, eximida de facciones en su seno. Pero la práctica misma visualizada por Rousseau parecía escapar a este ideal de no secesión y de intereses absolutamente comunes. Aparte de dejar en sordina las críticas a la pretendida homogeneidad legislativa, puede traerse a escena la presencia faccional de grupos e intereses privados, de voluntades particulares enfatizando la realización de valores no compartidos por todos. Para ello Rousseau adopta una lectura platonizante, y contra ellos, contra la aparición de grupos y voluntades particulares que reflejen no la voluntad general, sino la voluntad de todos, es decir, de todos lo que se hayan contaminado con la apariencia de la voluntad general, nos dice que ella, la voluntad general, se mantiene absoluta, incorruptible y pura, incluso dentro de un solo individuo. Se reconoce, implícitamente, que la práctica legislativa puede estar amenazada por las facciones, y que

[490] Cfr. J. Habermas, *Facticidad y...*, *op. cit.*, p. 599.

la voluntad general, que no coincide por ello con la voluntad de todos, puede no sobrevivir *stricto sensu* dentro de la colectividad a la que debería regir y con la cual esta colectividad se autodeterminaría. Pero, por otro, lado, a quienes no se sometan a esta voluntad general, se les obligará a ser libres. No sabemos a qué canon ni a qué procedimiento deben someterse los ciudadanos para determinar si su voluntad coincide o no con la voluntad general, ni sabemos cómo determinar de qué manera la voluntad de todos no es ya voluntad general. Si las voluntades particulares no se adecuan a la voluntad general, costumbres y leyes, debe acentuarse la fuerza represiva en su contra. Cuanto más particularidad dentro de la sociedad, tanto más represión dentro de ella. Rousseau reconoce, tal vez de manera enajenada, lo que hoy sabemos con un poco más de soltura: que las sociedades modernas no son homogéneas y que el ideal de democracia ginebrina, aspirado por él, resulta en un imposible.[491]

De otro lado, a los intereses en liza hay que intentar integrarlos en un consenso mayoritario. Sin embargo, la soberanía popular exige de restricciones: la división de poderes debe poner límites a la democracia del pueblo. Si no lo hiciere, peligrarían las libertades prepolíticas del individuo (Tocqueville). Como se ve, Habermas hace derivar de la corriente liberal una racionalidad orientada hacia el libre movimiento de individuos que alcanzan su autorrealización *qua* individuos en el seno de una sociedad gobernada por la lógica de mercado, negados a verse interferidos en su ideal autorrealizativo. Sin embargo, la autorrealización de individuos lanzados en pos de sus intereses particulares mediante cálculo egocéntrico sólo puede ser garantizada mediante derechos habidos de manera naturalista: más allá o más acá de procesos de formación de consenso o de prácticas autolegislativas. La libertad del individuo liberal es, pues, sin más rodeos, fundamentalmente prepolítica, garantizando con ella que la razón práctica no pueda inmiscuirse en la lógica del *homo oeconomicus*. Pero, con ello, con unos derechos formulados más allá de la razón, la misma razón práctica y la política intramundana cae de nuevo por detrás de sí misma en un mundo de esencias inmodificables. El problema republicano de Rousseau debe ser reformulado para adecuarlo sea a una sociedad no–homogénea, sea a un ideal de democracia mayoritaria que no termine decayendo en una

[491] Cfr. *ibid.*

democracia tiránica. Si los derechos prepolíticos son enarbolados por el liberalismo para proteger al burgués (*bourgeois*) en contra del ciudadano (*citoyen*), no se ve cómo discriminar en momentos particularmente complejos cuándo las masas políticas actuarán contradiciendo el ideal inclusivo del *citoyen*, sustituyéndolo por ideales sectarios de una mayoría coyunturalmente configurada. ¿Cuál es el canon para determinar quién se comporta como *bourgeois*, como portador de intereses propiamente privados, y quién lo hace como *citoyen*, portavoz de un interés absolutamente generalizable? La formación consensuada y racional de la voluntad colectiva pasa por una discusión pública que asumiría el papel universalizador que Rousseau atribuía a la forma supuestamente universalizadora de la ley.[492]

Julius Fröbel[493] –autor traído a cuento por Habermas- recurre a las condiciones comunicativas bajo las cuales ha de tener lugar el consenso que se busca. Bien, pero el legislador democrático, no hay manera, decide por mayoría. ¿Cómo conciliar entonces la regla de la mayoría con la voluntad de las minorías que, sin duda, aparecen en el espacio público de formación práctica de las leyes? La respuesta de Fröbel, dice Habermas, descansa en una mediación: en la mediación que la discusión pública propicia entre razón y voluntad. La discusión pública atempera el ruido y la furia de minorías avasalladas en la medida en que supone su inclusión dentro de los temas que a ellos mismos les afectan. Su misma participación es ya índice de un proceso de formación racional de la voluntad cuyos resultados integrarían, si bien no en su totalidad, las inquietudes formuladas por esa minoría. La voluntad soberana no ancla en la simple forma universal de una ley, sino en un procedimiento de formación no exclusiva de la opinión, al cual todos tienen por definición acceso, donde no existen temas excluidos, donde se supone no existe la

---

[492] Cfr. *ibid.*, p. 600.

[493] Julius Froebel (1805-1893): mineralólogo alemán y educador. Nacido en Greisheim, Alemania, Julius fue educado en las universidades de Jena, Munich y Berlin, y en 1833 se naturalizó suizo. Se unió al partido radical, editó *Swiss Republican* y publicó varios trabajos científicos y panfletos politicos. En 1848 fue elegido miembro del parlamento alemán. Luego acompañó al radical Robert Blum a Viena, donde fue condenado a muerte por la corte marcial que dejó convicto a Blum, pero fue perdonado antes de fijar la fecha de ejecución. A la disolución del parlamento, visitó los EE.UU., donde hizo de ditor de un periódico alemán. En 1850 fue a Nicaragua, Santa Fe y Chihuahua como corresponsal del *Tribune* de Nueva York. Tornó a Alemania en 1857, y se le intentó expulsar de Francfort, pero estaba protegido por su condición de ciudadano de los EE.UU. En 1862 fue a Viena, tomó parte activa en la política liberal, y se convirtió en líder del partido Federalista. Sus obras: *System of Social Politics* (London, 1847); *The Republican, an historical drama* (1848); *Seven Years' Travel in Central America, Northern Mexico, and the Far West of the United States* (1859).

coacción y la única coacción es la coacción del mejor argumento posible. Esto no exige, a su vez, que las minorías, al resignar su voluntad, o al no ver cumplidos sus fines, sólo parcialmente logrados, deba renunciar a sus propias convicciones. Éstas subsistirán, pero no tendrán aplicación práctica mientras no sean aceptadas colectivamente, y podrán replantearlas discursivamente cuando otros tiempos así lo requieran. La discusión pública sería, por consiguiente, la instancia mediadora entre razón y voluntad. Es prudente indicar que esta mediación que produce normas o resultados políticos tiene a su favor una presunción de razón, no identidad con la razón misma. Los contenidos serán falibles y provisorios, y los resultados obtenidos lo son por la necesidad de decidir. La voluntad escapa así a los límites de un decisionismo de corte irracional, al estilo de Carl Schmitt, reobrando la razón sobre la consolidación de una práctica simplemente voluntarista. En el proceso de múltiples voces que concurren a la formación racional de la voluntad en el medio de la discusión pública se posibilita el hecho de refrenar la tiranía de las mayorías. Lo público de la discusión serviría a los fines de una continua disuasión de la violencia y de la obtención de fines por este medio: el entendimiento intersubjetivo deja desleído el poder de la violencia y el acuerdo mayoritario posee un fondo racionalmente motivado: aporta buenas razones incluso para aquellos cuyos argumentos no han triunfado en la discusión. El proceso discurre en términos de una política postmetafísica que queda despojada de todo nexo sustancial, y desvinculada de la necesidad de postular unos derechos naturales prepolíticos para proteger el ámbito de la vida privada: asegurada la libre accesibilidad de todos los involucrados al espacio de la comunicación política pública, quedaría más o menos asegurado el reconocimiento y la asunción intersubjetiva de las normas generadas procedimentalmente por aquellos a quienes va dirigida y de las cuales ellos mismos son autores.

4.6 ¿Una república profética *sub specie aeternitatis* o una república *sub specie temporis*? (La horizontalidad esperada o la dinámica anarquizante[494])

La disputa sobre libertad e igualdad es reasumida, aunque desde otras coordenadas discursivas, en la vieja querella entre socialismo y liberalismo. No es sólo lo

[494] *Mutatis mutandis*, es una afirmación que hemos tomado prestada de Jiménez Redondo. Cfr. "Debate Habermas-Ratzinger...", *op. cit.*

político lo que produce un tipo de dominación injusta y arbitraria. Es también lo político ampliado, la esfera de las relaciones de producción, donde se expresa la injusticia de una forma de dominación. Lo político se ensancha y toma a su cargo la crítica del derecho privado burgués y el poder de disposición económica que ese derecho consagra y custodia. La crítica al formalismo jurídico involucra una crítica real a las desigualdades que *de facto* ocurren en la sociedad. No tiene sentido hablar de una pretendida igualdad jurídica del espectro constitucional cuando la realidad va dejada de lado o discurre por cauces totalmente disímiles a los descritos formalmente. Esta escisión (*Trennung*) entre contenidos normativos iguales para todos y realidad efectiva, donde la desigualdad es la regla, conduce a una práctica política que pretende restaurar una eticidad concreta o una presunta unidad de clase, con la cual Marx vindicó para sí la homogeneidad imposible del pueblo rusoniano. Si retornamos a una eticidad concreta, a un pueblo homogéneo o a entender el Estado como aquella universalidad en la que cabría con toda libertad el conjunto de particularidades, estaríamos dejando de lado la sustancia normativa abstracta del universalismo de Kant y del ideal ilustrado. Es, en el fondo, desconocer su misma realidad: la postulación de una falsa totalidad, la realidad holista de una sociedad del trabajo totalmente politizada en la conciencia de clase.[495] La administración moral de la sociedad se entendió, en principio, bajo el principio instrumental de una autoadministración de los trabajadores dividida en fases: abolición de la propiedad privada, colectivismo y planificación centralizada, que concluyó por liquidar su potencial emancipatoria e hipostasiar en la *nomenklatura* de la nueva clase política los perfiles de libertad enfilados hacia la futura sociedad comunista, reino de la libertad, ya no de la necesidad. Es decir, una *reductio ad unum* de la sociedad en su conjunto, una unidad cuyo paradigma era el mundo proletario, la nueva y vieja eticidad, una *Sittlichkeit* más, en cuyo seno era imposible respetar la pluralidad de voces. A una unidad así constituida no podía sino cortársele el traje de una renovada represión. Y a la clase universal holísticamente considerada y arbitrariamente constituida le tocaba el papel de sujeto en gran formato constituidor del nuevo mundo. El regulado y controlado reino de la necesidad abdicó en el socialismo burocrático de marras, y éste, a su vez, abdicó en una implosión agradecida por muchos.

---

[495] Cfr. J. Habermas, *Facticidad y...*, *op. cit.*, p. 604.

Otra cosa es el procedimiento reformista (y socialista) operado dentro del marco del estado democrático de derecho. Este reformismo produce la pacificación social por la vía de la intervención y control de un estado redistributivo. Más que la toma del poder estatal para destruir el *status quo*, contención de los conflictos mediante la intervención administrativa del estado social. Los derechos de igualdad se concretan en una suerte de realidad sustantiva con la cual se subsanan las necesidades básicas de los menos favorecidos. Diría Claus Offe que la lucha de clases se desplaza de su sitio habitual a la esfera del Estado, en la que los distintos grupos pugnan por una mayor participación en los beneficios y recompensas redistributivas. El *quid* de la cuestión del estado social es que no se vea afectada la producción capitalista de bienes, sino que se admite, explícita o implícitamente, que sólo mediante este modo de producción es posible el Estado Social y la realización efectiva de los derechos que él promete. Sin embargo, hay un rostro oculto detrás de la promesa: el control administrativo de los asistidos y su ulterior heteronomización. Vale decir: la lealtad de la población se administra sobre la base de las prestaciones otorgadas por el Estado Social, extrayéndola o sacándola del espacio de legitimación habitual y sustituyéndola por una legitimación controlada de forma administrativa, desvinculada del espacio público; el asistido, en tal condición, depone su condición de sujeto, cambiándola simplemente por la de asistido; los costes del Estado Social hacen pensar a politólogos conservadores (Sartori, verbigracia) acerca de la posibilidad de su desmontaje. Es decir, dentro de una coyuntura de crisis económica, los derechos consagrados por una práctica redistributiva serían relativizados: los derechos se cumplirían, si y sólo si, hubiese recursos disponibles.

Proyecto anarquista: el anarquismo clama por una asociación de organizaciones horizontales no vinculados al cálculo utilitario de satisfacción de intereses individuales, y por asociaciones que no se han diferenciado (y desacoplado) funcionalmente de los valores de los miembros que dicen representar. Si siempre esta aspiración fue algo utópica, hoy parece más que nunca condenada al fracaso. El proceso ciego de autorreproducción del capital, y las exigencias preformativas para la estabilidad de un sistema que se regula a sí mismo, hacen claramente inviable el proyecto de asociaciones horizontales no desvinculadas de las orientaciones valorativas de sus miembros. En el proceso capitalista, la producción de mercancía se mira y corre desde la perspectiva de

una desconexión o inversión de la relación medios-fines. La organización administrativa de las sociedades complejas no opera sino en la desconexión de las motivaciones valorativas de sus miembros y se aseguran de su lealtad no mediante una cercanía de prácticas y valores compartidos, sino mediante providencias redistributivas más o menos eficientemente llevadas a efecto. Sin embargo, dice Habermas, a la aspiración anarquista puede dársele un giro metodológico a fin dar cuenta de

1. La ceguera de una teoría de la democracia que sigue sin enterarse de la expropiación burocrática a efectos de legitimación sobre la que opera.

2. El extrañamiento de una teoría de sistemas que evapora todo lo normativo y que excluye la posibilidad de que la sociedad en su conjunto, en base a comunicación, pueda obrar sobre sí misma.

Diseccionemos cada parte:

1. Una teoría de la democracia puede operar de manera restrictiva en el sentido de autoconcebirse como una manera formal de seleccionar a las élites que han de integrar tanto los cargos del cuerpo político como los del administrativo (Weber y Schumpeter). Restringida a esta fase de aclamación por medio del sufragio, los procesos de legitimación de decisiones (exceptuando, claro está, el momento meramente comicial de selección de élites) escapan al control público y a la dimensión consensuada de tales decisiones. Pero, por otra parte, la ceguera de una teoría democrática está en no advertir que el sistema administrativo se encarga de cubrir la necesidad de lealtad ciudadana mediante prácticas exentas del control público de todos: la lealtad se asegura mediante la distribución más o menos selectiva de recompensas, burocratizando así el sentido sobre el que opera la vida construida democráticamente y el consenso sobre el que se asienta ese sentido.

2. La teoría de sistemas parte del supuesto de que toda sociedad compleja, en pro de su subsistencia frente a un entorno amenazador y complejo, se escinde en un conjunto de subsistemas autorreferenciales que guardan para sí

una semántica propia. A la lógica de cada semántica, más o menos cerrada en sí misma, subyace la imposibilidad de un acuerdo que vaya por encima de los cotos cerrados de los lenguajes especializados propios de cada una de esas semánticas, imposibilitando de esta guisa la posibilidad de una visión de conjunto, y de que la información y la comunicación permitan a la sociedad obrar sobre sí misma para recomponerse como un todo.

De lo que se trata, pues, es de recuperar las operaciones de autoprogramación social para los ciudadanos, no dejándolas ya en manos de un sistema administrativo, de una burocracia estatal o de la semántica autorreferencial, desprovista de sujetos, de los sistemas. La administración, programándose a sí misma, programa los cursos electorales, preprograma al gobierno y al poder legislativo y funcionaliza a la administración de justicia. Los mismos instrumentos administrativos, con el correr del tiempo, han demostrado no ser un medio pasivo o inofensivo de repartición de providencias. El Estado benefactor, e interventor, se ha replegado de tal suerte sobre sí mismo como un sistema autocentrado, que ha desplazado los procesos de legitimación que debían ocurrir en el plano del subsistema político. Al poder programado de esta manera, dice Habermas, será menester distinguirlo de un poder generado comunicativamente. Entran a contender, pues, dos procesos de poder constituidos de manera distinta: uno, comunicativo, que asedia con sus armas racionales al sistema administrativo y al sistema político para ser tomado en cuenta, informal y no burocrático, espontáneo y que lucha por espacios autónomos; el otro, que va a la búsqueda de la lealtad de la población para el *establishment* vigente. ¿Cómo se entrecruzan y compenetran esos dos procesos y quién vence a quién?

4.7 Adelgazamiento de la soberanía

La administración funciona bajo criterios de racionalidad, *hoc est*, la aplicación eficaz de los programas. Sin embargo, política y administración no pueden desprenderse de las razones de corte normativo, y las razones normativas son también la forma de tallar el poder generado comunicativamente. Las razones se cortan de acuerdo al talle de una razón práctica que opera normativamente, y la acción comunicativa, y el poder generado

por esta clase de acción, puede operar a su vez sobre el sistema político tomando para sí las razones que habitualmente moldea el poder administrativo para tomar una serie de decisiones que gerencia de manera instrumental, antes que valorativamente. Digamos que se trata de retomar por parte de los ciudadanos, y de manera no arbitraria, la carga de la prueba en aquellas decisiones que los afectarán como destinatarios. Los intereses del poder no generado comunicativamente (o las razones que esgrime), ora sometidas a intereses específicos, ora no sometidas suficientemente a una ventilación discursiva, pueden ser contrarrestadas y devaluadas por un espacio público que actúe discursivamente y las someta a la acribia de la razón. La esperada racionalidad de las decisiones mediante una *praxis* no excluyente significa incluso rescatar para este mundo de la vida, que se expresa narrativamente o por medio del ágape comunitario, en espacios públicos los temas que tiempo ha han sido confiscados por parlamentos cuya toma de decisiones viene ya al recinto de manera pre-decidida, sesgada ideológicamente o anticipada por un *bargaining* de intereses que tomarán, en lo sucesivo, la forma de una cohabitación exclusiva. La deliberación parlamentaria hace tiempo que viene siendo excusada como genuina deliberación, porque las decisiones han sido tomadas de antemano y vienen a ser sancionadas bajo la regla de la mayoría o conforme al arbitrio de un *modus vivendi* específico. Hay reacciones conservadoras que hablan de atrincherar a la política organizada de las veleidades (repliegue del Estado frente a las demandas) de una opinión pública siempre seducible mediante prácticas retóricas. La respuesta de Habermas es tajante: si la opinión de los electores es irracional, entonces la elección de los representantes no lo es menos.[496] No se trata de que el protagonismo se monopolice por una de las dos formas de generación del poder y de la legitimidad de las decisiones; se trata, más bien, de una interacción entre la formación institucional de la voluntad política y las corrientes espontáneas de comunicación de un espacio público no distorsionado por relaciones de poder y de convivencia de intereses. Este último no está programado para la toma de decisiones, por lo tanto, no las toma y, en este sentido, puede decirse que no está organizado. Puede decirse que son bancos de sentido, de redefinición de significados, de producción intersubjetiva de razones, de devaluación de razones, de vindicación de valores que pueden afectar a grandes mayorías. Se trata, para parafrasear a

[496] Cfr. *ibid.*, p. 610.

Hannah Arendt, al reivindicar la significación histórica de los sofistas, en contra del encapsulamiento autoritario de Platón, el hombre del diálogo, de mirar las cosas de diverso modo y desde muchos puntos de mira; se trata de, si no hay verdades absolutas, y devaluadas las cosmovisiones, de mirar las cosas desde un punto de vista no burocrático y no exonerado de la discusión pública de las razones aducidas por las partes.

Despedido el proletariado y despedido el pueblo homogéneo en persona de cierto republicanismo, ¿qué queda de una soberanía popular de-sustancializada? Dice Habermas lo que a continuación transcribimos:

> La soberanía, enteramente dispersa, ni siquiera se encarna en las cabezas de los miembros asociados, sino –si es que todavía se quiere seguir hablando de encarnaciones- de esas formas de encarnación carentes de sujeto que regulan de tal suerte el flujo de la formación discursiva de la opinión y la voluntad, que sus resultados falibles tienen a su favor la presunción de razón práctica. Una soberanía popular exenta de sujeto (esto es, no asociada a sujeto alguno), que se ha vuelto anónima, que queda así disuelta en términos intersubjetivistas, se retrae, por así decir, a los procedimientos democráticos y a los exigentes presupuestos comunicativos de la implementación de esos procedimientos democráticos.[497]

Extraño desenlace discursivo para un individuo que proviene de la tradición de la *Aufklärung*. El poder generado comunicativamente se desprendería de un portador –sujeto- que a su vez constituiría el discurso. La intersubjetividad ha disuelto las formas clásicas del sujeto pensado en gran formato, y se ha contentado con una generación anónima, espontánea, del contrapoder que habría de enfrentar al poder institucional de los estados. Es el asedio al sistema político de un sujeto anónimo, fluidificado en la adensada red de información y comunicación, que influye en las premisas de deliberación del sistema institucionalizado, pero sin tomarlo por asalto. Este asedio anónimo del contrapoder comunicativo, sin embargo, debe encarnar en una u otra figura institucional, de manera de que el asedio tenga algún sentido y pueda configurar sus fines de un modo estable y duradero. O lo que es lo mismo, el conjunto de razones que asedian, razones asediantes, no pueden ser despachadas sin más por el poder constituido, ni pueden disolverse sin más al ser aceptadas de palabra por el sistema político: las demandas racionales deben ser constitucionalizadas y juridizadas, de manera que la movilización

[497] *Ibid.*, p. 612.

política no deba volver sobre sus pasos y retomar antiguos temas de discusión. Pero ya lo hemos afirmado: el poder o contrapoder comunicativo actúa a manera de asedio, constriñe con razones a la fortaleza del poder administrativo, y si las razones son buenas razones, y si éstas encarnan como opinión pública que satisface a un cuerpo común de voluntades, el sistema administrativo no podrá, y ya tampoco querrá, dejarlas de lado, so pena de descalificarse a sí mismo. Para Habermas, este proceso de aceptación de las razones que asedian al sistema administrativo tiene que ver con un *leitmotiv* temprano: el desacople entre sistema y mundo de la vida (*Lebenswelt*). El desacople indica las diferentes lógicas con las que operan ambos mundos y el asedio que, a su vez, practica el sistema sobre las formas simbólicas estructuradas narrativamente del mundo de la vida. La paradójica conclusión es que si anteriormente, tanto en la *Teoría de la acción comunicativa*, como en *Identidades nacionales y postnacionales*, Habermas aducía buenas razones para pensar en una colonización sistémica del mundo de la vida[498], ahora parece invertir el procedimiento y hacer del mundo de la vida la segunda fase de un asedio: la contrarrespuesta al asedio colonizador de las exigencias propias de sistema, el asedio de un acervo de razones manejadas comunicativamente a la cual no podrá rehusarse, en última instancia, el poder administrativo. Éste tratará instrumentalmente las razones provenientes de aquellos horizontes simbólicos, pero no podrá ignorarlas, incluso podrá ser indiferente a la carga valorativa de quienes han propuesto el asedio a la fortaleza administrativa, pero no podrá ser indiferente a ellas, pues se habrán de estructurar en términos jurídicos. Ciertamente, una soberanía popular procedimentalizada en tales términos sólo podrá operar con el respaldo de una cultura política que le resulte afín, esto es, no hay formación racional de la voluntad política si ésta no viene propiciada por un mundo de la vida racionalizado.[499] La formación del consenso y la discusión pública para la formación racional de la voluntad parecen exigir una sociedad secular y diferenciada, una sociedad que aunque beba de las fuentes de la tradición religiosa, metafísica y moderna, sepa volver sobre sí y establecer una distancia prudencial con respecto a sus propias convicciones de fondo. Un proceso contrailustrador, para mejor aclarar lo antes aseverado, maximizaría las identidades construidas alrededor de

[498] Cfr. J. Habermas, *Teoría de la acción...*, *op. cit.*, vol. II, pp. 263, 280, 433, 461, 503, 555-56, 560.
[499] Cfr. J. Habermas, *Facticidad y...*, *op. cit.*, p. 613.

contextos específicos y de tradiciones atadas a una lectura definitiva y ya decidida de pasado, presente y futuro. Abrirse a las buenas razones significa no hacer trincheras para defender irracionalmente las propias convicciones, ni hacerse al socaire en contra de las razones aducidas por los otros. Mundo de la vida racionalizado es un mundo que puede y sabe ejercer la autodistancia en relación a sus valoraciones más profundas y sus convicciones más sedimentadas, que puede enfocar sus anteojos en la dirección de una crítica razonable de porciones de su acervo cultural o de temas concretos de su contexto simbólicamente entretejido, sabe que puede abrevar de las tradiciones y que puede alejarse simplemente de ellas, o de la parte de ellas que resulten lesivas para ulteriores progresos civilizatorios. ¿Por qué habrían de infiltrarse las razones comunicativas en los espacios institucionales? Porque los diputados –representantes- no desean quedar expuestos a la crítica de sus lectores ni a la sanción que podría llevar aparejada. ¿Por qué el elector habría de hacer depender su voto de una opinión fundada discursivamente en vez de no atender en absoluto a razones legitimatorias? Porque podemos presuponer que el elector elegirá, antes bien, los términos más o menos generalizados de las decisiones tomadas de un procedimiento racional, recusando los programas confusos de partidos populares o populistas. ¿Son estas afirmaciones, se pregunta el autor, unas suposiciones o presupuestos carentes de todo realismo?[500] El estado de derecho y la libertad que él lleva aparejada consigo permiten suponer que en una sociedad compleja los espacios de opinión informales podrían constituirse alrededor de espacios públicos autonomizados, no sometidos totalmente a la gravosa hipoteca de los intereses y del poder acumulado asimétricamente. Se trata de una red de asociaciones formadoras de opinión cuyos miembros no están cargados de relaciones canalizadas a través del poder o del medio dinero, es decir, a través de medios deslingüistizados, sino precisamente a través de asociaciones mediadas por valoraciones de otro tipo, acaso materiales o postadquisitivas, cuyas argumentaciones no guardan en su centro los intereses propios de medios deslingüistizados, como los aludidos anteriormente, sino los temas propios de una sociedad global, de unos temas que trascienden las lindes de comunidades específicas, pero que también pueden hacer universales los temas de comunidades específicas para ponerlos en contactos con la sensibilidad de un público que se ha vuelto opaca para los

[500] Cfr. *ibid.*

grandes temas de derechos humanos, de supervivencia cultural, de respeto a las tradiciones. Se trata, pues, de crear una cultura política que dé cabida a los temas en desarrollo, que la constitución no sea un elemento burocrático más de la vida en sociedad, que la unidad monolítica de las leyes no sea un cuerpo orgánico definido de una vez y para siempre. El *telos* de la historia no está consumado en ella misma, ni ella misma contiene en sí las vísperas que en un momento u otro se desarrollarán totalmente. La historia como hazaña de la libertad no puede estar clausurada a la libertad misma en la letra de una teleología que no admite en su seno más que la consumación definitiva de lo que ya se ha decretado en la mente de tal o cual pensador, o en la *mens* de este u otro Dios. A esta clausura filosófica se le antepone la posibilidad de un montón de interpretaciones que fluyen, que toman la letra constitucional y se la vivifica con el espíritu de lo que resuena en las calles. Este reobrar de la cultura política sobre sí misma conduce a ulteriores aperturas de las formas de vida o las fuerza a salir del claustro del encierro contextual en el cual se hallan. Un mundo en constante agitación nos trae a mientes Habermas, y la posibilidad de consolidar y sostener un proyecto universalista a través de un Estado democrático de derecho sensible a los flujos comunicativos y al todo fluye de los temas sociales. Es un mundo catalizado, política y culturalmente acelerado, asediado para dar respuestas a una dinámica social que las exige y sobreexige.

El único contenido del proyecto habermasiano parece radicar en la institucionalización gradualmente mejorada de procedimientos de formación racional de la voluntad colectiva, los cuales no pueden prejuzgar las metas concretas de quienes se implican en ellos. Sin embargo, la soberanía popular, que ha cambiado de forma, no debe ser desplazada hacia vanguardias formadoras de opinión: tales vanguardias, dominando el arte de la palabra, no harían sino tomar para sí el poder que debería quedar disuelto en el medio de la palabra. Un Estado democrático de derecho, de corte universalista, no puede retraducir la perdida soberanía popular de Rousseau en la figura de las vanguardias intelectuales que, dominando el arte de la palabra, terminen por conquistar el poder tantas veces cuestionado. En ello parece ir de estraperlo una crítica al papel que Rawls atribuye a la figura del filósofo en la esfera de la comunicación pública política. La sociedad civil debe incluir en sí, por principio procedimental, a todos los ciudadanos y el parecer de todos éstos, so pena de socavar su propia fundamentación democrática. Si bien el papel

del filósofo, de los intelectuales y de la vanguardia podría conducir a una apropiación monopólica de la palabra en el contexto de la discusión pública, Habermas se apresurará a decir que el papel del filósofo no puede ir más allá de la figura del intérprete: elabora las traducciones indispensable entre la semántica propia del sistema que funciona bajo el régimen de lenguaje de expertos y el lenguaje natural utilizado en el mundo de la vida. Y Rawls, en respuesta a la crítica habermasiana, pasa a afirmar que "El punto de vista de la sociedad civil incluye a todos los ciudadanos. Al igual que la situación discursiva ideal de Habermas, hay un diálogo, de hecho, un omnílogo. No hay expertos, un filósofo no tiene más autoridad que otros ciudadanos."[501] La restricción única que parece imponer Habermas a su procedimiento de deliberación pública se halla asentada en el logro de una validez normativa sólo si todos los afectados han consentido como participantes en un discurso racional. Esta postulación procedimental incorpora, precisamente, lo que Rawls habría dejado por fuera de su propia teoría: si se prohíbe de entrada la discusión pública aquellos valores sustanciales de modos de vida comprehensivos, ya se ve el punto de partida excluyente de la discusión pública. Pero la pregunta que se asoma desliza en la siguiente dirección: ¿Quién define que una intervención se realiza desde el punto de vista de valores dogmáticos y doctrinas comprehensivas? ¿Cómo se distingue adecuadamente cuando una intervención como participante de la discusión pública se hace a partir de valoraciones que caen dentro de afirmaciones dogmáticas? ¿Es dogmática acaso la misma afirmación rawlsiana de excluir del ámbito de la discusión pública y de la búsqueda del consenso superpuesto a todos aquellas doctrinas calificadas de omnicomprensivas? O como dice Fernando Vallespín acertadamente, ... "no siempre será fácil distinguir cuándo se hace (una amplia discusión pública) desde intereses de grupos específicos, desde teorías morales comprehensivas o desde los presupuestos de la razonabilidad política."[502] Si el *input* de la discusión pública está de alguna manera predefinido, acotado por una preselección más o menos abstracta de acerca de qué doctrinas deben y no deben entrar en el por principio amplio espacio de la deliberación pública, entonces el mismo espacio público parece estar depreciado en su misma condición de "público". Será público para algunas concepciones del mundo, pero estará

[501] J. Rawls, "Réplica a Habermas". En: J. Habermas/J. Rawls, *op. cit.*, p. 87.
[502] F. Vallespín, "Introducción" a J. Habermas/J. Rawls, *op. cit.*, p. 26.

restringido previamente a todo aquello que se califique de doctrina comprehensiva. Este es el punto en el que la doctrina deliberativa de Habermas se separa decisivamente del liberalismo político de Rawls. La deliberación a lo Habermas intenta incorporar en el espacio público las dimensiones morales, éticas y pragmáticas de la sociedad, sin anteponer un filtro discursivo ni procedimental a las creencias de los grupos en escena o de sus intereses subjetivos. La racionalidad del argumento, su aceptabilidad racional, el carácter universalizador en el sentido de dar una respuesta favorable a buena parte de los implicados, constituyen el índice de su validez. El espacio público es el elemento depurador de la circunstancia argumentativa que dejará en sí, como sedimento, los emisiones consideradas como más racionales, sin predeterminar restricciones en torno a su proveniencia. La deliberación exige la presencia de todos los involucrados, eso sí, como en las kantianas condiciones trascendentales de posibilidad del conocimiento, por mor de las cuales lo real es visto desde el ángulo de lo posible, aquí "presencia" involucra la noción de que nadie puede *a priori* ser excluido de un proceso de deliberación pública. Con esto se quiere decir que no es obligante la presencia del involucrado, sino que su no-presencia no puede ser decretada por alguien o instancia alguna que no sea él mismo, de modo tal que nadie puede ser sometido a ningún género de coacción: ni la de ser excluido ni la de ser obligado a participar en esta comunidad ideal de diálogo o, análogamente, en esta situación ideal de habla.

La deliberación política escapa a las constricciones que pueda imponer una determinada disciplina o una rígida alcabala procedimental antepuesta al discurso. Por supuesto, y un tanto oracularmente, lo que concluye por preguntarse Vallespín es si en efecto los mecanismos de deliberación pública y la posterior institucionalización de los argumentos derivados de ella van, de toda necesidad, a desactivar conflictos latentes en la sociedad: "¿qué ocurre con los grupos que no participan de esos valores o los subordinan a otros bienes sustantivos distintos. Y esta es la cuestión central que se suscita en el debate entre culturas."[503] O para formularlo en los términos crudos de la ciencia política: si el mundo fundamentalista quiere algo de Occidente es su tecnología en armamentos, incluida la nuclear, sólo para utilizarla posteriormente (¿sólo defensivamente?) contra el

[503] *Ibid.*, p. 37.

mismo mundo occidental, entonces cabe preguntarse: ¿esta cosmovisión puede ser integrada al universalismo postnacional/multicultural que defiende Habermas o su teoría más bien adolece de lo que él mismo ha denominado como "una cierta anemia práctica"? Bien, el argumento, nada contrafáctico y marcadamente empírico pone el dedo en la llaga de las sociedades multiculturales y se hace eco de su anunciado fracaso. Voces agoreras anuncian de nuevo lo que ellos habían profetizado: que el multiculturalismo como fórmula integradora se va al traste. Con toda la dureza de los hechos, y con la pedagogía que de ellos despunta, vale la pena, sin embargo, y a pesar de los datos encontrados, que el multiculturalismo es también un *fact*, y como tal debe ser aceptado, a él atenernos y desde él pensar las futuras políticas públicas y los procesos de integración de la sociedad de acogida con esos "otros". Estos son los bueyes y con ellos debemos arar. Una práctica discriminatoria o una política anti-inmigrantes parece una peor solución que los problemas que el multiculturalismo nos coloca en la acera de enfrente. Pues, ¿es acaso absurdo pensar en que un universalismo sistemático y procedimental, que dé cabida incluso a las voces dogmáticas de ciertas culturas, no ablande incluso la dureza de sus verdades sustantivas? ¿Qué hacer, segregar a esas minorías, que un día podrían ser mayorías, o integrarlas de todas todas en un espacio público en el que expongan sus inquietudes y en el cual, si no lo han hecho, aprendan a escuchar al otro, a la sociedad de acogida y a la cultura que ahora los envuelve? El argumento se dirige en contra de esas voces agoreras, pero también en contra de la exclusión que, *prima facie*, dispone Rawls en "La idea de una razón pública": ... "las razones dadas explícitamente en términos de doctrinas comprensivas no pueden introducirse nunca en la razón pública."[504] Además, olvida que aunque la discusión no necesariamente produzca un consenso, puede, empero, producir un entendimiento, la comprensión ponderada de las razones del otro y por qué, bajo su óptica particular -que deja de serlo en cuanto condesciende a ventilarla-, y en determinadas circunstancias, actúa de cierta manera. Estos son los límites preimpuestos, de acuerdo al filósofo norteamericano, por la razón pública. Sin embargo, y para enfatizar más en este asunto, este punto de largada deja en sordina el carácter progresivo de los procesos sociales, carácter que puede ser acelerado mediante el empujón evolutivo que significa la discusión pública y el descentramiento de puntos de vista que ella lleva

[504] J. Rawls, *El liberalismo político,* Barcelona, Crítica, 1996, pp. 282-283.

inscrita consigo en esta conversación universal, sin coacciones, de los temas relevantes. Es en la perenne posibilidad de negar la propia particularidad donde se articula el gozne que permite entender la perspectiva del otro, de ponernos en sus zapatos, de trazar el cortafuegos a nuestra natural tendencia a absolutizar el pequeño centro que somos. Desde este descentramiento que ha descoagulado la sacralidad de los argumentos y de una naturaleza sometida a la más brutal intervención de la razón estratégica, se puede llegar a comprender por qué algunos no comparten ni congenian con los argumentos de los otros. La *Entzauberung* weberiana, postulada a propósito de la jaula de hierro que representaba el progreso que el autor contemplaba, no fue lanzada a los aires de manera optimista. Creo que el ánimo que la movía más bien estaba penetrada por aquel desaliento que calaba los muros de la Escuela de Frankfurt en el sentido de que con esta clase de racionalidad estratégica, llevada hasta los extremos de una segunda naturaleza, pero de corte epistémico, se trastornaba de tal suerte la convivencia del porvenir, que Adorno y Horkheimer se atrevieron a sugerir y visualizar la otra jaula de hierro del progreso: un mundo administrado o el mundo de la organización total, con escasos, si no nulos, resquicios de libertad. El pesimismo de la razón, pues, en la boca de los ilustrados *par excellence* del siglo XX. Tal descentramiento de la propia y absoluta perspectiva dentro de una comunidad de diálogo asume para sí un aprendizaje práctico-moral: la capacidad de romper con el monólogo que somos y ponernos a la escucha en un diálogo donde la sombra de Dios, de los dioses y de los héroes se ha replegado casi del todo[505]. La pérdida de sentido, el sentido dirigido y gobernado no desde una dimensión antropológica, sino

[505] Por los acentos casi triviales que ha cobrado la muerte de Dios en la boca de Nietzsche, apenas valdría la pena mencionar el estado del arte de este asunto. Aunque se le invoca, más que por Nietzsche, por los pasajes de la Filosofía de la Religión, de Hegel, donde se hace explícita esta muerte: *Gott selbst ist tot.* Si la muerte especulativa del nihilista desemboca en la fábula poética de las interpretaciones que han perdido el horizonte de la verdad, en el especulativo sistemático la muerte que representa la determinación "Dios" muere para dar asiento a un dios que mora entre nosotros y en la historia que muestra su desenvolvimiento. Hegel se ha deshecho del Dios de la teología, puesto en entredicho en la mala infinitud que diagnostica en la falsa oposición entre finito e Infinito. Prescinde Hegel de Dios, pero no del Absoluto. Su filosofía recupera un Absoluto que incorpora en sí el drama del devenir. El culto del absoluto queda depositado en la Historia, negando la particularidad de los alientos que dejan su huella impresa sobre un devenir que se sabe más atado a una astuta razón que sabe adónde quiere soplar que a las minúsculas voluntades de los hombres, las cuales, en última instancia, se subliman en honor de un Estado imperialista que las absorbe y en el cual ellas encuentran su más íntimo cumplimiento. Cfr. G.W.F. Hegel, *El concepto de religión,* México, FCE, 1986, pp. 18, 190-192, 195, y *Fenomenología del espíritu*, México, FCE, 1985, p. 435. Puede visualizarse una crítica de esta epopeya del Absoluto por hacerse historia, recuperándose a sí mismo de una ajena trascendencia, en: E. Dussel, *Filosofía ética latinoamericana V: arqueológica latinoamericana,* Bogotá, Universidad Santo Tomás, 1980, pp. 34-48.

desde una divina, realza al mismo tiempo la esfera de la propia libertad humana. Si ya el sentido no se encuentra predefinido en las organizaciones políticas confesionales o en una fe que se ha vuelto privada, no queda más remedio que re-construir nuestras propias significaciones con los escombros de los viejos muros y de los actuales lamentos. La modernidad ha dicho "no" a ese pasado absorbido por la quietud de un orden estratificado decidido de una vez y para siempre. Pero a esa *pars destruens* debía de toda necesidad sucederle una *pars construens*, so pena de vivir en los bordes del abismo del significado. La *mise en scéne* de la razón, y su ulterior exacerbación, significó, sí, la disolución de los valores consagrados y de la seguridad existencial en ellos gestada. Pero, aparentemente, como diría el inolvidable Étienne Gilson, no satisface a los hombres hacer permanente campamento en épocas de radical escepticismo o en medio de las ruinas que les preceden.

4.8 El origen vulnerado: devaluación de la eticidad sustancial y de los etnonacionalismos

Manos a la obra, entonces, con ese poder humano que fue capaz de deponer todo aquello que estuviese por encima de las cabezas de los hombres. Poder decir "no" es parte de la autonomía de la persona humana, y Habermas desea rescatarla no ya en términos monológicos, asumiendo para sí una coincidencia universal, válida *omnibus hominibus*, establecida de manera natural en una conciencia trascendental, sino bajo la forma de una conciencia que sintetizaría en sí la multitud de voces deliberantes dentro de un proceso cooperativo de búsqueda de una verdad débil. No olvida que aunque la discusión no necesariamente produzca un consenso, sí puede producir un entendimiento, la comprensión de las razones del otro y por qué, bajo su óptica y en determinadas circunstancias actúa de cierta y determinada manera. Tampoco deja en sordina que los hombres entran en una discusión pública con su carne y huesos, con sus valores, prejuicios, creencias, con su pasado (vamos, que la culta Europa tampoco es tan posmoderna y desprejuiciada), y que aprenden o han aprendido a relativizar el traje dogmático de sus doctrinas en las que se apoyan. Y no deja de rememorar el autor, sobre todo, el aprendizaje acumulado por parte de los nacionalismos y dogmatismos occidentales en el proceso de relativizar sus propias creencias, para dejar entrar en sí, al fin, también al otro, a los otros, a su derecho a la diferencia, a la diferencia misma y a los derechos de esa diferencia a ser escuchada y respetada. Es decir, en general, que no se

olvida el difícil proceso de aprendizaje de Occidente y la superación gradual de ciertos estándares cognitivos con los que el poder, en caso de conflicto, derivaba en simple y abierta violencia. Es cierto, Habermas habla desde la constitución del "*ethos*" de Occidente, centrado en la autonomía de las personas y en su capacidad no dogmática de dar entrada no posesiva ni banal a lo extraño, a lo otro, a la ruptura de la rutina que significa encontrar una diferencia, ni de subsumirla dentro de las categorías y prejuicios de quien le acoge. Sin embargo, el sujeto del que se parte no asume dentro de sí esa figura propia de la filosofía de la conciencia, casi solipsista y autosuficiente, que quiere afirmarse permanentemente a sí mismo mediante la negación y asunción de la alteridad. Pero es éste, paradójica y felizmente, otro de los tantos aprendizajes de Occidente. Este sujeto sin historia desaparece del horizonte de un pensamiento postmetafísico, pero reasume sus tradiciones desde una perspectiva no dogmática. Y el filtro de la conciencia de pecado[506] también involucra la recaptura crítica de un pasado que de alguna manera nos constituye desde su distancia y la escucha de las voces que aún hoy dirigen su reclamo a las generaciones vivas (es la memoria restitutoria la encargada de redimir el sufrimiento de las víctimas. Como ya lo vimos, así clamaba Benjamin a favor de un recuerdo expiatorio que calmaría el hambre y sed de justicia de quienes habían sufrido muertes y violencias exentas de cualquier justificación. Hoy sabemos que las voces siguen clamando en el desierto, no sabemos si alguna justicia futura aplacará la distorsión de los tiempos pasados, pero podemos estar seguros que esas voces no se apagan y que golpean los quicios de la memoria colectiva y nuestra manera de enfilarnos hacia el porvenir) Volver nuestra mirada hacia atrás no significa helarnos en la fuente de las cosas pasadas, cosificarnos en el origen, significa, más bien, mantenerlo al frente, en nuestro presente, para saber lo que hemos des-aprendido y lo que, de ninguna manera, debería ser repetido. Pero también este espacio público debería saber cómo autoinmunizarse, ora de la canalización, ora de la rutinización cotidiana de la comunicación política donde en ocasiones hay más ruido y furia que mensajes. Lo cual no parece imposible desde el punto de vista habermasiano, pues "Lo trivial ha de romperse contra lo absolutamente extraño, abisal, inquietante, que rehúsa ser asimilado a lo que ya entendemos, aun cuando tras eso absolutamente otro no pueda

[506] Cfr. J. Habermas, *Identidades...*, *op. cit.*, p. 121.

atrincherarse ya ningún privilegio".[507] No se ve cómo podría reproducirse este asombro, esta ruptura de expectativas, este crecimiento desde lo absolutamente otro, si no es dando cabida a esas mismas voces que nos hacen padecer extrañeza. Si sólo lo homogéneo y conocido nos es traído a colación, si el prediseño procedimental deja por fuera exactamente a lo absolutamente otro, entonces el resultado podría ser el desencuentro entre figuras culturales que a lo sumo habrían de convivir yuxtapuestas, pero dentro del grande peligro que significaría una comunidad cuyas subculturas hacen todo lo posible por despreciarse mutuamente.[508] En este mismo sentido podemos escuchar a Vattimo, quien, para nuestra sorpresa, concluye por coincidir con el autor germano en cuanto al probable conflicto de visiones de mundo disímiles entre sí. Obligadas a convivir distintas cosmovisiones en un espacio determinado, tal pluralidad no debería entreverse como una pacífica convivencia de múltiples estilos artísticos o de vida, "...en un museo *imaginaire*, sino que da lugar a conflictos, reivindicaciones de validez, afirmaciones de pertenencia que esperan de la filosofía alguna indicación de criterios racionales para evitar que las diferencias degeneren en una auténtica guerra de culturas."[509] La gran diferencia con Habermas obra en el sentido de la negación de todo procedimentalismo que, en última instancia, esté aferrado a una trascendencia, encubierta o no, porque ello acarrearía traer de nuevo a colación las verdades irrebasables del *fundamentum inconcussum* o de los límites insuperables de una nueva metafísica, con su rostro perenne y definido negando la historia de los hombres dentro de su finitud, es decir, el *óntos ón* de Platón, nacido de las cenizas de una objetividad duradera que creíamos fenecida para siempre. Una filosofía de la historia, con estas metafísicas subyacentes, dejan de lado, ni más ni menos, la contingencia de la historia. Con un ser inestable, entendido heiggederianamente como acontecimiento, como acaecer, como *Ereignis*, Vattimo libera a la interpretación de una lectura definitiva, y a la verdad de los riesgos que comporta anexarla a una pretensión epistémica o cognitiva fundamentadora. La verdad está en todos lados, y en ninguno. Perdida en el infinito, la cadena de interpretaciones sin comienzo ni fin aflojaría a la verdad del nexo con la metafísica de los fundamentos y con la violencia que en ella se sostiene. Se trata de que la violencia pierda cuerpo en un texto de infinitas

[507] J. Habermas, *Facticidad y...*, *op. cit.*, p. 617.
[508] Cfr. J. Habermas, *La inclusión...*, *op. cit.*, p. 125.
[509] G. Vattimo, *op. cit.*, p. 47.

interpretaciones. El mundo es una fábula (sólo que en Nietzsche esta fábula es consciente de sí misma, por decirlo de otra manera, es autoconsciente del desquiciamiento general, y de que éste es irreductible a una unidad rearticuladora pensada en términos metafísicos. Por lo tanto, su propia interpretación es, también, una fábula y no puede pretender erigir su mirada más allá que las otras fábulas. Encierro fabulatorio total, entonces) y no hay criterios para determinar, epistémicamente, cuál fábula está más fundada que otra. No presencia, sino aparición y acontecer. Sobre estas mismas bases también cuestiona el contextualismo de Rorty (y de Lyotard y de Derrida) y, suponemos, el comunalismo de Taylor, pues ellos transforman en absolutos, a su manera peculiar, los límites de esas provincias que se transforman en el canon de interpretación de un juego lingüístico o modo de vida no-rebasable. Y aquí de nuevo cabe recordar a Habermas: una pretensión de verdad supone poder trascender el contexto en el que nacen y superar el diálogo que somos y que sin remedio nos constituye en esto que somos. El límite de estos contextualismos es el absoluto al que se ven conducidos: por otra parte, a una práctica autoritaria (Rorty) o a una práctica caritativa (MacIntyre): o renuncias a tus criterios para asimilar a los míos, o renuncio a los míos para dar entrada a los tuyos[510]. Como puede apreciarse, cuestión difícil de zanjar. Si restringidos al contexto, en uno u otro caso, no es posible auspiciar una pretensión de verdad allende esos límites; si trascendedores del mismo, la pretensión de verdad y la producción de teoría se ven convictas de la siguiente réplica: no es posible integrar socialmente desde la perspectiva trascendedora, pues ello supondría una conciencia poco común en el presente, la etapa postconvencional, nivel superior, de las etapas evolutivas de la conciencia moral de Kohlberg. Además, se integra desde la perspectiva de un conjunto de valores de fondo compartidos, con los cuales se activa y reactiva periódicamente la co-pertenencia a esa minúscula totalidad. O somos reos del tribal límite de una provincia o somos libres en un espacio vital de cuya sujeción escapan los actuales niveles evolutivos de conciencia, pues ésta habita en grados anteriores al que privilegia Habermas en su teoría, y la identidad personal y colectiva arraiga todavía a la sombra de fórmulas tradicionales de vieja data. El universalismo habermasiano no intenta, como en los casos del republicanismo de Rousseau y el autoritarismo de Schmitt, forjar la unidad social en el toro de Fálaris que representa la

[510] Cfr. F. Vallespín, "Introducción", *op. cit.*, p. 14.

ficción de un pueblo, raza, nación, homogéneos. La unidad reclama el respeto de la pluralidad que la constituye; las diferencias vocan una unidad mínima en la cual reconocerse. La política del reconocimiento de parte de las diferencias involucra poder vivir, desde su perspectiva ética, en aquel contexto simbólico en que nacieron y que reproducen en sus nuevos espacios vitales. La política de un Estado posnacional y universalista exige, mínimo exigible conforme a Habermas, la adquisición de un lenguaje político y convenciones comunes para participar de modo efectivo en la competencia por la protección del grupo y de sus intereses específicos.[511]

El respeto recíproco e igual para todos, solicitado por un universalismo sensible a las diferencias, quiere una inclusión no niveladora y no onfiscadora. Es el reconocimiento recíproco de todos y de cada uno en su propia singularidad. Es un trato igual, jurídicamente hablando, que se dan los diferentes en términos culturales o individuales, quienes, a la vez, son conscientes de su copertenencia a un contexto cuya unidad mínima viene definida por la ley, ya no éticamente. Concuerdan en este aspecto tanto Habermas como Rawls. La justicia estará por encima del bien en una sociedad plural. El bien, la vida buena, el *bonum in commune*, responde a los criterios predefinidos, acaso prepolíticamente, si algo así tuviere lugar, de una forma de vida específica, por lo tanto, singular. Todo lo cual deriva en una visión parcial del mundo, particular, que no puede ser impuesta al resto de las partes que integran la eventual nación de nacionalidades. El "patriotismo de la constitución" expresa jurídicamente este ideal universal habermasiano y el *desideratum* que a él subyace. Si ya la identidad no se constituye como un todo homogéneo a partir de una *Sittlichkeit* concreta, si la lealtad de la población ya no es lograda a través de un contexto valorativo compartido por todos (es preciso decir que históricamente difícilmente se ha dado una tal homogeneidad axiológica. Piénsese, por ejemplo, en los microimperialismos al interior de los Estados nacionales en contra de culturas minoritarias y en contra de grupos sociales dominados), la unidad fragmentada ya no puede ser recompuesta por alusión al linaje común, a la común herencia cultural. Si los vínculos de parentesco o la *fully extended family* de una etnia determinada ya no

[511] Cfr. J. Habermas, *La inclusión...*, *op. cit.*, p. 126.

fundan la ficción de una unidad ancestral[512], si el "*ethos* está en ruinas"[513], entonces las idea de realización de derechos podría asegurar la lealtad a la cultura política. La unidad mínima a la que se aspira está mediada por la idea de derechos iguales para todos, por la certeza de que el procedimentalismo vaciado de toda sustancia valorativa dará cabida a las demandas de todos aquellos que luchan por su reconocimiento, por el criterio de que la asimilación del otro en una sociedad multicultural (o compleja) de acogida solicita a este otro la adopción de la autocomprensión ético-política de quien le acoge, esto es, una asimilación en el modo y manera en que en la sociedad de acogida se institucionaliza la autonomía práctica de los ciudadanos y se ejercita el uso público de la razón.[514] El respeto a la diferencia se da y constituye en un espacio público institucional carente de toda sustancia axiológica, salvo el valor de que todos legítimamente pueden caber dentro del antedicho espacio. Pero reconocer la especificidad de un modo de vida significa significa para el modo de vida que se inserta en una sociedad de acogida que si alguno de sus miembros quiere desprenderse de su *ethos*, ello le estará asegurado por el orden jurídico vigente. El camino está festoneado con el derecho a se rreconocido en la propia particularidad y con el deber de entrada de que su participación en la vida pública sólo podrá realizarse conforme a los criterios procedimentales, universalistas y secularizados de las sociedades contemporáneas con alto grado de complejidad. Es justamente ésta la unidad republicana en la cual piensa el autor germano. La república que tiene *in mente*, el "kantismo republicano"[515] que le alienta, tiene el sentido de una autolegislación pública que incorpora por igual a todos los ciudadanos. Ello significa que dicho orden político se mantiene abierto a la igualación jurídica de los discriminados y a la incorporación de los marginados, sin integrarlos en la uniformidad de una comunidad homogénea.[516] Es la consecuencia de vivir en el fragmento sin orientaciones sustantivas. La *praxis* política intramundana, despojada de todo elemento trascendente, aunque sin despreciarlo, se ve acompañada de unos requisitos de unidad que mantengan mínimanente cohesionada una totalidad social escindida en muchas subculturas (e individuos). La recomposición no

---

[512] Cfr. *ibid.*, p. 108.
[513] *Ibid.*, p. 71.
[514] Cfr. *ibid.*, p. 217.
[515] Expresión utilizada por Manuel Jiménez Redondo en el ya citado texto aparecido en Internet: "Debate Habermas-Ratzinger…", *op. cit.*
[516] Cfr., J. Habermas, *La inclusión…, op. cit.*, p. 118.

presupone nada ni excluye discursos de entrada. Se trata, bajo una sorprendente orientación normativa próxima a ciertas aspiraciones anarquizantes, de que todos los involucrados entren al espacio de discusión y deliberación pública como participantes racionales. La aceptabilidad racional del mejor argumento por parte de todos, y la admisión de todos en el proceso de discusión pública, tiende a solventar argumentativamente, sin los mecanismos de la violencia, sin la violencia de un poder arbitrario, mediante el entendimiento, los posibles cursos de conflicto o los conflictos que ya tienen lugar.

Temas específicos de comunidades y culturas caben dentro de este universalismo del procedimiento. Lo que no cabe es sustantivizar el acervo específico de una determinada comunidad y hacerlo patrimonio obligado de las otras culturas que pueblan el espacio político. ¿No existe entonces una unidad básica de integración dentro de un mundo racionalizado y entendido multiculturalmente? ¿De qué manera una sociedad multicultural podría absorber dentro de sí, respetándolas en su diferencia, el conjunto de culturas que no responden propiamente a las características de un mundo racionalizado o secularizado? Una primera aproximación a la respuesta involucraría, *ab initio*, un tipo de argumentación que no excluye de entrada el pluralismo de las convicciones y visiones de mundo (como en efecto lo hace, por ejemplo, el *veil of ignorance* de la posición original), y, también, y por otra parte, comprender la significación de la noción de verdad dogmática de ciertas cosmovisiones que no responden a patrones de interpretación socio-cultural típicos del Occidente contemporáneo. El *fact of pluralism*, en palabras de Rawls, significa a su vez el reconocimiento de un pluralismo del cual no puede adueñarse, en las actuales circunstancias, ninguna visión del mundo en particular y ningún pretendido etnonacionalismo en particular. Habermas concuerda con la posición rawlsiana en el sentido de que si bien la misma concepción de justicia que maneja actualmente Occidente y los fundamentos de la misma están insertas en un contexto sociocultural específico, y por consiguiente espejean los límites de esa contextualidad, no obstante, la secularización de Occidente con respecto a sus propias creencias ha producido en él una autocomprensión distanciada de las mismas: no hay manera, a esta altura de su propio desarrollo histórico y filogenético que la modernidad occidental pueda retornar a fases superadas de su irrepetible recorrido histórico: eso sí, las regresiones son siempre

posibles, y esto lo rememora Habermas a propósito de la supuesta refundación nazi de un pasado originario en el cual se hallaban emplazados la verdad y lo mejor de la nación germana. Con respecto a los nacionalismos, y a su exacerbación, el filtro de la conciencia habermasiana no puede pasar por alto la significación de las masacres cometidas en nombre de una comunidad de destino que, saltando por detrás de sí misma y de su evolución cultural, caiga en un proceso regresivo de redención de símbolos que sólo unas pocas conciencias podrían aceptablemente descifrar. El tema de los nacionalismos y su reaparición en un contexto postnacional y multicultural, especialmente a partir de la fragmentación esperable de la URSS y de ciertos países que construyeron su unidad poniendo yugo a las demás nacionalidades, se recoge con una suerte de prudencia política y cultural: las diferencias culturales no han de ser suprimidas por un universalismo contemporáneo, sino que éste sabrá, precisamente por universal, mantener dentro de sí los discursos, las formas de vida lingüísticamente estructuradas, los juegos de lenguaje comunitarios de las distintas culturas que integran la constelación multicultural.

4.9 La razón expurgada

Y, una vez más, para insistir en el asunto y despacharlo, el *fact of pluralism* advertido por Rawls nos cierra la posibilidad y las vías de reconfigurar lo que para la filosofía ha sido una constante a través de la noción de eticidad. Ni bien se advierte la necesidad de conciliar subjetividad y objetividad, unidad y multiplicidad, la filosofía ha dado a esta cuestión un conjunto de respuestas o distintas o disímiles. Pero en las respuestas de corte naturalista, la unidad lograda finalizaba en la conculcación de las diferencias que quedaban subsumidas bajo las categorías generales del sistema. En las de corte historicista, la hegeliana, específicamente, la *Sittlichkeit* y la conciliación entre lo universal y lo particular se focalizaba en la figura del Estado, el cual representaba en sí mismo la forma máxima de la eticidad concreta. Pero en las sociedades plurales se quiebra la eticidad pensada al modo comunitario o estatal hegeliano, éstas "ya no pueden apoyarse sobre una única concepción del bien, o sobre la eticidad propia de una específica forma cultural."[517] Una razón purgada de consideraciones metafísicas es una razón disminuida, es decir, no obra sobre sí misma a partir de consideraciones sustantivas

[517] F. Vallespín, *op. cit.*, p. 13.

ni de contenidos determinados, sino que, y para así entrar a conciliar lo general y lo particular, y para dar cabida a los temas de manera no predeterminada por valoraciones que fungen de alcabalas discursivas, se encuentra purificada de nociones morales sustantivas, así como de una concepción preformada de lo que debe ser una vida buena. Lo que es bueno para mí, para nosotros, para un colectivo histórica y culturalmente acotado, no puede ser ya vinculante para una sociedad pensada en términos globales o allende la configuración tradicional de los estados-nación. Pasa a primer plano la justicia, y concluye por primar sobre el bien, pues las cuestiones jurídicas "se pueden decidir fundadamente –en el sentido de estar fundadas en una aceptabilidad racional- porque se refieren, desde una perspectiva ampliada idealmente, a lo que es de interés igual para todos".[518] La queja rawlsiana, legítima en este aspecto, es que a pesar de conceder a Habermas tal prioridad de lo justo sobre lo bueno, sin embargo el mismo procedimentalismo, inscrito en una historicidad específica, no puede divorciarse del contexto en que nace y, por consecuencia, estará infiltrado de los valores de fondo del contexto de nacimiento.

En efecto, las valoraciones de fondo que se suponen excluidas pasan a formar parte del procedimiento; diríamos que el procedimiento es el resultado que deriva de una historia específica, la historia de Occidente en este caso, que se ha visto obligado a reconstruir fórmulas de convivencia plural de tipo integrador a partir de la escala pasada de sus conflictos étnicos y religiosos. Si es a éste consenso de fondo y de valores compartidos al que alude Rawls en su crítica a Habermas, pues no hay nada qué decir al respecto. Toda vez que, ciertamente, este procedimentalismo que rechaza en sí cualquier contenido normativo es también un resultado y jamás un comienzo abstracto. Como razón encarnada y situada en su espacio-tiempo, el hombre reitera en sí los valores culturales del contexto de su propia formación; asume esos valores y los reproduce al mismo tiempo. Pero la carga de la prueba, en el caso de Habermas, se desplaza hacia la presente posibilidad de que este individuo, aun marcado por la tradición, por su subjetividad lingüísticamente constituida, se halla en una fase de desarrollo filogenético que le capacita para hacer distancia crítica con respecto a sus propias convicciones. En

[518] J. Habermas, "Reconciliación mediante...", *op. cit.*, p. 63. También: J. Habermas, *Facticidad y..., op. cit.*, p. 386.

otras palabras, los actores, aunque ligados a su cuerpo, a su propia socialización, en un tiempo y espacio localizados y nutridos de los recursos de su mundo de vida, no están entregados sin más a estos límites culturales[519]. No lo están porque el tipo de razones que constituían la unidad de sentido de las sociedades tradicionales ya no convencen, y las identidades, más que ya desde siempre hechas, se encuentran están inscritas en la dinámica del hacerse. El mundo ha perdido su aura sacra, haciéndose víctima de una intervención científico-técnica que ha arrojado resultados fácticos y que, empero, lo ha vaciado de sentido. Ni la función integradora del mito –o fundadora de sentido- en el caso de las sociedades primitivas (Durkheim), ni el papel donador de sentido de las disciplinas ontoteológicas son capaces ya de fundar unidad. El descentramiento del sujeto (o de los actores) permite pensar en que éstos sabrán someter a una práctica reflexiva incluso aquellos recursos de los cuales se nutren en el mundo de la vida. Sometidas a un proceso de crítica, y sometidos a su vez, y al mismo tiempo, los sujetos a un proceso de autoilustración, las tradiciones quedan convictas de una permanente revisión evaluadora. Su pretensión de validez es susceptible de crítica. Este potencial crítico señala la dirección de una cultura abierta al aprendizaje y su abierta capacidad integradora, puesto que ya no se permite autoconcebirse bajo el paradigma de una verdad dogmática. Vuelta reflexiva, esta cultura está abierta a procesos integradores. Y reflexivos los mismos actores, están abiertos al aprendizaje y a los empujones evolutivos que significan trascender la parroquialidad de sus propios contextos. ¿Tiene raíces histórico-culturales el actor traído aquí a colación o se halla absolutamente desarraigado de su propio contexto? ¿Es una fortaleza vacía y fortaleza precisamente en cuanto vacía? Vayamos por partes. En contra de quienes piensan que el sujeto moderno carece de identidad porque se ha desterritorializado a sí mismo y ha hipostasiado la racionalidad instrumental para tratar tanto al mundo humano como natural, aquí de lo que se trata es de recuperar la posibilidad de una razón práctica que, bajo los actuales estándares de racionalidad, y aceptando su inclusión en un contexto específico, puede, mediante una acción reflexiva, distanciarse de las creencias de fondo aquilatadas por la tradición. No se trata de someter a crítica toda la constelación de los propios valores, pero, en caso de conflicto, de expectativas inesperadas o de comportamientos contradichos, el sujeto es capaz de volver

[519] Cfr. J. Habermas, *Facticidad y...*, *op. cit.*, p. 403.

sobre sí y someter a una *praxis* reflexiva el fondo del que se distancia. Esta *praxis*, obviamente, se transforma en una autocrítica que no dejará de tener consecuencias para su propio avance evolutivo. Permanecer en la sombra del telón de fondo implicaría un sujeto territorializado, es verdad, pero cosificado en el confinamiento que esos valores involucran. La razón opera desde su propio territorio, pero ya no lo santifica. El proceso de someter a crítica, y por ende, a autocrítica, los valores asumidos significa para el actor un descentramiento de sí y de su propia cultura, una distancia con respecto a sus valores vitales y la lesión permanente a todo lo que posea un aura sagrada. El reino de los espíritus puros ha finalizado en Occidente. Pero superar críticamente el acervo de tradiciones, o algunas de ellas, no significa que los participantes de las actividades críticas se coloquen a sí mismos más allá de una historicidad específica, como un yo trascendental solitario encargado de configurar la unidad de sí y de lo otro sólo en el medio del pensamiento: "con esas pretensiones de validez trascendedoras no se ponen ellos mismos (los participantes en la argumentación) en el más allá trascendente de un reino ideal de seres inteligibles."[520] Si la razón está disminuida, también el sujeto lo está. Es menester pensar la categoría de sujeto fuera de los parámetros grandilocuentes de la filosofía del sujeto, del sujeto absolutamente constituidor de mundo, el cual monológicamente (egóticamente), somete todo lo otro al propio *dominium*. Se trata de devaluar al sujeto en gran formato, al macrosujeto, y sustituir su unidad trascendental y no-territorializada por la de un sujeto disminuido, o, si se quiere, por el sujeto constitutido por la intersubjetividad conformada en los procesos de entendimiento. Reconocer esta circunstancia es reconocer, a la par, que la verdad es una obra cooperativa de esfuerzos subjetivos, que se desarrolla en el medio de la comunicación, y que la unidad antecedente constituida en y por el mundo de la vida está abierta a la crítica de sus propios actores, que se constituyen en ella, pero que, apropiándose de ella, pueden revisarla en sus partes críticas fundamentales. No hay, pues, un sujeto trascendental cargado con el sino abstracto de su trascendencia, ni un sujeto de tal suerte inmerso en el fondo de su contexto de vida que permanezca agobiado por esa noche de esencias incuestionables. Es la apropiación crítica de la identidad lo que Habermas ha puesto en la escena política y socio-cultural de las sociedades complejas. Sólo en una sociedad así

[520] *Ibid.*, p. 401. En cuanto a los paréntesis, son nuestros.

racionalizada, en un mundo de la vida que hace de sus convicciones de fondo un recinto de saberes susceptibles de crítica, obtenemos la imagen de un mundo plural, desligado de macroconceptos y de macrosujetos, y con la capacidad de edificar múltiples opiniones, tantas cuantos espacios y temas de decisión se constituyan.

4.10 Política deliberativa: ¿una voluntad racional sin sujeto?

A la complejidad social y sistémica le corresponde un mundo de vida racionalizado y descentrado. A la diferenciación sistémica, a la especialización de ámbitos administrativos, corresponde un sujeto fraccionado. Puesto que el poder se ha difuminado y no encarna en una figura política visible, los actores ya no se presentan en la forma de un sujeto homogéneo que actúa de manera unitaria. La fragmentación de la vida contemporánea en temas, sujetos y subsistemas de acción implica una toma de decisiones compleja, incapaz ya de acudir a expedientes cosmovisionales o religiosos. La eticidad se derrumba frente a la constatación de este hecho. Pero también cae la tradicional forma autoritaria del estado tradicional para garantizar los modos de integración. El nuevo contexto debe ajustarse a razones y a su aceptabilidad por parte de los involucrados. Es más que evidente que las nuevas realidades se operativizan en un ámbito de política democrática: no hay manera de justificar que la solución de conflictos por mediación del consenso tendrá lugar dentro de modelos autoritarios. Es cierto que puede comprarse la lealtad social a través de los medios deslingüistizados, poder y dinero, pero no todos los esquemas funcionan de esta manera, ni los grupos en pugna pueden ser asimilados a tales medios. ¿Es la democracia el nuevo fundamentalismo de Occidente, como parece insinuarlo en ocasiones Baudrillard? ¿O es el resultado lógico de un desarrollo obligado por sus contradicciones internas? La respuesta a estas preguntas no cabe dentro del marco de este trabajo. Lo que sí parece innegable es que sólo dentro de un marco democrático y con base en una consideración no sustancialista de los temas, y partiendo de de una comprensión procedimentalista del debate público, puede obtenerse algún grado de integración en sociedades como la previamente definida. Este tipo de democracia no puede ya operar *privatim* sobre los límites impuestos por una *Weltanschauung* concreta, ni deslastrarse de la discusión irrestricta y pública por parte de los afectados. El mínimo de integración social sólo puede venir garantizado por la

inclusión de los afectados en un procedimiento de entendimiento *ex hypothesi* abierto a todos. Los resultados de la deliberación pública seguirán siendo sometidos a la conocida regla democrática de la mayoría. Habermas recuerda a Dewey en lo tocante a ella:

> La regla de la mayoría, justo como regla de la mayoría, es tan tonta como sus críticos dicen que es. Pero nunca es simplemente la regla de la mayoría... Los medios por los que una mayoría llega a ser una mayoría es aquí lo importante: debates previos, modificaciones de los propios puntos de vista para hacer frente a las opiniones minoritarias... La necesidad esencial, en otras palabras, es la mejora de los métodos y condiciones del debate, de la discusión y la persuasión.[521]

De toda evidencia, a lo que se refiere el filósofo norteamericano es a la importancia de las mediaciones que han hecho surgir la opinión mayoritaria. El problema se desarrolla aquí en dos frentes: en contra de un decisionismo político que apunta a la irracionalidad o a la voluntad no fundamentada con la cual se ejecutan decisiones; y en contra de un proceso populista (poco racional también) de formación del consenso político. En este último caso, la formación del consenso puede derivar en fórmulas caudillistas redivivas, cuya figura máxima retiene para sí lo mejor de la nación y ante el cual, un público no-ilustrado ni racional (la modernización no ha alcanzado las capas profundas del mundo de la vida) simplemente asiente tumultuariamente a los deseos del líder. Una sociedad civil vital se formará dentro de una cultura política acostumbrada al ejercicio de las libertades y que se haya despedido hasta nunca más de los nudos acríticos de la tradición soportados irreflexivamente por una comunidad. Esto es, el mundo de la vida debe hallarse ya internamente racionalizado, capacitado para alejarse y desprenderse, si fuere el caso, de partes del acervo que la tradición aporta. En caso contrario, pende la amenaza de aparición de movimientos neopopulistas que defienden a ciegas contenidos sacralizados del propio pasado cultural, que se siente vulnerable a los procesos de modernización capitalista, el cual, *sine dubio*, tiende a erradicar los entramados simbólicos habituales con que una cultura se las ha consigo misma. El defensivismo de los populismos de nueva generación, bien sea en los viejos, bien sea en los nuevos continentes, están sesgados por la siguiente característica: "... son tan antidemocráticos en sus formas de movilización, como modernos en sus objetivos."[522]

---

[521] John Dewey, citado por Habermas en *Facticidad y...*, *op. cit.*, pp. 380-381.
[522] *Ibid.*, p. 452.

Antidemocráticos y modernos al mismo tiempo. Lo uno, porque miran al pasado apelando los contenidos trascendentales del un *Volkgeist* impoluto; lo otro, pues se ve obligado a adaptarse a la marea modernizadora que, sin tregua, se cierne sobre el mundo global. El índice democrático populista es la aclamación, el vítor de los convocados en favor del convocante, quien se autoerige, y los demás se reconocen en él, en lo mejor del colectivo, y en una suerte de médium privilegiado de los discursos reprimidos de un espíritu telúrico que sólo esperaba por la llegada de su carisma para brotar redivivo. Éstas figuras superpoderosas, los ídolos, aclamadas por el colectivo, satisfacen virtualmente deseos reprimidos, discursos postergados, necesidades no atendidas ni vueltas reflexivas, a condición de una disponibilidad a la obediencia, es decir, a condición de que se las adore. La satisfacción sustitutiva corre por la cuenta de la identificación de la masa con la figura suprema, empero, ésta, sin más remedio, no puede sino contener mediante su prestigio, que la masa infiltra en sí, el conjunto de demandas postergadas: a cambio se le pedirá sacrificio personal y colectivo, de la miseria se hará heroísmo, de la pobreza extrema, dignidad, de la movilización permanente, una lucha contra los traidores a la patria (matria), pues los valores sacrosantos y perimidos de la nación han vuelto a salir a la luz en los tiempos que corren y ella, la masa, los encarna de una manera casi religiosa, sin por qué, sólo porque el líder, el caudillo, el ídolo, lo asegura. Como se puede ver, estamos en las antípodas de una formación discursiva de la voluntad colectiva, en el extremo opuesto de una política deliberativa. La formación mayoritaria de la voluntad, si es el caso, se origina en los antojos no vueltos reflexivos del líder y de la masa.

Puede estructurarse una regla de la mayoría democrática, como se ve, sin necesidad alguna de que la decisión hubiere transitado las alcabalas procedimentales de una formación discursiva. La palabra del líder es la que vale y el pueblo sólo tendrá que asentir incondicionalmente a ella. Para evitar la tachadura de antidemocrático, el sistema así descrito se convalidará ante la opinión pública nacional e internacional utilizando la forma de la legitimación democrática (regla de la mayoría), pero descartará de sí precisamente la mediación deliberante e intersubjetiva que cargaría con la prueba y aceptación de la decisión que de ella dimana. Insistimos sobre este punto: el procedimiento habermasiano engrana sólo en un mundo de la vida suficientemente racionalizado, en el cual los impulsos tribales o colectivistas se hayan devaluado o hayan

transitado hacia una intersubjetividad superior constituida en el diálogo. La política deliberativa gira en derredor de la estructura discursiva de la formación de la voluntad y de la opinión, "que sólo puede cumplir su función sociointegradora gracias a la expectativa de calidad racional de sus resultados."[523] La regla de la mayoría resulta, pues, en una síntesis cualitativa dimanante del procedimiento. Éste es descrito por Joshua Cohen mediante los siguientes criterios:

1. Las deliberaciones se efectúan de forma argumentativa: mediante el intercambio regulado de informaciones y razones entre partes que hacen propuestas y las someten a crítica.

2. Las deliberaciones son inclusivas y públicas: no puede excluirse a nadie y todos los posibles afectados por las resoluciones han de tener las mismas posibilidades de participación.

3. Las deliberaciones están exentas de coacciones externas e internas: todos tienen las mismas posibilidades de ser escuchados, de introducir temas, de hacer propuestas y de criticarlas. Las posturas de afirmación o negación sólo vienen motivadas por la coerción sin coerciones del mejor argumento.

4. Las deliberaciones se dirigen a lograr un acuerdo racionalmente motivado; son ilimitadas y pueden eventualmente retomarse, pero a las deliberaciones políticas ha de ponérseles término mediante acuerdo mayoritario, pues la constricción de las circunstancias obliga a tomar una decisión. La opinión mayoritaria, conjetural y falible, es válida sólo hasta nuevo aviso: hasta que la minoría convenza a la mayoría de la mayor razonabilidad de sus opiniones.

5. Las deliberaciones pueden tocar temas que, de acuerdo a la tradición liberal, son de naturaleza privada, es decir, no quedan sustraídos de la discusión.

---

[523] *Ibid.*, p. 381.

6. Los argumentos de creación de consenso no descansan solamente en el consenso implícito de las tradiciones no sometidas a discusión y pertenecientes a una forma de vida común.[524]

Habermas echa de menos en esta imagen que da Cohen de la política deliberativa la relación que se establece entre el aspecto formal y el informal en la formación racional de la voluntad colectiva. El aspecto formal lo puntualiza en las instituciones democráticas a través de las cuales, habitualmente, las demandas de la sociedad son canalizadas. Este tipo de mediación institucional tiende a confiscar o a dejar a la vera del camino los intereses genuinos de los demandantes, pues, como empresas de autoservicio, y ligados a los intereses estatales y administrativos, los partidos políticos tradicionales llegan a burocratizar esas demandas, las engavetan hasta una ulterior oportunidad o sólo institucionalizan jurídicamente los aspectos menos conflictivos de las mismas. En todo caso, la asistencia al recinto parlamentario está marcada por el hecho de que los distintos partidos acuden a la deliberación y al debate público con posiciones predefinidas, difíciles de conmover. Así, el espacio legislativo deja de lado la genuina deliberación, convirtiéndose ésta en su propia apariencia. Si se va a la discusión con posiciones preestablecidas, inconmovibles, monolíticas, no se cómo la racionalidad de los mejores argumentos podrá calar dentro de la expresión mayoritaria de la voluntad. Pero, además, y por último, el espacio institucional de deliberación se encuentra afectado por otra falencia: su misma burocratización le impide conectar con los temas vivos de una sociedad en movimiento. El trabajo administrativo difícilmente se transforma en un contexto de descubrimiento de los nuevos problemas. Será, en todo caso, un contexto de autojustificación de su propia existencia[525]. Como contexto de autojustificación, no puede darse el lujo de desvincularse de las informaciones provenientes de un proceso informal de formación de la opinión pública. Sólo en este correaje entre lo institucional y lo no-institucional puede haber algún tipo de garantía que dé cuenta de los procesos autorregulatorios de la sociedad en su conjunto. Este "público débil"[526], informal, no burocratizado, en permanente y estrecho contacto con los temas conflictivos, la

[524] Cfr. Cohen citado por Habermas en *Facticidad y..., op. cit.*, pp. 381-383.
[525] Cfr. *ibid.*, p. 384.
[526] *Ibid.*, p. 385.

producción de nuevos sentidos, la adquisición de nuevos valores, puede iluminar el funcionamiento del ámbito parlamentario. La totalidad de corrientes de información de los distintos intereses, valores y creencias de subgrupos y subculturas denotan una suerte de complejo salvaje no domesticable por la cultura burocrática del sistema. Los derechos fundamentales son garantes de su existencia, esto es, su afirmación no está prohibida, al contrario, está avalada constitucionalmente. No se dejan organizar en una totalidad unitaria, pues la complejidad tantas veces aludida echa por tierra esa pretensión. Son espontáneos, como espontánea es una vida social hecha de realidades múltiples y compartimentalizadas. Son como sensores fiables ante la aparición de nuevos problemas, y como la comunicación no se halla restringida, los discursos de entendimiento se llevan a cabo de forma extensa y expresiva. Ese espacio de estructura anárquica es el medio de comunicación a través del cual la sociedad plural hace sentir sus múltiples voces. ¿Vulnerable a las asimetrías del poder y a la comunicación sistemáticamente distorsionada? Por supuesto; empero, como en el caso de la razón situada y encarnada en una historia específica, los procesos emancipatorios no se encuentran desde ya y para siempre desvinculados de las barreras impuestas por los intereses del poder. Se trata de transitar a través de esta conflictividad y de asediar[527] al poder administrativo a partir de unas razones que, por su aceptabilidad universalizable, van erosionando incluso los intereses de un poder que distorsiona la comunicación para autoencubrirse. Si el poder arbitrario no tiene manera de hacer valer sus intereses de un modo razonablemente válido para todos, entonces concluye por desocultar el linaje de las razones que aporta, contribuyendo así a su propia deslegitimación. Sin embargo, este espacio público plural,

[527] J. Cohen refiere también el aspecto informal de ciertos procesos asociativos al interno de lo social, tendientes a crear "nuevas arenas o foros para la deliberación pública, por fuera de las arenas convencionales". El objetivo de estos *outsiders* políticos sería el de trabajar como escuelas de democracia deliberativa, pero la estructura estaría predefinida hacia temas de autoayuda, de solución de problemas que parecerían más bien restringidos a un ámbito comunitario, antes que a elaborar pretensiones de validez de talla universalista. Otra diferencia con Habermas parece residir en que las soluciones propuestas en estas "arenas" no apuntan a presionar al Estado por una solución, sino en resolverlos en primera persona. Si se da una tensión natural, o mejor, una asimetría, entre la facticidad del derecho positivo vigente y la validez de la justicia que se reclama, no se ve cómo estas escuelas de deliberación se procurarían una estabilización de sus respuestas sin la debida presión a un sistema jurídico y administrativo sometido a la inercia de una rutinización inadvertida. Entrelíneas podría leerse que Cohen mantiene más entera dentro de sí la legitimidad del orden social y legal vigente, mientras Habermas parece tentado a vapulear –desde una perspectiva hipercrítica- una legalidad que se le antoja siempre demasiado sospechosa o transida por las distorsiones comunicativas que el poder acarrea consigo.

espontáneo, no filtrado por la distorsión sistemática implicada por la presencia del poder asimétricamente distribuido, sensor de los problemas que "vibran" en la vida cotidiana, desprovisto de un modo de organización burocrática y abierto, *in principio*, a todos los involucrados, debe asentarse sobre la base social de una ciudadanía no atada ya estructuras estamentales, de parentesco o de clase, y tampoco debe ser reo de una brutal explotación social. Si la fundación del espacio público así considerado se ve eximido de la lógica del *ethos*, del *etnos*, de la identidad clasista y de la explotación que subyace a esa identidad, entonces brotará a la luz el potencial de un pluralismo sometido a la propia lógica de una sociedad compleja, "un potencial que, sin duda alguna, es tan rico en conflictos como en formas de vida generadoras de significado y sentido."[528] Habermas está hablando, qué de dudas caben, de su propio entorno vital. Sin embargo, admitida esta premisa, vale la pena destacar que a la dinámica propia de las sociedades complejas debe corresponder un sistema administrativo capaz de dar cabida a sus cada vez mayores y más sutiles demandas. A una sociedad en movimiento se le adscribiría un sistema político-administrativo en movimiento, receptor de demandas y sensiblemente hospitalario a tales demandas. Se ve, en la práctica, y por definición de lo que es una administración pública, que las demandas, y el conjunto de información relativa a ellas, sus fundamentos y motivaciones, no pueden venir mediatizadas ni canalizadas, en un primer momento, por los hábitos rutinarios de una administración pública encerrada en la clausura de sus oficios cotidianos. A la riqueza de ese mundo social en movimiento, a la ligereza de los movimientos sociales inestructurados, vagamente anarquizantes, corresponde un espacio público de formación de opinión que asedie con razones deliberadas y con los bancos de sentido originados en el día a día del mundo de la vida la lenta rutina de la administración. Sólo en una opinión pública transformada en sensor del sistema puede reequilibrarse el sistema. En función de ella, además, los temas conflictivos, los problemas recién nacidos, las exigencias novedosas, aunque los ámbitos burocratizados sólo los traten de manera instrumental para lograr una lealtad más o menos difusa de los grupos sociales, se transforman en nuevos motivos de legitimación política: se les da cabida y se integran jurídicamente porque ya no se les puede dejar de lado, so pena de morir en este intento. *Tout court*: una sociedad secularizada que ha

[528] J. Habermas, *Facticidad y...*, *op. cit.*, p. 385.

aprendido a habérselas con la complejidad en la que se inscribe y que, desasida de una noción x de vida buena, ha comprendido que los temas iguales se tratan de manera igual, que los desiguales se tratan, y tienen derecho a ser tratados así, de manera desigual. La solidaridad de base transforma en jurídicos los aspectos universalizables de las demandas, pero aunque la solidaridad entre extraños se mantenga sobre dicha base, tan característica de una sociedad de convivencia plural, los extraños se conceden recíprocamente el derecho de permanecer extraños los unos a los otros, manteniendo vivas para sí las nociones del trasfondo de su mundo de la vida[529].

4.11 Republicanismo vindicado, republicanismo transformado

En *La inclusión del otro* aparecen varios estudios posteriores a la publicación de *Facticidad y validez*, cuya cuarta parte remite a su propia concepción discursiva de la democracia y del estado de derecho. En esa comprensión de una política deliberativa o dialógica permitiría precisar el carácter igualmente originario –co-originarios para el autor- de la soberanía popular de la tradición rousseauniana y de los DDHH de la corriente liberal. A fin de enriquecer la discusión planteada en *Facticidad y validez* a propósito de la soberanía popular como procedimiento, se insertarán a continuación algunas ideas del cap. 7, "Tres modelos normativos de democracia", encabestradas a ilustrar qué entiende el autor alemán en relación a las distinciones y semejanzas que él mismo realiza entre la autocomprensión liberal de la política y la autocomprensión republicana de la misma. La tesis es que la cooriginariedad, y no una lectura escisiva de los mismos, de los derechos clásicos de libertad y los derechos políticos de los ciudadanos los mantiene unidos entre sí: los derechos humanos posibilitarían la *praxis* de la autodeterminación ciudadana.[530]

La libertad, dentro del ideal republicano, es un ideal social, construido cooperativamente y exonerado de la carga naturalista que impone la visión liberal al prescribir para cada individuo una serie de derechos prepolíticos, de cuya legitimación o autoría él mismo se hallaría descargado. Para el republicano *libertas est civitas*, se constituye como estatus de un rol cívico ligado a la figura del *civis*, del ciudadano. No

[529] Cfr. *ibid.*, p. 386.
[530] Cfr. J. Habermas, *La inclusión del..., op. cit.*, p. 254.

hay manera de pensar, dentro de esta tradición, en una tal libertad natural, cuyo fin y propósito ideológico sería la justificación de una figura estatal, imponente o no, para dar fin a una libertad atomizada, y que en su uso, y sometida a la arbitrio de las voluntades particulares que operan en función de un beneficio utilitario, transforma el ámbito de esa libertad en un *bellum omnium contra omnes*. Esta libertad, cuyo *telos* discursivo es el conflicto natural, exige que las partes involucradas reobren sobre sí mismas a fin de hacer razonable en la forma del contrato un mundo de subjetividades que corren por la libre. Dice Pettit, tratando de desentrañar qué significaría para el momento presente una política neorrepublicana, a la que él mismo se adscribiría[531], que, volviendo a algo así como el origen de las distinciones imprescindibles, Isaiah Berlin además de convertir la libertad negativa en algo atractivo, y la positiva, en algo ominoso, insistió en la necesidad de reservar a ésta para los tiempos pasados, y a aquélla a los tiempos modernos[532]. El ideal moderno, pues, sería típicamente liberal y el antiguo propiamente populista. Este predicamento lo recupera Benjamin Constant reservando para la libertad negativa de Berlin el nombre de "libertad de los modernos", y para la positiva, el de "libertad de los antiguos". La forma de estructurar una relación armónica entre dos tradiciones que no se consiguen entre sí parece ir de la mano con las intenciones habermasianas. Es cierto, sí, que el modelo liberal gira en rededor de una serie de libertades prepolíticas o suprapolíticas juridizadas *ab aeterno* en la forma de derechos individuales bajados de no se sabe qué cielo jurídico; y que el modelo republicano impone una sobrecarga ética y de autoilustración permanente de los ciudadanos, cuyo ideal parece o poco realista o de difícil realización. La política, en el modelo liberal, y la noción de democracia que ella maneja, concibe a la sociedad como la totalidad de personas privadas interrelacionadas en términos de la economía de mercado; por consiguiente, bajo la tutela del derecho privado, cuya forma clásica de manifestación es la figura jurídica del contrato. La política serviría a los fines de proteger e impulsar estos intereses sociales privados frente a un aparato de Estado al cual se mira con absoluta desconfianza. El primado de la vida individual, el sistema del atomismo según Hegel, fuerza a la política liberal a consagrar un conjunto de leyes defensivas frente a la intervención omnipotente del Estado o ante la tiranía de una

[531] Cfr. P. Pettit, *op. cit.*, p. 77.
[532] Cfr. *ibid.*, pp. 36 y ss.

mayoría que impone sus intereses de manera homogénea. El modelo republicano concibe la política como un acto colectivo, como el *consensus omnium*[533] de todo un pueblo que revive en ese mismo acto colectivo sus orígenes fundacionales. Sería una suerte de constituyentismo permanente en el cual la unidad del origen se pone en movimiento para adecuarse a los nuevos tiempos políticos. La *lex*, como vínculo duradero, no se concibe prepolíticamente, como dada de una vez y para siempre, ni es un encargo encomendado a un especialista o grupo de especialistas en temas jurídicos. La *lex* es producto del consenso de todos. Ella se articula dentro del contexto de un entramado ético que se ha vuelto reflexivo, y que actúa esa autorreflexión en un espacio público que, aparentemente, daría cabida a todos los involucrados. No cabe duda de que los tipos de democracia censitaria republicana restringían el campo de ejercicio de este tipo de libertad pública y colectivamente engendrada. Pero dejando atrás el censitarismo de ciertos modelos políticos, podemos ubicar, *in nuce*, en estas categorías, la esencia del espíritu republicano. Pero Habermas desliza un poco más allá al detenerse en la noción de *civis*, de ciudadano. De acuerdo a los liberales, la noción está ceñida a un conjunto de derechos subjetivos que posee el individuo ante el Estado y ante los demás individuos, quienes, además, disfrutan de la protección de aquél mientras persigan sus intereses privados. El Estado asegura la protección de los intereses prepolíticos en la forma de derechos negativos que garantizan un ámbito de actuación y operación de las personas jurídicas. El papel ciudadano se orienta a regular si efectivamente el poder del Estado y de sus gobernantes está adecuándose a ese propósito protector del individuo en cuanto sujeto jurídico privado. En la concepción republicana, los derechos se visualizan como libertades positivas, de participación y de autorrealización durante esa participación colectiva en el foro de discusión pública. A los ciudadanos "se les exige algo más que una orientación en función de sus propios intereses."[534] La noción de autonomía y autodeterminación ciudadana funcionan como indicadores de una refundación ciudadana que opera desde ya como un proceso activado colectiva y comunicativamente, y en que en el ciudadano coinciden, a la una, el creador y el destinatario de las leyes. El proceso no actuaría de manera monológica o autoritaria: si se hace coincidir en el mismo sujeto la

[533] Cfr. H. Arendt, *¿Qué es...*, *op. cit.*, p. 120.
[534] J. Habermas, *La inclusión del...*, *op. cit.*, p. 234.

formación cooperativa del derecho, no se ve de qué manera la exclusión sería posible y no se ve, tampoco, cómo el poder podría ser generado de manera no comunicativa. Los términos de la convivencia social, actuados en conjunto (autogobierno), definen el bien común de tal o cual colectivo. Es la creación de un ámbito público o ámbito de todos que tiene que ser protegido. Y aquí aparece el papel del Estado: no ya protección de lo prepolítico aparecido no como resultado de un sujeto colectivo, sino aparición de lo político como forma de autogobierno gestado de manera cooperativa. En uno de los órdenes, lo jurídico se construye a partir de derechos subjetivos; en el otro, a partir de unas leyes que emanan de sus mismos destinatarios. En desacuerdo con la dicotomización hasta ahora expuesta, Habermas, que intenta conciliar ambos ordenamientos de acuerdo a su tesis de cooriginariedad, indica que "la concepción republicana acoge favorablemente un concepto de derecho que atribuye igual peso a la integridad del individuo y a sus libertades subjetivas que a la integridad de la comunidad en la que los individuos pueden reconocerse como individuos, a la vez que como miembros de la misma."[535] Como podemos notar, Habermas está trabajando *pro domo sua*, intentando conciliar un orden de derechos suprarracional o revelado y un orden comunitario que ha definido su propio bien común, adecuado a las costumbres de dicha comunidad. Frente al absolutismo de una unidad radicalmente atomizada, que hace de los portadores de derechos subjetivos callados núcleos del absoluto, y que transforma a la comunidad en una unidad limitada al propio contexto, Habermas desea recapturar una noción de republicanismo en la cual los individuos pasen a operar como ciudadanos, empero desligados de la nostalgia metafísica de la unidad propia del contextualismo, escapando así del estrechamiento ético del discurso formador de la voluntad colectiva, pero también, y contra del liberalismo, exonerado de una lógica exclusivamente constreñida por el *telos* de unos individuos orientados en la consecución estratégica de sus propios fines (por no hablar de un modelo tecnocrático-político que hace modélicamente inviable la participación ciudadana de los legos en asuntos que se han vuelto competencias exclusivas de expertos, y, por exclusivas, se reservan el papel de naturalezas inmodificables o sólo sujetas al portador privilegiado del conocimiento. En un modelo como éste, la legitimación del sistema político fondea en la presunción de un

[535] *Ibid.*, p. 235.

saber monolíticamente inaccesible a las amplias mayorías: serían los modernos *arcana imperii* de las relaciones de poder plegadas en torno a estructuras excluidas del ámbito de la modificación pública). ¿Qué permanece del viejo republicanismo? La posibilidad de la autoconstitución de la voluntad política en actos cooperativos que resultan en un autoesclarecimiento ciudadano (otros le podrán decir "pedagógico"). ¿Qué se mantiene de la antigua y moderna concepción liberal? Al no absolutizar la lógica inmanente al mercado, pero reconociendo la pluralidad de intereses presentes *a tergo,* por decir así, en las sociedades complejas, se deja en pie la posibilidad de un trato permanente entre intereses plurales a veces categóricamente contrapuestos.

La eclosión de la complejidad impide fijar un estrechamiento ético al discurso político.[536] Ello significa reivindicar, aunque calladamente, la pluralidad atomizada del modelo liberal. Puede, como afirmaba Hegel, constituir sistema, el del atomismo, pero la misma fragmentación de actores e intereses, unidos formalmente sólo por la consecución de sus fines privados, es ya índice precisamente de un todo social que se ha desvanecido en torno a una unidad fundadora de sentido válida para todos. La discordia interna de la totalidad hace entrar en escena a la fragmentación liberal, cuya atomización no puede ser reestablecida en un momento abstractivo superior de totalidad previa. Pero, además, y dentro todavía de la tradición liberal, queda en pie la regla de la mayoría, mediada por la deliberación, para las decisiones en materia de normas colectivas y de decisiones vinculantes para todos. Es menester mantener presente que la cualificación de la regla de la mayoría, la mediación que haría de ella un acto racional para que así la decisión voluntaria esté justificada, pasa por un proceso de deliberación colectiva, no encarnada en sujeto específico alguno, ni en una instancia particular de la sociedad. Habermas quiere un sujeto fuerte, la esfera de la opinión pública, pero difuminado, que no encarne en figuras privilegiadas, bien sea el o los filósofos (vs Rawls), bien sean las vanguardias o los intelectuales. Si opinan, y habrán de hacerlo, que sean como unos participantes más en la esfera deliberativa y que sus opiniones no pesen más que otros argumentos. Fuerte y difuso es este sujeto. Vale la pena citar *in extenso* un párrafo de *Facticidad y validez*

[536] Cfr. *ibid.*, p. 238

donde se habla de una concepción discursiva de democracia a la que correspondería una imagen de sociedad decentrada:

> Cuando se abandona la conceptuación articulada en términos de filosofía del sujeto, la soberanía no necesita ni quedar concentrada en el pueblo entendido éste en términos concretistas, ni tampoco ser desterrada al anonimato de las competencias articuladas en derecho constitucional. El sí misma, el *self* de la comunidad jurídica que se organiza desaparece en las formas de comunicación, no susceptibles de ser atribuidas a ningún sujeto, ni en formato pequeño ni en formato grande…[537]

La idea de soberanía popular queda así desustancializada[538]. Pero esa desustancialización no significa por nada que no pueda acosar al sistema administrativo en el sentido de reprogramar sus cursos de acción prioritarios. Si bien esta esfera de poder informal, comunicativamente generado, no asume la toma de decisiones correspondiente al subsistema administrativo, sí influye en él mediante el asedio razonado y redefiniendo su propia autoprogramación burocrática. Ahora bien, en este desierto de sujetos y soberanías, ¿cómo encontrar quién ocupe el sitio que ha sido liberado por el pensar metafísico? Para Habermas, resulta todavía demasiado concretista la idea de que una red de asociaciones pudiera ocupar el lugar de ese pueblo en persona del que nos hemos despedido.[539] Sin embargo, la estructura comunicativa que, por decirlo así, se ha autonomizado de portadores de carne y hueso y encarnaciones concretas, es el eco de una sociedad civil siempre abierta a nuevas interpretaciones. Para decirlo en los términos de Hannah Arendt, el mundo sólo surge cuando hay diversas perspectivas.[540] Es este multiperspectivismo sin sujeto encarnado, es esta posibilidad de liberar el discurso de ataduras dogmáticas, es este antiplatonismo radical lo que se halla al fondo de un republicanismo de nuevo cuño. Si los sofistas, más allá o más acá de Platón, consiguieron liberar al discurso de las lecturas unidimensionales mediante la adquisición de la facultad de ver los temas desde distintos lados[541], este espacio de la opinión pública plural es

---

[537] J. Habermas, *Facticidad y…, op. cit.*, p. 377.
[538] Cfr. *ibid.*, p. 612.
[539] Cfr. *idem*. En el mismo sentido, véase *La inclusión del…, op. cit.*, p. 245: "El sí mismo (*Das Selbst*), el **sujeto** de la comunidad jurídica que se organiza a sí mismo **se esfuma** en las formas comunicativas sin sujetos que regulan el flujo de la formación discursiva de la opinión y de la voluntad (…). Con ello, la intuición que va asociada a la idea de soberanía popular no queda desmentida, mas sí interpretada de manera intersubjetivista." Las negritas son nuestras.
[540] Cfr. H. Arendt, *¿Qué es…, op. cit.*, p. 117.
[541] Cfr. *ibid.*, p. 111.

precisamente el sujeto y el tema provenientes y surgidos de todos los subespacios posibles. En él nadie es *aneu logou*, nadie carece de palabra, como las mujeres, los esclavos y los metecos, nadie está excluido porque su palabra no es posible o porque su palabra libre sea imposible. Esta sociedad civil

> se compone de asociaciones, organizaciones y movimientos surgidos de forma más o menos espontánea que recogen la resonancia que las constelaciones de problemas de la sociedad encuentran en los ámbitos de la vida privada, la condensan y elevándole, por así decir, el volumen o voz, la transmiten al espacio de la opinión pública-política.[542]

La sociedad civil lleva aneja actualmente una noción distinta que aquella *bürgerliche Gesellschaft* de la tradición liberal, que Hegel había definido como el sistema de las necesidades: producción de mercancías organizada en torno a la economía de mercado, precisamente el ámbito del conflicto que habría de ser superado y reconciliado en la unidad más elevada del ámbito estatal. Ahora la sociedad civil

> ya no incluye la economía regida a través de mercados de trabajo (...) constituida en términos de derecho privado. Antes su núcleo institucional lo constituye esa trama asociativa no estatal y no económica, de base voluntaria, que ancla las estructuras comunicativas del espacio de la opinión pública en la componente del mundo de la vida, que (junto con la cultura y la personalidad) es la sociedad. La sociedad civil se compone de esas asociaciones, organizaciones y movimientos surgidos de forma más o menos espontánea que recogen la resonancia que las constelaciones de problemas de la sociedad encuentran en los ámbitos de la vida privada, la condensan y elevándole, por así decir, el volumen o voz, la transmiten al espacio de la opinión pública-política.[543]

Esta esfera civil se descarga tanto de sus relaciones directas con los intereses del mundo de las necesidades articuladas en los términos del derecho privado, como de sus nexos de dependencia o subrogación en relación con la figura mayor del Estado. Lo que equivale a decir que se independizan de esas relaciones y cobran un a mayor autonomía en dicha independencia, haciendo de esta manera resaltar los problemas vivos que aquejan a una esfera simbólica siempre en movimiento, generadora de nuevas inquietudes, pero también de nuevos sentidos. Cuanto más se autonomiza en relación al mundo de las necesidades y al nudo de sentidos establecidos por la esfera burocrática (anquilosada) del poder, tanto más estará en capacidad de desempeñarse como sensor y portavoz de una serie de demandas no atendidas o no satisfechas. Cuanto más anárquica

---

[542] J. Habermas, *Facticidad y..., op. cit.*, p. 447
[543] *Ibid.*

en su estructura organizativa misma, tanto más estará en capacidad de operar como ámbito comunicativo donde los símbolos se rearticulan para producir nuevas significaciones. Los nuevos textos, con sus respectivas lecturas, significan para el mundo de la administración un momento abisal dentro de las significaciones constituidas. Debido a la presión ejercida por esta sociedad civil, llevada a la apoteosis por el filósofo alemán, con sus movimientos característicos, denominados hoy por hoy movimientos sociales, el sistema administrativo se verá compelido a aceptar dentro de sí, cual caja de resonancia, esas nuevas significaciones e incorporarlas como parte de su propio proceso de autolegitimación, como ya hemos dicho.

En el capítulo 7 de *Pensamiento postmetafísico*, Habermas sostiene que la unidad de la razón, unidad aspirable y en la medida en que el autor todavía se siente representado por los ideales de la Ilustración, sólo permanece perceptible en la pluralidad de sus voces, como posibilidad de pasar de un lenguaje a otro. En el propio medio que el lenguaje representa, se hace valer una unidad débil[544], transitoria, de la razón, que no cae víctima de la maldición de una universalidad que triunfa sobre lo particular y lo individual. Universalidad, sí, pero no a costa de lo particular. Unidad, también, pero débil, atenida a la falibilidad de sus propias postulaciones. Aquí, el sujeto unitario y difuso que subyace a la discusión habermasiana es el espacio público político con sus correspondientes deliberaciones que cualifica una regla de la mayoría que, de otra manera, podría resultar insoportablemente arbitraria. La unidad argumentativa obtenida por consenso, y como en el caso del párrafo anterior, se sostiene en su propia debilidad, es más, su debilidad y provisionalidad es lo que la dan su carácter de validez. Una unidad discursiva pensada sustantivamente, válida *toto caelo*, es para Habermas el síntoma de una regresión que quiere llevar a cabo una fuga hacia delante en la recuperación de una unidad ética basada en un presunto *Volkgeist*. Pero, además de débil, es difusa la esfera de la opinión pública, exonerada de macrosujetos en los cuales encarnar y eximida de un consenso cultural de fondo que la haría susceptible de homogeneidad. Es la esfera de lo heterogéneo y de lo irreductible, donde también lo extraño puede permanecer extraño, pero exponiendo sus propias razones. Digámoslo en los términos del autor que el paradigma de la política

[544] Cfr. J. Habermas, *Pensamiento..., op. cit., passim.*

concebida todavía como una autodeterminación ciudadana (ciudadanía plural y heterogénea) no es el mercado o los ámbitos regulados por el tráfico mercantil, sino el diálogo[545]. Más que un mercado político de votos, de acuerdo al modelo liberal, y a una sustitución periódica de élites, se trata de una actitud política que propicia la cooperación, la posibilidad de persuadir y ser persuadido, de intercambiar una multiplicidad de puntos de vista. Desde el punto de vista político, la formación deliberativa de la voluntad no se somete al angostamiento de los discursos éticos, sino que en ella se da cabida a las autocomprensiones éticas de las distintas visiones de mundo, el *deal* entre intereses y compromisos, la racionalidad teleológica, las fundamentaciones morales y los discursos jurídicos. Para Habermas la política dialógica y la instrumental pueden entrelazarse en el medio que representan las deliberaciones[546]. Su teoría discursiva de la política toma elementos tanto del modelo liberal como del modelo republicano, pero los articula de manera distinta.[547] Por decirlo de una manera un tanto superada: la *Aufhebung* habermasiana pretende volcar y articular internamente en una unidad débil tanto los presupuestos liberales de negociación y trato mercantil, como las premisas republicanas de autocomprensión ética y autoorganización ciudadana. Ello cimentaría la pretensión de que bajo un procedimiento deliberativo "se alcanzan resultados racionales o equitativos". Como se ve, el afán destrascendentalizador y superador de las categorías básicas de la filosofía del sujeto, y de un sujeto deshistorizado, cobra vigencia. Tampoco parece haberla perdido la notoria insistencia en la mancomunación de esfuerzos colectivos en procesos de autoilustración cada vez más complejos para dar razón de unidad mediante un procedimiento deliberativo, descargado de la posible irracionalidad de una regla de la mayoría que, dejada a sus fueros, puede derivar en mera contrailustración o desconocimiento de sus razones fundantes. La decisión simplemente mayoritaria, no deliberativa, no heterogéneamente construida mediante argumentos provenientes de distintos espacios y movimientos sociales, puede estar engañada acerca de sus propias motivaciones. En controversia sostenida con Gadamer, quien sostiene que no podemos trascender el diálogo que somos, Habermas termina por verse obligado a concluir que si no hay posibilidad de trascendencia con respecto a nuestro entorno, se viene abajo la

[545] Cfr. J. Habermas, *La inclusión del..., op. cit.*, p. 237.
[546] Cfr. *ibid.*, p. 239.
[547] Cfr. *ibid.*, p. 242

pretensión de universalidad de la hermenéutica. De lo que se trata en Habermas, pues, es de una Ilustración que se quiere superar a sí misma, renunciando a reconstrucciones racionales a nivel superior de una unidad que no puede concebirse ya ni metafísicamente como *proté philosophia,* ni como figura tutelada de una filosofía de la historia que la dirige hacia su postrera consumación[548]. Ese ideal de unidad, por fortuna, se ha perdido, y con él la constricción sistemática a todo lo que aparecía como extraño, particular, diferente, en una palabra como otro. El espacio que reivindica la unidad débil de la razón vindica para sí, igualmente, una unidad débil de sujeto, marcado por la pluralidad y la contingencia, en el que si disuelven las figuras políticas entendidas en gran formato, y en el cual la heterogeneidad y la diferencia entran a discutir colectivamente. Ambas, heterogeneidad y diferencia, empero, cobijadas en el procedimiento deliberativo, e inclusivo, pueden llegar a decisiones consensuadas que se utilizarán administrativamente. Una filosofía sin fundamentalismos exige una activación y desarrollo contrafácticos de sus supuestos, pero estos supuestos después deben cotejarse con lo real, para a su vez, determinar por dónde anda la realidad y por dónde deriva la teoría. La comunidad de corte republicano, actuando sobre sí misma mediante la voluntad colectiva (deliberativa de los ciudadanos) genera unos resultados que pueden ser administrados electoralmente y luego, por vía administrativa, institucionalmente. El modelo pretende, a pesar de la debilidad que asume para sí, la posibilidad de regenerar un espacio público despolitizado y preso de la lógica mercantil de prosecución de fines privados, de reasumir los procesos de legitimación que han quedado parcialmente confiscados por las prácticas redistributivas de la burocracia del Estado Social o, como ya lo advertía en *La constelación postnacional*[549], por una política social del Estado que ha asumido una importante función autolegitimadora. La teoría del discurso cuenta, en cambio, y ahora

---

[548] Vattimo también coincide con esta crisis de la metafísica y de todo pensamiento orientado a una ultimidad fundante, además reconduciéndola a la caída de sistemas morales y al general carácter pluralista, multiétnico, multirreligioso, de la sociedad de la modernidad tardía. Estas nuevas sociedades de la información y de la comunicación, pero también, más modestamente, de la inmigración, ya no aparecen como la tierra de gracia de un sistema de valores compartidos y de un ideal sagrado –como el de la Cristiandad- que pudiese unir a todas las almas. La verdad en todos los campos se ha convertido en un asunto de consenso, escucha y participación en una humana empresa común. Esta ética desplaza su centro de referencia, en quizá velada alusión a Levinas, desde el Otro de la metafísica hacia los pequeños otros del común y corriente reino de los hombres. Cfr. para estos temas el *op. cit.*, en especial las pp. 52 y 194.

[549] Cfr. J. Habermas, *La constelación..., op. cit., vid.* cap. 4: "La constelación postnacional y el futuro de la democracia".

entra en el escenario el reproche formulado contra Cohen en atención a las redes informales del espacio público no advertidas por éste, "con la intersubjetividad de orden superior que representan los procesos de entendimiento que se llevan a cabo, por una parte, en la formación institucionalizada de deliberaciones en las cámaras parlamentarias y, por otra parte, en la red de comunicación de la esfera política de la opinión pública."[550] Evidente es que Habermas recupera para sí tanto la fragmentación anónima del espacio liberal, como la autoconfiguración ética del republicano. Sin embargo, la *Aufhebung* nos resulta ligeramente asimétrica, en el sentido de que el énfasis puesto sobre el lado republicano de su conciliación parece mayor que el colocado del lado liberal. Incluso la forma cómo presenta la distinción interna de las constituciones evoca la posibilidad de leerle con ojos más bien republicanos: la constitución poseería un rostro estático, que rememora el momento propiamente fundacional de un colectivo en el que ella se interpreta, marcando así un punto en el tiempo, pero, al mismo tiempo, los problemas suscitados para cada generación imponen una relectura y reinterpretación del sistema de derechos. Y en este caso, el lado dinámico de este constituyentismo, representa una continua actividad constituyente[551], una refundación efectuada a la luz del presente y bajo la evocación de aquella memoria fundacional. Si bien es cierto que para Habermas la solución liberal propuesta por Rawls concluye en una vindicación de los derechos sujetivos concebidos como cápsulas protectoras de los individuos frente al Estado, en defensa y en pro de cada una de las irreductibles búsquedas estratégicas de lo que para quien sería una vida buena, no parece menos cierto que el equilibrio cooriginario que Habermas publicita para ambos tipos de derecho, el liberal y el republicano, se quiebra a favor de la dimensión pública de la autonomía, aunque ésta se vea mermada o debilitada por una ontología del debilitamiento o por la presencia de una razón debilitada. La cooriginariedad de ambos tipos de derecho está mejor aclarada en una afirmación que se desprende de la introducción de Vallespín. Allí se afirma que en Habermas

> libertad negativa o autonomía privada y libertad positiva o autonomía pública se funden simétricamente en un mismo concepto, que por un lado permite blindar los derechos básicos frente a injerencias sociales, pero por otro se abre a la pluralidad social al permitir un casi ilimitado acceso a la esfera de decisiones públicas a todos los ciudadanos y

[550] J. Habermas, *La inclusión del..., op. cit.*, p. 242
[551] Cfr. J. Habermas, *Facticidad y..., op. cit.*, p. 466.

grupos sociales. Ambas dimensiones serían complementarias, igual de importantes y asentadas en un origen común.[552]

Tenemos para nosotros que el equilibrio republicano buscado por Habermas es, por decir lo menos, inestable y, cuando no, acaso utópico, ya que requiere de una vivificación de la virtud en el corazón de un individuo muchas veces replegado en las cláusulas de su interés particular, haciendo de su privacidad el sentido de su pequeño ámbito. A estos señoríos pagados de sí mismos en la esfera del privatismo civil y del consumo que el mercado estimula no se les puede "obligar a ser libres". También la absolutización del individuo -pensamos para este caso en Robert Nozick- acarrea tal tipo de aislamientos despolitizadores en plena modernidad tardía. Y nadie puede creer de buena fe que un proceso de deliberación cualificadora de la formación racional de la voluntad se verá eximida de la perturbación –y aceptación- de las premisas populistas para la institución cooperativa del consenso. Creemos, también, que le molesta particularmente a Habermas esa especie de renaturalización de la razón de la que cae convicto el pensamiento liberal cuando pretende postular unos derechos fundamentales que escapan al control de un sujeto que los estatuya. Si estos derechos son cooriginarios, sólo lo serán en la medida en que los liberales se activen en la esfera pública actuando cívicamente, es decir, allí, en esa esfera, como seres libres e iguales, esos derechos pueden ser reconocidos por todos y convalidados por todos. La otra ficción descansa no en una autoatribución jurídica comunitaria y aceptada por todos, sino en un constructo que está más acá o más allá de toda razón posible. Sin embargo, también estas ficciones están situadas en la historia, y en una historia específica. A qué dudar que nacen debido ora al temor de las monarquías absolutistas, ora al temor a las mayorías tiránicas, ora al poder de un estado omnímodo. En este punto Bobbio deja las cosas en un suspenso sin fundamentaciones últimas: aunque parezcan infundamentables discursivamente, dejémoslos intocados, son más las consecuencias positivas para una convivencia democrática que las negativas. Son ellos, los derechos humanos, un *posterius* que se hacen pasar por un *prius*, como si hubiesen nacido exonerados de todo contexto. En torno a ellos, las mejores razones que pueden esgrimirse a su favor son de índole fáctica: ya existe una comunidad jurídica en Occidente que es aval de unos derechos que protegen a

[552] F. Vallespín, *op. cit.*, p. 33

los individuos de interferencias arbitrarias. Tal vez en este asunto se esté argumentado ya sobre los límites del mismo discurso. Empero, sólo una comunidad jurídica en la cual los sujetos se reconocen como libres e iguales puede poner manos a la obra en los términos de un proceso de autolegislación sin cortapisas. Dicho proceso puede hacer de los mismos derechos humanos tema, no para abrogarlos de manera de anular al mismo tiempo al sujeto que sería su portador, sino para ampliar el hasta ahora disponible elenco. Bien, el poder generado comunicativamente sobreexcede las categorías tradicionales de razón, de sujeto, de subjetividad y de comunidad de derecho, y obliga a redefinirlas.

Si bien para la primera Escuela de Frankfurt la tesis acerca de la Ilustración es que ésta se trueca en mito, el nuevo politeísmo de las sociedades complejas, introduciendo un concepto blando de razón que no se enfrenta ya a la pretensión absolutamente fundadora de sentido del mito disuelto en el cuerpo de lo divino, constriñe a un procedimiento discursivo de formación racional de la voluntad, cuyos resultados, en términos de autoorganización y unificación social, resultan invadidos por esta unidad débil de la razón, además de las tres cualificaciones que deben integrarse a esta nueva dimensión de la categoría "unidad": el carácter conjetural del consenso, su falibilidad y su provisionalidad. En la dialéctica de la Ilustración, ésta misma se vuelve mito (malamente entendido) porque es incapaz de cumplir con la promesa de unificar unos ámbitos funcionales cada vez más escindidos: cuanto más se asegura cada ámbito en el encierro de su propia semántica, tanto más la razón unificadora se extravía en el laberinto de su propia interioridad. Y cuanto más se asienta el politeísmo de las distintas esferas de valor sobre las líneas de sus lógicas específicas, tanto más la promesa de integración social exigida por la razón ilustrada se disuelve. En su pugna con el mito no ha quedado más que el anhelo de reconfigurar lo que en aquél todavía era posible. La ilustración habermasiana resuelve la unidad social en medio de una complejidad prácticamente irreductible. Mediante una erosión de los conceptos traídos de la Ilustración, o mejor, de su ablandamiento, ha constituido un procedimiento en el cual las voces se constituyan y hagan escuchar en el medio que la deliberación representa. La optimización racional de los argumentos abre la posibilidad de instituir un consenso común a los participantes: eso sí, conjetural, falible y provisional. El politeísmo revitalizado, en el cual no cabe ni una jerarquía ni una opción racional de parte del sujeto, queda a merced no ya de una

subjetividad absolutizada que configura acaso despóticamente todo lo otro que no sea ella misma por medio de un pensamiento identificante[553], sino de una intersubjetividad de orden superior que supone articular la unidad sin perder de vista, más bien reivindicándolas, el montón de voces que la pueblan. Habermas ha festoneado los caminos de una tendencia inscrita en esta modernidad y nos ha dicho, con su propio

[553] Aunque hablando desde el *locus* de un *ethos* específico y periférico, el pobre latinoamericano, oprimido y mancillado, y endilgando a partir de allí culpas y pecados en un discurso eurofóbico que se nos antoja excesivamente victimista, cristológico y martirial, marcado por unas dualidades que parecen hoy insostenibles, ya Dussel, en 1979, hablaba de una analogicidad de la cultura mundial, en contraposición con la univocidad de la cultura universal. Entrometiendo categorías ontoteológicas –*analogia entis*- con las que se suele barruntar algún grado del fundamento último de todos las cosas, dice esto de la pluralidad que está por amanecer: "Lo unívoco o universal hegeliano o europeo (...) no es lo mismo que lo analógico y mundial. Lo unívoco y universal son momentos de la Totalidad dominadora; lo analógico y lo mundial lo son de la Alteridad que ha sido acogida en el seno de la Totalidad y por ello es nueva Totalidad histórica, en la justicia y la libertad y no en la dominación de "lo Mismo"." E. Dussel, *Filosofía ética latinoamericana: política latinoamericana,* Bogotá, Universidad Santo Tomás, 1979, pp. 121-122. El discurso (¿resentido?) desde y por la periferia le hace un flaco favor a los pobres del mundo. Aun así, hay mucho en Habermas de una totalidad no violenta que no casa con la determinación de someter la alteridad por el aro constrictivo de un pensamiento identificante, que haría del *ego* moderno el nuevo epicentro de la creación del mundo y de la historia. La totalidad ha dejado de ser lo verdadero precisamente porque consiste en una gramática definitiva. Esta autoclausura la hace reo de una sospecha inevitable: ¿en su profética transparencia se han resuelto todos los enigmas del mundo y éste, a su vez, habría abdicado de su historicidad consustancial haciéndose presa de un falso devenir? En la afortunada, tal vez trivial, frase de Lyotard acerca del descédito de los metarrelatos puede disolverse también esta noción de la totalidad entendida como verdad y del sujeto que corre a horcajadas sobre ella, el pensamiento identificante: "La especialización de los lenguajes científicos, la multiplicidad de culturas (que el mito eurocéntrico del progreso ya no unifica jerárquicamente), la fragmentación de los ámbitos de existencia y el pluralismo babélico de la sociedad de la modernidad tardía han hecho realmente impensable un orden unitario del mundo...". (*Vid.* G. Vattimo, *Después de la cristiandad,* Barcelona, Paidós, 2003, p. 25). Vivir en el fragmento puede llevar a la invocación de edades superadas ("Sólo un dios puede salvarnos" –Heidegger en escucha melancólica-) o a sublimar la Ausencia por una irresoluta nostalgia de absoluto (*solum Deum prae oculis*). En medio de la liberación de las metáforas interpretativas y en el centro de una convicción según la cual las pretensiones cognitivas o fundamentadoras son oro que es menester arrojar a la basura, ¿de qué clavo ardiente se sostendrá la Modernidad tardía para evitar ser presa de una disolución ineluctable o de una yuxtaposición inarmónica de culturas que aparecen en el horizonte de su destino? Ni modo, vivir en el cuerpo microfísicamente fracturado de esta modernidad comporta el sacrificio del pensamiento identificante y constrictivo, del sujeto unificador de todo lo otro en sí mismo, de una metafísica de la presencia en cuya base se sustenta un ser preestructurado desde siempre y de una filosofía o teología de la historia en cuyo interior se domicilian los argumentos del sentido y destino humanos, solamente que reservados para un Espíritu que nunca se da a conocer sino a través de sus primicias y, por consiguiente, colgado de una trascendencia inaccesible al común de los mortales. La *communitas fidelium* ha inmolado tanto a su Dios como al sentido que en Él compartían. Pero todavía algunos piden restañar lo que del deicidio dejó en los lastimados creyentes la lucha. Habitamos, ¿qué dudas caben?, en el recinto de las metáforas liberadas, a veces sin saber por cuánto tiempo, ni por qué. Acaso por esto mismo el *kerygma*, la atención al mensaje, la atenta escucha, sean una actitud plausible a fin de que las fábulas se disipen en la niebla de su propia noche. En estos momentos, el *kairós* no aparece propicio para el creyente, ni siquiera se barrunta su profética esperanza. Mas tampoco para el no creyente, asido a la inmediatez sin trascendencia de las horas que corren. *Signa temporum*: la insatisfacción como nueva totalidad dentro de una finitud que, rehabilitada hasta la hez, permanece a solas –quizás demasiado- consigo misma.

lenguaje secular, y en la ristra de buenas razones que nos ofrece su esfuerzo titánico, hacia dónde sopla hoy el espíritu. La razón ha sabido suavizar en sí sus pretensiones de autofundamentación absoluta. Erigirse en contra del mito y de su unidad absoluta, incuestionada, significaba contrariar el momento no discursivo de aquella fundamentación y someter todo lo otro al imperio cuestionador del *logos*. Al absoluto no-discursivo se lo enfrentó mediante uno discursivo. Pero el *logos* mismo ha vuelto sobre sus pasos, se ha distanciado de sus propias vanidades, haciendo de sí, prudentemente, una unidad débil que enlaza lo múltiple en un concierto que se supone no constrictivo. Y es que, contra el mito, sólo sabrá vencer la unidad –silenciosa- del mito.

CONCLUSIONES

Tal vez la Teoría Crítica en los textos habermasianos quede convicta de su propia nostalgia, de una no reconocida nostalgia de futuro. Hay una serie de aspectos que no pueden obviarse en el proyecto desontologizador que tiene por mira la transparencia de mundo y del sujeto. Uno de ellos es una teleología puesta en el subsuelo discursivo cuyas líneas emancipatorias requieren, exigen y reclaman la antedicha transparencia. Se tienen enfocadas todas las instancias coaguladas que impiden una rearopiación genuina del sujeto, sea la del mundo exterior en su aspecto de estado de cosas, sea en sus relaciones sociales, sea en la subjetividad alterada del sujeto. Tantas más mediaciones (lingüísticas), tanta menos opacidades (objetividades). Tanta más subjetividad, tanta más transparencia. Éste es el consuelo a mitad de las lágrimas. La historia, en minúscula, es el escenario de esa lucha por la transparencia en el seno de una lingüistización total que disuelve las verdades encostradas. Objetividades sometidas a revisión discursiva, ya nada permanecerá ajeno al sujeto, y éste no se extrañará en sí mismo. Por aquí puede transitar una sospecha de idealismo. Como también por las orillas aquellas donde se instala un supuesto cuasi-trascendental, la situación ideal de diálogo. Confiando acaso demasiado en la razón, las patologías que arrastra consigo nuestra Modernidad sólo mostrarían un perfil transitorio. Ellas están allí para atravesarlas en las mediaciones discursivas. Y están allí, ante y en tal inquieta intersubjetividad, sólo para correr a través de ellas, y, disolviéndolas, afirmarse frente a otras objetividades. En este Habermas, que algunos sospechan excesivamente anarquizante, las situaciones se presentan como coartadas transeúntes de un movimiento mayor que las supera. La revisión discursiva permanente se transforma, a efectos políticos, en una producción jurídica constante y en su concreción en la ley. El sistema político se anota como dispuesto ancilarmente al asedio comunicativo (movimientos sociales, valores postmateriales, publicidad y opinión pública) del que no puede retraerse. Una sociedad en movimiento requiere de unas instituciones en movimiento. Esto inscribe la intimidad de un vínculo. Sin esta *vis dispositiva* y si no están las instituciones a la altura de su situación histórica, tanto peor para ellas. Sin duda, piensa Habermas, en un acto total no se da ya esto que él vislumbra como posibilidad inscrita en los tiempos de una Modernidad tardía. Empero, signos,

trazas, improntas, secuelas de una tal razón se encuentran desde ya presentes en la historia. Achacarle el mote de "idealista" sería olvidar que Habermas en ningún mometo deja de lado las condiciones de una razón siempre encarnada. *Distinguendum est,* entonces, entre una razón situada y una razón sitiada. La circunstancia adverbial no se destruye, a lo menos se la reconoce, e incluso se la solicita. Sin embargo, al tornarse difuso el sujeto bajo la forma de un asedio comunicativo (¿autonomizado?), y al desperdigarse la opinión en una muchedumbre de redes de intereses diversos, no estamos muy seguros de que en tal circunstancia se frise el elevado numen de los requerimientos discursivos: un activismo militante sin mayor retorno reflexivo, o unas prácticas aparentemente solidarias que terminan por derivar en movimientos de autoayuda. En cuanto a lo último, la solidaridad no se ejecuta por el otro, sino más bien por el agente que la practica, pues se transforma en un ideal autorrealizativo privado de dar sentido al vacío de la vida íntima. *Non propter te*, el destinatario de la solidaridad, *sed propter me*, el remitente de la misma. Además, también la virtud sentimental puede acompañar a ciertos republicanismos que concluyen por guarecerse en la intimidad de su cerco territorial, absolutizando los lazos emocionales de la comunidad de destino y las promesas que ella envuelve. El sentido de justicia queda así aserenado en un vínculo incubado más allá, o más acá, de la razón. Se le traza así una frontera a la razón, con anuencia colectiva. Al punto que la formación racional de la voluntad se hurta a la determinación "racional", o ésta deja de ser el núcleo de la política participativa y el nexo moral-política se contrae a mera eticidad que circunscribe. Extrema ambigüedad de lo humano, razón y pasión, que permite la intromisión de este tipo de argumentos. Claridad y oscuridad entre las cuales se domicilia; a lo mejor lo humano y la intersubjetividad que lo constituye y se reconstituye podrían no estar (y podrían no querer estar) a la altura que Habermas prescribe de cara a una transparencia liquidadora del extrañamiento (*Entfremdung*). De acuerdo a un sano perspectivismo, la posición del autor Habermas podría no ser sino una de las tantas soluciones al problema con los que la fragmentación y la libertad nos concierne. Sin embargo, so pena de una regresión sostenida, y aun acusando el argumento de un no reconocido sociocentrismo (eurocentrismo ensoberbecido que mana de la defensa de la *Aufklärung*) sostenido por el autor, ¿una política global puede actuarse sin razones, procedimientos, justificaciones, a fin de

excomulgar los nudos de violencia no extinguidos de entre las relaciones humanas? ¿Puede la convivencia humana darse por satisfecha y pagada de sí en una política delegativa que, despolitizando a las mayorías, entregue las grandes decisiones globales al secretismo de las corporaciones transnacionales y a los gabinetes tecnopolíticos que ya trascienden los linderos de los Estados-nación? Como los problemas han alcanzado una dimensión global, las soluciones serán de esta índole. Podrá entrar la indignación moral al sopesar lo real. Pero no podrá ese sentimiento tener la última palabra, pues es en la palabra reflexiva donde adquiere la razón práctica su propia estabilidad. La sima en el sentimiento sólo puede azolvarse desde un texto que se abra dentro de ella: en la forma de un juicio que lo esclarezca y le permita cerciorarse de sí mismo. Además de los vectores disolutivos, Habermas, no obstante, se inclina por un reconocimiento de que el Estado social y de derecho corresponde a un estadio socioevolutivo que sirve a los fines de asentar la pluralidad de discursos emancipatorios expresados mediante poder comunicativo. A la fortaleza sistémica, desde su perspectiva, se le hace a lo menos inviable resistirse a las razones que golpean a su puerta. La pretensión epistémica que subyace a las razones permite atemperar la sospecha de populismo, pero no la de constituyentismo y de revolución permanente; por ende, la de hiperpoliticismo. El consenso integrador mediante la interacción simbólica constituye el bálsamo secular que viene a tomar el lugar de la integración auspiciada por los poderes tradicionales de las cosmovisiones religiosas.[554] La filosofía, *ancilla vitae*, depone su alta investidura por un cargo modesto de intérprete. Ya no autosuficiente, se abre al mundo y media en sus conflictos. Más que atender a la totalidad del ser, se encarga de que una parte del ser no se autoconstituya como (falsa) totalidad. En la costura entre sistema y mundo de la vida, en ese margen elástico y difuso, se hace intérprete para así apaciguar los conflictos, refrenar dentro de los bordes del discurso la violencia, traducir un lenguaje en los términos del otro.

Como ya vimos, en respuesta a Apel, no hay una glorificación del *factum* mundo de la vida: éste está ya allí siempre, y está ya allí también para superarse. Apel quisiera más trascendencia para no estar sometido a lo fáctico; Habermas justamente recusa ese

[554] Cfr. J. Habermas, "Cuestiones y...", *op. cit.*, p. 314.

plus, ese *magis* trascendental. La antiinstitucionalidad que otros le reprochan, junto a una cierta sospecha de anarquismo, queda calmada en la juridización que anuncia en torno a las demandas del poder comunicativo que sitia al sistema. El primado del colectivo republicano sobre los derechos subjetivos liberales es aplacado en la cooriginariedad que plantea en torno a la generación de derecho y la producción de jurisprudencia. Por otra parte, la ética discursiva no se desentiende de las consecuencias que podría acarrear el formalismo procedimental de producción de normas colectivas. Una cierta *frónesis* parece ser reconocida en *Escritos sobre moralidad y eticidad*. En todo caso, vistas las consecuencias, la comunidad se hace cargo de ellas reflexivamente dentro del mismo esquema del discurso. Tampoco sacrificaría la soberanía popular, como piensa Bohman, sino que acaso la exaspera, como puede verse en *Facticidad y validez*. Sin embargo, en la línea argumentativa del mismo Bohman, de Gutmann y de Thompson, parece difícil no reconocer que el consenso habermasiano es demasiado duro, pidiendo unanimidad en base a las mismas razones, además de una cierta experticia que Bohman ve inscrita en la noción de "discurso". Esto es, según Bohman, Habermas, contrariando sus propios postulados, decaería en una cierta aristocracia del discurso. *Rebus sic stantibus*, estos autores prefieren una más realista "economía del desacuerdo", un seguir cooperando incluso en el disenso. O coincidir por diversas razones en un mismo consenso. El consenso "duro" de Habermas les parece cargado de hiperracionalidad, y ser hiperracional en estos asuntos es emblema de irracionalidad, máxime si los plazos políticos reales son perentorios, esto es, están marcados por la necesidad de decidir en un plazo determinado, de modo que la deliberación no puede seguir su movimiento *ad infinitum*. Lo único que podemos decir a este respecto es que el asedio comunicativo dejado al sujeto difuso parece descargar de tal hiperracionalidad. En la muchedumbre de arenas digitales, de espacios de opinión pública, encarna un poder constituyente basado en una práctica de autodeterminación ciudadana, lo que equivale decir, de una sociedad civil destutelada tanto del Estado como de la economía. Habermas parece confiar en este punto en una socialización de tipo ilustrado, cuya autonomía gesta razones en el soporte de una universalización deliberativa que se quiere válida para todos los auditorios posibles. Puede todo esto resultar en un extraño optimismo. Si bien esas huellas pueden ser visualizadas en la historia actual, en medio de foros que ya son mundiales, existen aun

hoy sobradas razones para, por lo menos, la sospecha. Razones que creíamos ya imposibles de ser ofrecidas públicamente aparecen, sin embargo, *publice*, convencen (conmueven) a los auditorios, las lágrimas corren más deprisa que los argumentos, rompen con la envergadura ilustrada, arrojándose a los brazos de movimientos que miran, como estatuas de sal, hacia la magia de un pasado que redime los lazos de comunidades originarias. También el populismo hogaño abreva de estas aguas, comunidades enteras hacen las abluciones lustrales requeridas y las tribus, encandiladas, como autómatas, bailan al son de su trance alrededor de las fogatas. A esta luz, espíritus prendados de un emotivismo pleno despachan de sí la posibilidad de sujetar su *pathos*. La antiilustración queda cumplida incluso en los espacios digitales. La emocionalidad pura y dura que se creía desterrada vuelve por sus fueros a troche y moche, achicando, haciendo escorar e imposibilitando en las hordas tumultuarias el discurso responsable y autónomo de una ilustración inacabada. La crítica de la razón, creyendo encontrarse a sí misma en la transparencia futura, se topa sin miramientos con movimientos intempestivos que la adversan. Se espera la razón, a veces inútilmente, a sí misma. Su nostalgia se revela, circundada por estos *facta bruta*, simple vehemencia. Cuando, a Habermas, Nielsen le interroga acerca de la discordancia existente entre solamente una minoría de población adulta que alcanza el nivel de conciencia posconvencional, y unas mayorías ancladas en etapas convencionales, Habermas no puede sino aseverar que las innovaciones sociales vienen empujadas por minorías marginales, que más tarde se darán a la tarea de generalizarse en el plano institucional.[555] Una vanguardia impulsa, pues, los cambios, produciendo empujones sociales revaluadores. Los demás siguen la senda abierta.

Con todas las críticas que puedan suscitarse, sin embargo, a nuestro juicio, no es dable un proyecto político integrador más acá ni más allá de una razón susceptible de universalidad. ¿Es preferible vivir de los monstruos de una razón disminuida, que puede eventualmente retornar sobre sí, o de una emocionalidad que ni siquiera desea saber algo de sí? Suponiendo por un momento que el proyecto ilustrado haya colmado su fracaso histórico, ¿dónde está el horizonte profético que anuncia la buena nueva de un nuevo género de instituciones ya no nutridas por la lógica de una antropología que concibe al

[555] Cfr. J. Habermas, *La necesidad...*, *op. cit.*, pp. 184-185.

hombre de manera libre, responsable y autónoma? Sólo en la crítica, con sus riesgos, Occidente se mantiene semejante a sí mismo, construye y estabiliza buena o malamente sus filtros de pecado, revoca sus imperialismos triunfantes, reconoce alma en los otros, se asemeja a los infieles que va dejando de combatir y aminora su presencia culpable en la historia. De la crítica, de la acribia de la razón, solamente podemos decirnos, y no es poca cosa, que nos persuade a remover las circunstancias encallecidas. El republicanismo deliberativo de Habermas ha de habérselas con un enjambre de variables, y aunque no dé cuenta efectiva de todas ellas, el monumental esfuerzo aparece justificado y siembra el camino de balizas para un mundo, plural, sediento de respuestas y de sentido, mas sin ultimidades. Aspiramos a que la búsqueda de sentido y respuestas no convalide de nuevo los textos únicos y los intérpretes definitivos que creíamos proscritos.

BIBLIOGRAFÍA

ADORNO, Theodor, *Dialéctica negativa*, Madrid, Taurus, 1992

AGAMBEN, Giorgio, *Homo Sacer: El poder soberano y la nuda vida I*, Valencia, Pre-Textos, 2003

ARENDT, Hannah, *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, Barcelona, Paidós, 2003

----------, *Hombres en tiempos de oscuridad,* 2ª. ed., Barcelona, Gedisa, 1992.

----------, *On revolution,* Bungay, Penguin Books, 1973

----------, *¿Qué es la política?*, Barcelona, Paidós/ICE-UAB, 1997

----------, *La vida del espíritu,* Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1984

BÉJAR, Helena, *El corazón de la república*, Barcelona, Paidós, 2000

BOBBIO, Norberto, *El futuro de la democracia*, Bogotá, FCE, 1992

BOHMAN, James, *Public Deliberation,* Cambridge/London, The MIT Press, 1996

CAMPS, Victoria, *Per una filosofia modesta*, Milano, Guerini, 2000

DELGADO-CAL, Álvaro, "La disciplina de la libertad". En: *Letras Libres,* Nº 87, México, marzo de 2006

DUNN, John (Comp.), *Democracia: El viaje inacabado*, Barcelona, Tusquets, 1995

DUSSEL, Enrique, *Filosofía ética latinoamericana IV: política latinoamericana,* Bogotá, Universidad Santo Tomás, 1979

----------, *Filosofía ética latinoamericana V: arqueológica latinoamericana,* Bogotá, Universidad Santo Tomás, 1980

DUSSEL, Enrique (Comp.), *Debate en torno a la ética del discurso de Apel*, México, Siglo XXI, 1994

ELSTER, John (Comp.), *La democracia deliberativa,* Barcelona, Gedisa, 2001

FUENTES, Carlos, *Valiente mundo nuevo,* México, FCE, 1994

GABÁS, Raúl, *J. Habermas: dominio técnico y comunidad lingüística*, Barcelona, Ariel, 1980

GARIN, Eugenio, *La filosofía y las ciencias en el siglo XX*, Barcelona, Icaria, 1983

GUIDDENS, Anthony et al., *Habermas y la modernidad,* 3ª. ed., Madrid, Cátedra, 1994

GUTMANN, Amy y THOMPSON, Dennis, *Democracy and disagreement*, Cambridge/London, The Belknap Press, 1996

----------, *Why deliberative democracy?*, Princeton/Oxford, Princeton Univ. Press, 2004

HABERMAS, Jürgen, *Ciencia y técnica como "ideología"*, 2ª. ed., Madrid, Tecnos, 1994

----------, *Escritos sobre moralidad y eticidad,* Barcelona, Paidós/ICE-UAB, 1991

----------, *Facticidad y validez,* 4ª. ed., Madrid, Trotta, 2005

----------, *Historia y crítica de la opinión pública*, 3ª. ed., México, Gili, 1986

----------, *Identidades nacionales y postnacionales,* Madrid, Tecnos, 1989

----------, *La constelación posnacional,* Barcelona, Paidós, 2000

----------, *La ética del discurso y la cuestión de la verdad,* 2003. Disponible en: www.philosophia.cl

----------, *La inclusión del otro,* Barcelona, Paidós, 1999

----------, *La lógica de las ciencias sociales*, 3ª. ed., Madrid, Tecnos, 1996

----------, *La necesidad de revisión de la izquierda*, Madrid, Tecnos, 1991

----------, *La reconstrucción del materialismo histórico*, Madrid, Taurus, 1983

----------, *Pensamiento postmetafísico,* Madrid, Taurus, 1990

----------, *Perfiles filosófico-políticos,* Madrid, Taurus, 2000

----------, *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*, Buenos Aires, Amorrortu, 1991

----------, *Teoría de la acción comunicativa,* Madrid, Taurus, 1999, 2 vol.

HABERMAS, Jürgen y RATZINGER, Joseph, *Debate Habermas-Ratzinger. Discusión sobre las bases morales del Estado liberal.* Disponible en: www.avizora.com/publicaciones/filosofia/textos/0071_discusion_bases_morales_es.

HABERMAS, Jürgen y RAWLS, John, *Debate sobre el liberalismo político*, Barcelona, Paidós/ICE-UAB, 1998

HELLER, Ágnes, *Aristóteles y el mundo antiguo*, Barcelona, Península, 1983

HILB, Claudia (Comp.), *El resplandor de lo público: en torno a Hannah Arendt,* Caracas, Nueva Sociedad, 1994

HUSSERL, Edmund, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale,* Paris, Gallimard, 1976

----------, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Barcelona, Crítica, 1990

KOH, Harold y SLYE, Ronald (Comp.), *Democracia deliberativa y derechos humanos*, Barcelona, Gedisa, 2004

LYOTARD, Jean-François, *La condición postmoderna,* 4ª. ed., Madrid, Cátedra, 1989

MARTÍNEZ A., Manuel, *La comunicación en la vida cotidiana: la fenomenología de Alfred Schutz,* Pamplona, Eunsa, 1993

McCARTHY, Thomas, *La Teoría Crítica de Jürgen Habermas*, 2a. ed., Madrid, Tecnos, 1992

MIRES, Fernando, *El orden del caos*, Caracas, Nueva Sociedad, 1995

----------, *La revolución que nadie soñó*, Caracas, Nueva Sociedad, 1995

MONTERO, Maritza (Coord.), *Construcción y crítica de la psicología social*, Barcelona-Caracas, Anthropos-UCV, 1994

NEGRI, Antonio, *La anomalía salvaje*, Barcelona-México, Anthropos-Universidad Autónoma Metropolitana, 1993

NOVELLA, Jorge, *Crisis de las ciencias, Lebenswelt y Teoría Crítica*. Disponible en: www.um.es/dp-filosofia/documentos/lebenswelt.doc.

OFFE, Claus, *Contradicciones en el Estado del bienestar*, Madrid, Alianza, 1994

PETTIT, Philippe, *Republicanismo. Una teoría sobre la libertad y el gobierno*, Barcelona, Paidós, 1999

RAWLS, John, *El liberalismo político,* Barcelona, Crítica, 1996

----------, *La justicia como equidad,* Barcelona, Paidós, 2002

RORTY, Richard, *¿Esperanza o conocimiento?,* Buenos Aires, F.C.E., 1997

SCHUTZ, Alfred y LUCKMANN, Thomas, *Las estructuras del mundo de la vida*, Buenos Aires, Amorrortu, 2001

VATTIMO, Gianni, *Después de la cristiandad,* Barcelona, Paidós, 2003

----------, *Nihilismo y emancipación: ética, política y derecho,* Barcelona, Paidós, 2004

VATTIMO, Gianni (Comp.), *La secularización de la filosofía*, Barcelona, Gedisa, 2001

VATTIMO, Gianni et al., *En torno a la posmodernidad*, Barcelona, Anthropos, 1990

VIVES, Joseph, "La demòcracia, més enllà dels ídols". En: *Cuadernos CJ*, Nº 125, Barcelona, Maig 2004

ÍNDICE

Página

Introducción 2

Capítulo

I **Un proyecto desontologizador**..... 6
1.1 Legitimación discursiva..... 6
1.2 Unidad devenida y construcción (materialista) del sentido..... 12
1.3 Modos de integración social..... 25
1.4 Weber y las patologías sociales de la Modernidad..... 26
1.5 La colonización interna que dimana de la modernización..... 33
1.6 El mundo de la vida como razón de principio y razón de fin de la reflexión..... 38
1.7 Los desafíos evolutivos y los imperativos sistémicos..... 63

II **Emancipación comunicativa**..... 69
2.1 Reproducción sistémica-Reproducción simbólica..... 69
2.2 Construcción formal de la legitimidad..... 71
2.3 Fragmentación del sujeto..... 74
2.4 Nuevos valores, nuevos sujetos..... 79
2.5 La pragmática formal y el camino a la transparencia..... 84
2.6 Situación ideal de diálogo..... 92
2.7 La filosofía como *Interpret*..... 98
2.8 ¿*Praxis* comunicativa inocua, cautiva de supuestos idealistas? 104
2.9 Respuestas al desafío multicultural..... 106
2.10 Reconexión de la moral con la política..... 112

III **Publicidad, deliberación, opinión pública**..... 117
3.1 Publicidad..... 117
3.2 Deliberación..... 118
3.3 Conciencia de pecado..... 125
3.4 El sujeto (deliberativo) requerido..... 127
3.5 Conflicto liberal-republicano (burgués *vs* ciudadano)..... 135
3.6 Canon del éxito deliberativo..... 143
3.7 La opinión pública como red discursiva..... 145
3.8 Poder estructurado comunicativamente..... 156
3.9 Doble vertiente deliberativa: por una democracia dual..... 161

IV **Republicanismo sin absolutos**..... 170
4.1 ¿Una revolución permanente?..... 170
4.2 Arendt y el poder generado comunicativamente..... 173
4.3 *Vivere secundum alterum*..... 183

Página

4.4 1789: ¿*caput mortuum* del republicanismo?..... 188
4.5 De los derechos prepolíticos a los derechos nacidos *in actu exercito*..... 200
4.6 Una república profética *sub specie aeternitatis* o una república *sub specie temporis*? 203
4.7 Adelgazamiento de la soberanía..... 207
4.8 El origen vulnerado: devaluación de la eticidad sustancial..... 217
4.9 La razón expurgada..... 224
4.10 Política deliberativa: ¿una voluntad racional sin sujeto?..... 228
4.11 Republicanismo vindicado, republicanismo transformado..... 235

Conclusiones..... 250

Bibliografía..... 256