

La democracia deliberativa de Habermas: La *Res Publica* recuperada

Mario Di Giacomo Z.

Escuela de Filosofía UCAB
madigiac@ucab.edu.ve

RESUMEN:

En este artículo se explora la noción de democracia deliberativa que Habermas, a partir de su *Teoría de la acción comunicativa*, tiene en mente para revincular ética y política, basándose en los supuestos de su ética formalista. Para ello, revisa los temas vivos legados por la revolución de 1789, partiendo del núcleo universalista del tipo de Estado constitucional que allí tiene origen. Por otra parte, reacio a admitir cualquier categoría metafísica, Habermas se ve en la obligación de discutir, para sus propósitos republicanos, ciertos presupuestos liberales, el sistema burocrático sobre el cual se asienta el Estado moderno y la soberanía popular comunicativamente fluidificada.

Palabras clave: republicanismo, deliberación, soberanía popular, espacio público, comunicativamente, formación racional de la voluntad.

Habermas' Deliberative Democracy: *Res Publica* Retrieved

ABSTRACT:

This article explores the notion of 'deliberative Democracy' that Habermas has in mind—from his *Theory of Communicative Action*— to reconnect Ethics and Politics, given the assumptions of his formalistic Ethics. To do so, Habermas revises the vivid themes passed on by the 1789 revolution, departing from the universalistic core of the type of constitutional State that was originated there. On the other hand, unwilling to admit any metaphysical category, Habermas is forced—given his republican purposes—to discuss: certain liberal assumptions, the bureaucratic system on which modern State bases on, and popular sovereignty that flows communicatively.

Key words: Republicanism, deliberation, popular sovereignty, public space, communicatively, rational instruction of will.

Recibido: 15-07-2008 / Aprobado: 12-02-2009

ISSN: 1316-693X



Introducción

Las líneas que siguen comentan el texto de Jürgen Habermas titulado “La soberanía popular como procedimiento”, inscrito en las ideas que el autor posee acerca de la autocomprensión de la modernidad. También se continúa al interior de la conjetura de que la Ilustración sigue siendo un proyecto inacabado. Aquí se comulga con la instauración de un republicanismo procedimental que hace ablución en la fuente del formalismo kantiano. Un formalismo de esta naturaleza obliga a superar las éticas determinadas. Puede afirmarse que el republicanismo que Hannah Arendt trae a colación parece sesgado por el talle *demodé*¹ inadecuado a los tiempos que corren. Inacabada como proyecto, la Modernidad se ve obligada a insertar sus conceptos dentro del horizonte de comprensión de un mundo desustantivizado. Sólo en un mundo desacralizado cabe la posibilidad de dar rienda suelta a la racionalidad instrumental. Retirados del mundo los dioses, la fuerza inmanente de la *Zweckrationalität* desaloja de sí, en medio de múltiples rupturas, los espacios hasta ahora reservados a una voluntad trascendente. La voluntad inmanente se apodera del mundo, trayendo a escena el primado de la *praxis* sobre el mero *theorein*. El privilegio concedido a la razón científico-técnica hace de ésta la figura que extirpa como interlocutor válido a otro tipo de racionalidad. Empero, esta ilustración desmesurada no supo escapar a los demonios desconocidos en sí misma y dejó de lado la *pietas* con lo 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 en absoluto. Una segunda ilustración, atenta al olvido de la primera, debe reencuadrarse dentro de una práctica comunicativa, a fin de que todas las voces resuenen en el espacio público que las acoge. Sin apertura al misterio, se disipa el ideal de *vita contemplativa* y se privilegia la *vita activa*. Este dominio del hombre sobre su mundo se ha pagado con la pérdida del sentido: se ha girado demasiado deprisa sobre unos fondos escasos. A las respuestas predeterminadas se les responde hoy con nuevas interrogantes. Modernidad líquida que, empero, pretende nuevas osificaciones. El autor alemán desea movilizar una razón anquilosada, así como las razones a-dialógicas que el poder distorsiona sistemáticamente. La política intramundana se convierte así en una suerte de autoilustración

1 La autonomía que Arendt solicita para la política puede ser tildada de *demodé* porque su concepción calca en exceso el modelo idealizado de la *polis* griega. Véase Gianni Vattimo: *Nihilismo y emancipación: ética, política y derecho*, Barcelona, Paidós, 2004, pp. 148 y 152.



permanente, que calaría en 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.”²

Sin embargo, la doctrina habermasiana se configura dentro de un contexto específico, y en pro de él. El *telos* de la comunicación es el entendimiento, y el met mensaje del *telos* podría ser el mantenimiento del orden en el que Occidente ha derivado: Estado social y democrático de derecho (división del poder y DDHH). Además, Habermas propiciaría una fundamentación metafísica de la moral, que copia a la kantiana. Pretendiendo superar contextualismos de diversas clases, empero “también el trascendentalismo habermasiano es una interpretación, aunque no sepa que lo es (o no quiera serlo).”³ Toda verdad, como toda construcción humana, es solamente interpretación. La objetividad que reclama Habermas no podría vindicar para sí un habérselas con las cosas como queriendo saltar por sobre la propia sombra, articulando, al fin, el metalenguaje que devolverá la unidad a la razón. Habermas no rehúye el emblema de un metalenguaje que sería capaz de superar tanto los encapsulamientos autopoieticos de la teoría de sistemas (Luhmann)⁴, como los contextualismos cuya única respuesta es la absolutización de un nicho de realidad: “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.”⁵ De la monadología semántica propia de los sistemas, y de los esquemas que municipalizan la subjetividad, se evade Habermas por el recurso a una razón trascendedora y a una noción de verdad aún enraizada en el viejo coto de las pretensiones cognitivas; asimismo, como sujeto de ese discurso se presenta un “público débil”, correlato de una razón debilitada, portador de la opinión pública (un “público débil” forma opinión, no toma decisiones (N. Fraser)).⁶ Como una conciliación debilitada, la ética discursiva de Habermas guardaría

2 Philip Pettit: *Republicanism. Una teoría sobre la libertad y el gobierno*, Barcelona, Paidós, 1999, p. 247.

3 Vattimo, G., *Op. cit.*, p. 181.

4 Para la prolija controversia entre Luhmann y Habermas, a raíz de la trasposición de la teoría de sistemas a la teoría política, puede ojearse, de éste, el cap. 6 de *La lógica de las ciencias sociales* (Madrid, Tecnos, 1988), titulado “Discusión con Niklas Luhmann (1971): ¿Teoría sistémica de la sociedad o Teoría Crítica de la Sociedad?”.

5 Jürgen Habermas: *Facticidad y validez*, 4ª. ed., Madrid, Trotta, 2005, p. 428.

6 *Ibid.*, p. 385.

en sí un imperativo metafísico, pese al declinar progresivo de la filosofía en sociología⁷, y que el pensador italiano encuentra fundado en una ontología de la actualidad de inspiración heideggeriana. El favorecido *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 tacha el proyecto ilustrado, la tesis de una integración social mínima que corresponda a un multiculturalismo en pleno desarrollo no puede ser despachada sin más, máxime si las contradicciones internas de un *patchwork* cultural amenazan la integridad misma de una sociedad. *La Res Publica* no puede degenerar al punto de ser confiscada por la *dominatio unius*. El rescate de lo público cualifica la regla de la mayoría⁸, mientras que el dominio ejercido por la fuerza viola cualquier derecho. De lo que se trata es de construir un nuevo republicanismo, en el medio de una razón práctica universalista que impide la exclusión en lo público.

7 Vattimo, G., *Op. cit.*, p. 23.

8 Ratzinger, en la disputa con Habermas acerca de las bases morales del Estado liberal, dice de 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 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." Restituye así los momentos jurídicos esenciales dentro de un mundo que ha disuelto en sí los motivos metafísicos. Sin embargo, Habermas busca, si no reivindicar esta esfera, si mantenerla como un banco de sentido inagotable. Una vez más, la promesa de transparencia de la razón y la fracasada conciliación operada en su seno no puede sino trazarse más que líneas de acción muy deflactadas. Lo que dice Habermas con respecto a la religión, y lo que dice Ratzinger en cuanto al esencialismo requerido por el derecho para evitar las arbitrariedades mayoritarias, es que ciertas oscuridades no han sido resueltas por el *lumen rationis*. Uno intenta volver al monopolio de la palabra en su origen no-lingüístico, mientras el otro intenta recuperarla del monologismo del sujeto trascendental. ¿Qué de común en ambos? Una domesticación de la regla de la mayoría, que Cohen llama *aggregative democracy*. Véase para la discusión suscitada, con un interesante prólogo de Jiménez Redondo: www.avizora.com/publicaciones/filosofia/textos/0071_discusion_bases_morales_estado_liberal.htm. Para la distinción que efectúa Cohen entre la democracia agregativa y la deliberativa, véase: J. Cohen, "Procedure and Substance in Deliberative Democracy". En: *Deliberative Democracy*, Cambridge, The MIT Press, 1997, *passim*.

I. 1789: ¿*caput mortuum* del republicanismo?

La autonomía en Kant es la 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 asentarse en una legitimidad emancipada de cualquier visión del mundo. Ello liquida la fundamentación religiosa o metafísica de los DDHH. La secularización política es el reverso de la autonomía política ciudadana.

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 intraparar en el presente una noción de soberanía que nace en las fuentes de la Revolución Francesa, pero desprendiéndola de sus consecuencias terroristas y de la desmesura de una *creatio ex nihilo*. Comenzaremos el itinerario teórico de una manera un tanto esquemática. Para ello reiteremos la pregunta inicial del autor: ¿está agotada la fuerza de interpretación de la Revolución Francesa? Dos respuestas a favor de ese agotamiento caen 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? 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 otra en la que las normas se sancionan sin tomar en cuenta el concurso de los afectados. Pero, además, este proceso de autolegislación implica llevar sobre las propias espaldas la capacidad de decidir los cur-

sos 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. Para estos fines, trabaja a continuación con 4 argumentos. Éstos impiden pensar en la repristinación del espíritu que dio origen a 1789, pero sí en su carácter universalista.

- a. En Francia, la Revolución Francesa posibilitó y aceleró el despliegue de una sociedad civil (SC) 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 su burocratización. Sin embargo, la integración que antes se lograba dentro del Estado nacional está perdiendo competencias bajo la presión de movimientos regionales y de las corporaciones multinacionales.
- c. Un producto genuino de 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 a la 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: 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 descentramiento o de evolución moral.

Para una mejor inteligencia de los términos del discurso, se optará por distinguir 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 basados en una pretendida comunidad de destino y circunscritos por una práctica cotidiana que hace difícilmente rebasable el imaginario de una sociedad fundida con un origen perpetuamente renovado en el presente. La moral advierte de la necesidad de formas de integración que trasciendan la comunidad del *ethos*: por vía de una autoilustración distanciadora de las propias ideologías, de las propias prácticas familiares y de la peculiaridad de un juego de lenguaje. Si durante el proceso de secularización de la razón humana, entendiendo esta secularización como relativización de la densidad de las propias verdades, ya no hay posibilidad de adscribir un núcleo de sentido único y trascendente a una determinada racionalidad o cosmovisión, entonces el sujeto de la praxis debe ablandarse hasta el mismo punto del momento discursivo.

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 impide la formación de una integración colectiva de tipo secular postconvencional. Si aludimos al principio de la unidad de la razón, bastaría con entender que el privilegio concedido a la razón instrumental no opera de manera radicalmente distinta a otras. 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 (blanco de la crítica de Habermas a Weber). 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 nexos con lo intemporal, nace en un determinado contexto, pero se mantiene dueña de sí para estar a salvo del uso arbitrario al que se la quiera someter. 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.

La manera de salir del embrollo de la subjetividad 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. La fuerza de la verdad y la validez de lo acordado para un determinado tiempo corren a través de un máximo de subjetividad, intersubjetividad, que introduce al sujeto como conformador de la propia normatividad. La razón instrumental 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. Pretender que existe una estructura legaliforme independiente del sujeto cognoscente significaría caer por detrás de la filosofía crítica.

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 el desalojo de las doctrinas no tolerantes (Rawls) deriva en una exclusión inaceptable para quien acepte la diversidad propia del multiculturalismo hogaño. En la posición original se da una autoexigencia de anulación del yo empírico, con toda la especificidad que ello involucra (*Teoría de la justicia*); 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.⁹ 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 otras perspectivas interpretativas.

- 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 de la Revolución Americana y de la Revolución Francesa. Aquí cobra fuerza la idea de un patriotismo constitucional. Los cambios

⁹ Cfr. Jürgen Habermas/John Rawls: *Debate sobre el liberalismo político*, Barcelona, Paidós/ICE de la UAB, 1998, p. 52.

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. 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 en un cambio radical del orden práctico-moral. La inmanenzación de la acción consolidó el espacio de una acción política ejercida en primera persona y, colectivamente, desgajada del discurso de una voluntad metafísica. Desnaturalizar la razón significa recuperarla para el espacio de la acción pública-política, atraerla de los ámbitos inaccesibles a la acción de los hombres. Es cierto que la filosofía ha hecho de la política, con Platón, un espacio de renaturalización de la razón 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 escisión entre ética y política. Una razón incurra en los espacios antes vedados ha involucrado, desde la Revolución Francesa, la disponibilidad del sujeto a la acción, y la posibilidad de constituir un futuro moral distinto. Seguimos, pues, confiando en la acción, pero hemos perdido toda confianza en un cambio revolucionario de las circunstancias vigentes.¹⁰

La conciencia revolucionaria constituye un nuevo tipo de mentalidad con nuevas prácticas políticas. La modernidad se caracteriza por la ruptura con el modo tradicional de legitimar el poder constituido; por la autodeterminación de unas fuerzas humanas que cobran conciencia de sí intramundamente a través de procesos de movilización; por la inversión en el primado de la teoría sobre la praxis. La política postmetafísica admite una razón situada y una conciencia infiltrada de mundo, pero pretende trascenderlas. Kant y Hegel reconciliados. El Estado-nación representa un grado de integración más abstracto que el de la familia, los esta-

¹⁰ Cfr., Habermas, J., *Op. cit.*, p. 593.

mentos, las corporaciones y las comunidades en general. Para Habermas, en una sociedad en perpetuo movimiento (inmigración), la identidad no puede ya conformarse por la vía de la adscripción a las fronteras movedizas del Estado nacional. Un nuevo grado de abstracción sería la aparición de una conciencia postnacional. Pero desconectar el presente del pasado no significa una negación abstracta de éste. El trato con la tradición tiene que ser un trato reflexivo, pero siempre un trato antes que una negación. Dentro del ideal republicano de vida, los ciudadanos obedecen las leyes que ellos mismos han promulgado, y lo hacen, en efecto, en virtud de que autor y destinatario de las leyes coinciden en el mismo *locus* ciudadano. Esta autoría descansa sobre otra base más fundamental aún, que es la de autonomía: una política intramundana tiene que traer a colación un tipo de sujeto que se realiza a sí mismo en una práctica constituyente continua. Esta autonomía permitiría la autodeterminación (nada ni nadie le fija exteriormente los criterios de una vida buena) y la autorrealización de sí mismo con los otros a partir de recursos de sentido no fosilizados.

Por otro lado, la dominación política se ha despersonalizado en la figura de imperativos técnicos 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, y adecuado a las exigencias de un mundo cada vez más conectado en términos de información y de mercado, y más competitivo, generando así nuevas formas de exclusión social. El multiculturalismo, por otra parte, introduce corrientes migratorias en sociedades ya complejas y diferenciadas, aumentando dicha complejidad e inmiscuyendo más motivos para la marginación de grupos: por dificultades de autoadaptación o por menosprecio de los grupos culturales receptores.

Si bien la dominación política se sustrae a la legitimidad en términos metafísicos, entonces una política intramundana enfocada hacia el consenso debe administrarse ahora a partir de la razón. Pero la praxis debe acabar también con la auratización de la razón. Si deponemos el dominio tradicional, y hacemos de la legitimación un asunto propio de la razón, ésta no puede encerrarse en reductos a los cuales tengan acceso privilegiado sólo unos pocos.

Una razón así entendida se vuelve *eo ipso* autoritaria. Una virtud 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 la disidencia (Robespierre-Saint-Just). La diferenciación puesta en marcha por la modernidad con sus propias semánticas referenciales impide la consolidación de un discurso único. 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. El esfuerzo habermasiano se sostiene del lado de la razón (capaz de unidad pese a las diferencias): las formas posmodernas de integración puedan *ser mediadas* por su poder conciliador. ¿Es posible una integración postconvencional, una unidad mínima a la cual todos los involucrados presten su consenso?

II. 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 las minorías? Los liberales entienden las libertades como institucionalización de derechos subjetivos prepolíticos, instaurados desde unas instancias naturalistas. Los derechos del hombre priman sobre la democracia y la división constitucional de poderes subordina la voluntad del legislador democrático. Los igualitaristas (republicanos), por su parte, entienden que los DDHH son manifestación de una voluntad soberana construida cooperativamente y la división de poderes misma nace de la voluntad ilustrada del legislador democrático. Así, pues, no hay ninguna instancia prepolítica a la cual asignar la configuración de los derechos subjetivos, que antecederían a la práctica constituyente 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 reprimir la heterogeneidad de voluntades particulares.¹¹ La suposición republicana de Rousseau exige la presencia legislativa de una comunidad homogénea, eximida de facciones. Si las voluntades particulares no se adecuan a la voluntad general, debe acentuarse

¹¹ Cfr., Habermas, J., *Op. cit.*, p. 599.

la fuerza represiva en su contra. Rousseau reconoce así, negativamente, que las sociedades no son homogéneas y que su ideal de democracia resulta impracticable¹².

De otro lado, a los intereses en liza hay que 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. Pero 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 fundamentalmente prepolítica, garantizando con ella que la razón práctica no pueda inmiscuirse en la lógica del *homo oeconomicus*. 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 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. 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 de la ley.¹³

Julius Fröbel recurre a las condiciones comunicativas bajo las cuales ha de tener lugar el consenso que se busca. Pero el legislador democrático decide por mayoría. ¿Cómo conciliar entonces la regla de la mayoría con la voluntad de las minorías que aparecen en el espacio público de formación práctica de las leyes? La respuesta de Fröbel, dice Habermas, descansa en la mediación que la discusión pública propicia entre razón y voluntad. La discusión pública incorpora los argumentos de las minorías. Su misma par-

¹² *Ibid.*

¹³ *Ibid.*, p. 600.

ticipación es ya índice de un proceso de formación racional de la voluntad cuyos resultados integrarían, si bien no en su totalidad, las inquietudes de 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: la única coacción es la coacción del mejor argumento. Las minorías, al resignar su voluntad, al no ver cumplidos sus fines, no renuncian a sus propias convicciones. Éstas subsistirán, pero no tendrán aplicación práctica mientras no sean aceptadas colectivamente. La discusión pública sería, por consiguiente, la instancia mediadora entre razón y voluntad. La voluntad escapa así a los límites de un decisionismo irracional (Schmitt), reobrando la razón sobre la consolidación de una práctica simplemente voluntarista.

La disputa sobre libertad e igualdad es reasumida en la querrela entre socialismo y liberalismo. No es sólo lo 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 custodia. La crítica al formalismo jurídico involucra una crítica a las desigualdades que *de facto* ocurren en la sociedad. No tiene sentido hablar de igualdad jurídica cuando la realidad va dejada de lado, discutiendo por cauces totalmente disímiles a los descritos formalmente. Esta *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 (Marx). Si retornamos a una eticidad concreta, se deja de lado la sustancia normativa abstracta del universalismo de Kant. Se postula una falsa totalidad, la realidad holista de una sociedad del trabajo totalmente politizada en la conciencia de clase.¹⁴ 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 emancipatorio e hipostasiar en la *nomenklatura* la conducción de la futura sociedad comunista. Es decir, una *reductio ad unum* de la sociedad, unidad cuyo paradigma era el mundo proletario, una *Sittlichkeit* más.

¹⁴ *Ibid.*, p. 604.

Otra cosa es el procedimiento reformista 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. El *quid* del Estado social es que no se vea afectada la producción capitalista de bienes para la realización efectiva de los derechos que promete. Sin embargo, hay un rostro oculto detrás de la promesa: el control administrativo de los asistidos y su ulterior heteronomización. A saber: la lealtad de la población se administra sobre la base de las prestaciones otorgadas por el Estado social, extrayéndolas del espacio de legitimación habitual y sustituyéndolas por una legitimación controlada de forma administrativa, desvinculada del espacio público; el asistido depone su condición de sujeto, cambiándola por la de cliente de la burocracia.

Proyecto anarquista: el anarquismo clama por una asociación de organizaciones horizontales no vinculadas al cálculo utilitario de satisfacción de intereses individuales, y por asociaciones que no se han diferenciado 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 hace 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 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, 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 la legitimación sobre la que opera.
2. El extrañamiento de una teoría de sistemas que evapora todo lo normativo y excluye la posibilidad de que la sociedad en su conjunto, en base a comunicación, pueda obrar sobre sí misma.



De lo que se trata es de recuperar las operaciones de autoprogramación social para los ciudadanos, no dejándolas ya en manos de un sistema administrativo. La administración, programándose a sí misma, programa los cursos electorales, preprograma al gobierno y al poder legislativo y funcionaliza la administración de justicia. Los mismos instrumentos administrativos han demostrado no ser un medio inofensivo de repartición de providencias. El Estado benefactor-interventor se ha replegado de tal suerte sobre sí mismo, 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. Contienen, pues, dos procesos de poder: uno, comunicativo, que asedia racionalmente al sistema administrativo-político para ser tomado en cuenta, informal y no burocrático, espontáneo y que lucha por espacios autónomos; el otro, que va a la búsqueda administrativa de la lealtad de la población.

III. Adelgazamiento de la soberanía

La administración funciona bajo criterios de racionalidad, de 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 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 instrumentales. Los intereses del poder no generado comunicativamente pueden ser contrarrestados y devaluados por un espacio público que actúe discursivamente y los 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, los temas que han sido confiscados por parlamentos cuyas decisiones vienen ya predecidas. 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. La respuesta es tajante: si la opinión de los electores es irracional, entonces la





elección de los representantes no lo es menos.¹⁵ No se trata del monopolio de 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: se trata de la producción intersubjetiva de razones.

Despedido el proletariado y el pueblo homogéneo ¿qué queda de una soberanía popular de-sustancializada? Dice Habermas:

La soberanía, enteramente dispersa, ni siquiera se encarna en las cabezas de los miembros asociados, sino 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.¹⁶

Extraño desenlace discursivo. El poder generado comunicativamente se desprendería de un portador 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 que otra figura institucional, de manera de que el asedio tenga algún sentido y pueda configurar sus fines de un modo duradero. Las demandas racionales deben ser juridizadas, de manera que la movilización política no deba volver sobre sus pasos y retomar antiguos temas de discusión. 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

¹⁵ *Ibid.*, p. 610.

¹⁶ *Ibid.*, p. 612.



formas simbólicas estructuradas narrativamente del mundo de la vida. La paradójica conclusión es que si 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 vida¹⁷, 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. Ciertamente, una soberanía popular procedimentalizada en tales términos sólo podrá operar con el respaldo de una cultura política que le resulte afín: no hay formación racional de la voluntad política si ésta no viene propiciada por un mundo de la vida racionalizado.¹⁸ Esto quiere decir que la formación del consenso y la discusión pública para la formación racional de la voluntad exigen una sociedad secular y diferenciada. Aunque beba de las fuentes de la tradición religiosa, metafísica y moderna, volverá sobre sí y establecerá una distancia con respecto a sus convicciones de fondo. Un proceso contrailustrador maximizaría las identidades construidas alrededor de contextos específicos y de tradiciones. Un mundo de la vida racionalizado puede ejercer la autodistancia en relación a sus valoraciones más profundas. ¿Son estas afirmaciones, se pregunta el autor, unas suposiciones o presupuestos carentes de todo realismo?¹⁹ El Estado de derecho permite 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 supeditados al poder o al dinero, es decir, a medios deslingüistizados, sino precisamente a través de asociaciones mediadas por valoraciones de otro tipo (postmateriales) cuyas argumentaciones no guardan en su centro los intereses propios de medios deslingüistizados, sino los temas de una sociedad global.

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 prejuzgan 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:

17 Cfr. Jürgen Habermas: *Teoría de la acción comunicativa*, Madrid, Taurus, 1985, vol. II, pp. 263, 280, 433, 461, 503, 555-56, 560.

18 Habermas, J., *Facticidad y...*, *Op. cit.*, p. 613.

19 *Ibid.*



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. La SC debe incluir en sí, por principio procedimental, a todos los ciudadanos, so pena de socavar su propia fundamentación democrática. Habermas se apresura a decir que el papel del filósofo no puede ir más allá de la figura del intérprete: elabora traducciones entre la semántica del sistema que funciona bajo lenguaje de expertos y el lenguaje natural utilizado en el mundo de la vida. Para Rawls “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.”²⁰ 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 comprensivos, 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 comprensivas? Dice Vallespín, “no siempre será fácil distinguir cuándo se hace (una amplia discusión pública) desde intereses de grupos específicos, desde teorías morales comprensivas o desde los presupuestos de la razonabilidad política.”²¹ Este es un punto en el que la doctrina deliberativa de Habermas se separa del liberalismo político de Rawls. La deliberación de aquél intenta incorporar en el espacio público las dimensiones morales, éticas y pragmáticas de la sociedad, sin anteponer un filtro discursivo a las creencias de los grupos en escena. No es obligante la presencia de los involucrados, 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. Se pregunta Vallespín si los mecanismos de deliberación pública desactivarán los 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 ésta es la cuestión central que se suscita

²⁰ Habermas, J./ Rawls, J., *Op. cit.*, p. 87.

²¹ Fernando Vallespín: “Introducción” en: Habermas, J. / Rawls, J., *Op. Cit.*, p. 26.



en el debate entre culturas.”²² ¿Toda cosmovisión puede ser integrada al universalismo postnacional/multicultural que defiende Habermas o su teoría más bien adolece de una “una cierta anemia práctica”? El multiculturalismo es un fact. Una práctica discriminatoria anti-inmigrantes parece una peor solución que los problemas que el multiculturalismo nos coloca en la acera de enfrente. ¿Qué hacer? ¿Segregar a esas minorías? El argumento se dirige en contra de la exclusión que 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.”²³ Éstos serían los rawlsianos límites preimpuestos por la razón pública.

En Habermas, el descentramiento de la propia 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 en el cual los dioses se han replegado²⁴. El “kantismo republicano”²⁵ de Habermas tiene el sentido de una autolegislación pública que incorpora por igual a todos los ciudadanos. Esto 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 homogeneizada.²⁶ La praxis política intramundana, y pese a que Apel ha acusado a Habermas de haber glorificado el mundo de la vida²⁷, se ve acompañada de unos requisitos de cohesión. Se trata, bajo una sorprendente orientación normativa próxima a ciertas aspiraciones anarquizantes²⁸,

²² *Ibid.*, p. 37.

²³ John Rawls: *El liberalismo político*, Barcelona, Critica, 1996, pp. 282-283.

²⁴ Por los acentos triviales que ha cobrado la “muerte de Dios” en boca de Nietzsche, casi no valdría la pena mencionar el estado del arte de este asunto. Se 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 fabulaciones indefinidas, en el sistemático esa muerte da asiento a un dios morando en la historia que muestra su desenvolvimiento. El culto del absoluto queda depositado en la Historia, negando la particularidad de los alientos o se subliman en honor de un Estado total en el cual encuentran su más íntimo cumplimiento. Una crítica de esta epopeya del Absoluto puede leerse en: *Enrique Dussel, Filosofía ética latinoamericana V*, Bogotá, Universidad Santo Tomás, 1980, pp. 34-48.

²⁵ Expresión utilizada por Jiménez Redondo.

²⁶ Habermas, J., *La inclusión del...*, *Op. cit.*, p. 118.

²⁷ Cfr. Enrique Dussel (comp.): *Debate en torno a la ética del discurso de Apel*, México, Siglo Veintiuno, 1994, p. 206.

²⁸ www.avizora.com/publicaciones/filosofia/textos/0071_discusion_bases_morales_estado_liberal.htm



de que todos los involucrados entren al espacio de discusión y deliberación pública como participantes racionales.

IV. La razón expurgada

El *fact of pluralism* advertido por Rawls nos cierra las vías de reconfigurar lo que para la filosofía ha sido una constante a través de la noción de eticidad. 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 *Sittlichkeit* y la conciliación entre lo universal y lo particular se focalizaba en la figura del Estado. 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.”²⁹ Una razón expurgada es una razón disminuida, que se encuentra purificada de nociones morales sustantivas, así como de una concepción preformada de lo que debe ser una vida buena. Pasa a primer plano la justicia, y concluye por primar sobre el bien, pues las cuestiones jurídicas “se pueden decidir fundadamente porque se refieren, desde una perspectiva ampliada idealmente, a lo que es de interés igual para todos”.³⁰ La queja legítima es que a pesar de conceder tal prioridad de lo justo sobre lo bueno, sin embargo el mismo procedimentalismo, inscrito en una historicidad, no puede divorciarse del contexto en que nace. De 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 la historia específica de Occidente, 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 al 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, el hombre reitera en sí los valores culturales del contexto de su propia formación; asume esos valores y los reproduce al mismo tiempo. Los actores,

29 Vallespin, F., *Op. cit.*, p. 13.

30 Habermas, J. / Rawls, J., *Op. cit.*, p. 63. También: J. Habermas, *Facticidad y...*, *Op. cit.*, p. 386.



aunque ligados a su cuerpo, a su propia socialización, nutridos de los recursos de su mundo de vida, no están entregados sin más a estos límites culturales³¹. 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, están en la dinámica del hacerse. El descentramiento del sujeto 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. Las tradiciones quedan convictas de una permanente revisión (d)evaluadora. Su pretensión de validez es susceptible de crítica. Este potencial crítico señala la dirección de una cultura abierta al aprendizaje en su abierta capacidad integradora, puesto que ya no se permite autoconcebirse bajo el paradigma de una verdad dogmática. Se busca recuperar la posibilidad de una razón práctica que puede distanciarse de las creencias de fondo aquilataadas por la tradición. Permanecer en la sombra del telón de fondo implicaría un sujeto territorializado, es verdad, pero cosificado en el confinamiento que esos valores involucran. Pero superar críticamente el acervo no significa que los participantes 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.”³² Si la razón está disminuida, también el sujeto lo está. Es menester pensar el sujeto fuera de los parámetros de la filosofía del sujeto, que somete todo lo otro al propio *dominium*. Reconocer esta circunstancia es advertir, a la par, que la verdad es una obra cooperativa de esfuerzos subjetivos, que se desarrolla en el medio de la comunicación, no monológicamente, y que la unidad antecedente constituida en y por el mundo de la vida está abierta a la crítica de sus propios actores.

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. Parece innegable 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

31 Cfr. Habermas, J., *Facticidad y...*, *Op. cit.*, p. 403.

32 *Ibid.*, p. 401. [Los paréntesis, son nuestros.]

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:

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.³³

Se refiere el filósofo norteamericano a la importancia de las mediaciones que han hecho surgir la opinión mayoritaria. El problema se desarrolla aquí en dos frentes: en contra del decisionismo político, en contra de un proceso populista 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-illustrado (la modernización no ha alcanzado las capas profundas del mundo de la vida) simplemente aclama los deseos del líder.

Los populismos defensivos de nueva generación están sesgados por la siguiente característica: “son tan antidemocráticos en sus formas de movilización, como modernos en sus objetivos.”³⁴ Antidemocráticos y modernos al mismo tiempo. Lo uno, porque miran al pasado apelando los contenidos trascendentales de un *Volkgeist*; lo otro, pues se ve obligado a adaptarse a la marea modernizadora que, sin tregua, se cierne sobre el mundo global. Los ídolos aclamados por el colectivo satisfacen virtualmente deseos reprimidos a condición de una disponibilidad a la obediencia, es decir, a condición de que se los 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 el conjunto de demandas postergadas: a

33 John Dewey, citado por Habermas en: *Facticidad y...*, *Op. cit.*, pp. 380-381.

34 *Ibid.*, p. 452.



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 sentimental.

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.”³⁵ La regla de la mayoría resulta, pues, en una síntesis cualitativa dimanante del procedimiento. Éste es descrito por 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.
2. Las deliberaciones son inclusivas y públicas.
3. Las deliberaciones están exentas de coacciones externas e internas.
4. Las deliberaciones se dirigen a lograr un acuerdo racionalmente motivado; son ilimitadas y pueden eventualmente retomarse, pero a las deliberaciones políticas ha de ponerse término mediante acuerdo mayoritario, pues las circunstancias obligan a tomar una decisión.
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.
6. Los argumentos de creación de consenso no descansan solamente en el consenso implícito de las tradiciones.³⁶

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 las demandas de la sociedad son canalizadas. Empero, el trabajo administrativo difícilmente se transforma en un contexto de descubrimiento de los nuevos problemas. Será, en todo caso, un contexto de autojustificación

³⁵ *Ibid.*, p. 381.

³⁶ Cohen, citado por Habermas en: *Facticidad y...*, *Op. cit.*, pp. 381-383.



de su propia existencia³⁷. Empero, 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”³⁸, informal, en permanente contacto con los temas conflictivos, 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, sino avalada constitucionalmente. Son gripes espontáneos y son sensores fiables ante la aparición de nuevos problemas. 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 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 asediar³⁹ al poder administrativo a partir de unas razones universalizables que erosionan los intereses de un poder que distorsiona la comunicación para autoencubrirse. De allí 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.”⁴⁰ Una sociedad secularizada que ha aprendido a habérselas con la complejidad. Desasida de una noción x de vida buena, ha comprendido que los temas iguales se tratan de manera igual, los desiguales, 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

37 *Ibid.*, p. 384.

38 *Ibid.*, p. 385.

39 J. Cohen, en el texto mencionado, refiere también el aspecto informal de ciertos procesos asociativos al interno de lo social, tendientes a crear “*new arenas for public deliberation that lie outside conventional arenas*”. El objetivo de estos *outsiders* políticos sería el de trabajar como “*schools of deliberative democracy*”.

40 Habermas, J., *Facticidad y...*, *Op. cit.*, p. 385.

permanecer extraños los unos a los otros, manteniendo vivas para sí las nociones de su propio mundo de la vida⁴¹.

V. Republicanismo transformado

En *La inclusión del otro* aparecen varios estudios posteriores a la publicación de *Facticidad y validez*, cuya cuarta parte remite a la concepción discursiva de la democracia y del Estado de derecho. En esa comprensión de una política deliberativa se permitiría precisar el carácter igualmente originario de la soberanía popular de la tradición rousseauiana 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”, a fin de 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. 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 DDHH posibilitarían la praxis de la autodeterminación ciudadana.⁴²

La libertad, dentro del ideal republicano, es un ideal social, construido cooperativamente y exonerado de la carga naturalista que impone la visión liberal. Para el republicano, *libertas est civitas*, se constituye como estatus de un rol cívico ligado a la figura del *cives*. No hay manera de pensar, dentro de esta tradición, en una libertad natural, cuyo fin podría ser la justificación de una figura estatal 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 exige que las partes involucradas reabren 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 neorepublicana, a la que él mismo se adscribiría⁴³, que Berlin además de convertir la libertad negativa en algo atractivo, y la positiva, en

41 *Ibid.*, p. 386.

42 Habermas, J., *La inclusión del...*, *Op. cit.*, p. 254.

43 P. Pettit, *Op. cit.*, p. 77.

algo ominoso, insistió en la necesidad de reservar a ésta para los tiempos pasados, y a aquélla a los tiempos modernos⁴⁴. El ideal moderno, pues, sería típicamente liberal y el antiguo propiamente populista. Armonizar ambas tradiciones es la intención de Habermas. Es cierto que el modelo liberal gira en rededor de una serie de libertades prepolíticas en la forma de derechos individuales; y que el modelo republicano impone una sobrecarga ética y de autoilustración permanente de los ciudadanos, cuyo ideal parece poco realista. La política en el modelo liberal concibe a la sociedad como la totalidad de personas privadas interrelacionadas en términos de la economía de mercado, bajo la tutela del derecho privado, cuya forma de relación es el 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 desconfianza. El primado de la vida individual fuerza a la política liberal a consagrar un conjunto de leyes defensivas frente a la intervención del Estado y ante la tiranía de una mayoría. El modelo republicano concibe la política como un acto colectivo, como el *consensus omnium*⁴⁵ de todo un pueblo que recrea en ese acto sus orígenes fundacionales. La *lex*, como vínculo duradero, no se concibe prepolíticamente, como dada. La *lex* es producto del consenso de todos. Habermas va un poco más allá al detenerse en la noción de *cives*. 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 en la forma de derechos negativos que garantizan un ámbito de actuación 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.”⁴⁶ La noción de autonomía y autodeterminación ciudadana funcionan como indicadores de una refundación ciudadana que opera como un proceso activado colectiva y comunicativamente: en el ciudadano coinciden, a la una, el creador y

44 *Ibid.*, pp. 36 y ss.

45 Cfr. Hannah Arendt: *¿Qué es la política?*, Barcelona, Paidós / ICE-UAB, 2004, p. 120.

46 Habermas, J., *La inclusión del...*, *Op. cit.*, p. 234.

el destinatario de las leyes. Los términos de la convivencia social, actuados en conjunto, autogobierno, definen el bien común de tal o cual colectivo. Aquí aparece el papel del Estado: no protección de lo prepolítico, sino aparición de lo político como forma de autogobierno cooperativo. En uno de los órdenes, lo jurídico se construye a partir de derechos subjetivos; en el otro, a partir de leyes emanadas de sus mismos destinatarios. En desacuerdo con la dicotomización hasta ahora expuesta, Habermas, de acuerdo con 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.⁴⁷

¿Qué permanece del viejo republicanismo? La posibilidad de la autoconstitución de la voluntad política en actos cooperativos que resultan en un autoesclarecimiento ciudadano. ¿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* en las sociedades complejas, se deja en pie la posibilidad de un trato permanente entre intereses plurales. Además, la eclosión de la complejidad impide fijar un estrechamiento ético al discurso político.⁴⁸

Vale la pena citar *in extenso* un párrafo de *Facticidad y validez* donde se habla de una concepción discursiva de democracia a la que correspondería una imagen de sociedad descentrada:

Cuando se abandona la conceptualización 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.⁴⁹

La idea de soberanía popular queda así desustancializada⁵⁰. Pero esa desustancialización no significa por nada que no pueda

47 *Ibid.*, p. 235.

48 *Ibid.*, p. 238.

49 Habermas, J., *Facticidad y...*, *Op. cit.*, p. 377.

50 *Ibid.*, p. 612.

acosar al sistema administrativo en el sentido de reprogramar sus cursos de acción prioritarios. ¿Cómo encontrar quién ocupe el sitio que ha sido liberado? Para Habermas, resulta todavía demasiado concretista la idea de que una red de asociaciones pudiera ocupar el lugar de ese pueblo en persona de que nos hemos despedido.⁵¹ Sin embargo, la estructura comunicativa que se ha autonomizado de los portadores de carne y hueso es el eco de una SC siempre abierta a nuevas interpretaciones: el mundo sólo surge cuando hay diversas perspectivas.⁵² Si los sofistas liberaron al discurso de las lecturas unidimensionales mediante la adquisición de la facultad de ver los temas desde distintos lados⁵³, este espacio de la opinión pública plural es precisamente el sujeto y los temas provenientes de todos los subespacios posibles. Nadie allí es *aneu logou*, nadie carece de palabra, ni se está excluido porque la palabra no es posible o porque la palabra sea imposible. Esta SC 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.⁵⁴

La SC lleva aneja actualmente una noción distinta que aquella *bürgerliche Gesellschaft* de la tradición liberal, que Hegel había definido como el sistema de las necesidades. Ahora la SC

(...) 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 con-

51 *Ibid.* 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.

52 Arendt, H., *Op. cit.*, p. 117.

53 *Ibid.*, p. 111.

54 Habermas, J., *Facticidad y...*, *Op. cit.*, p. 447.

densan y elevándole, por así decir, el volumen o voz, la transmiten al espacio de la opinión pública-política.⁵⁵

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 con la figura del Estado, haciendo de esta manera resaltar los problemas vivos que aquejan a una esfera simbólica siempre en movimiento y generadora de nuevos sentidos.

En el capítulo 7 de *Pensamiento postmetafísico*, Habermas sostiene que la unidad de la razón viene dada en la posibilidad de pasar de un lenguaje a otro. En el propio medio que el lenguaje representa, se hace valer una **unidad débil**⁵⁶, transitoria, de la razón, que no cae víctima de la maldición de una universalidad que triunfa sobre lo particular y lo individual. Aquí, el sujeto unitario y difuso que subyace a la discusión habermasiana es el espacio público-político deliberativo. El paradigma de la política concebida todavía como una autodeterminación ciudadana no es el mercado o los ámbitos regulados por el tráfico mercantil, sino el diálogo⁵⁷. Desde el punto de vista político, en la formación deliberativa de la voluntad 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 deliberaciones⁵⁸. Su teoría discursiva de la política toma elementos tanto del modelo liberal como del republicano, pero los articula de manera distinta.⁵⁹ La *Aufhebung* habermasiana pretende 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”.

Contra Gadamer (“no podemos trascender el diálogo que somos”), Habermas concluye que si no hay posibilidad de trascendencia con respecto a nuestro entorno, se viene abajo la pretensión

55 *Ibid.*

56 Cfr. Jürgen Habermas: *Pensamiento postmetafísico*, Madrid, Taurus, 1990.

57 Habermas, J., *La inclusión del...*, *Op. cit.*, p. 237.

58 *Ibid.*, p. 239.

59 *Ibid.*, p. 242.

de universalidad de la hermenéutica. Asimismo, desconocer las relaciones de poder del plexo referencial de vida en la que se da ese presunto diálogo y las distorsiones comunicativas gestadas desde el poder, hace que ese diálogo, paradójicamente, ni siquiera sea un diálogo. Se trata 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 lee su postrera consumación⁶⁰. Ese ideal de unidad se ha perdido; con él, la constricción de todo lo que aparecía como extraño, particular, diferente. Una filosofía sin fundamentalismos exige una activación y desarrollo de contrafácticos, que después deben cotejarse con lo real. La comunidad de corte republicano, actuando sobre sí misma mediante la voluntad colectiva, genera unos resultados que pueden ser administrados electoralmente y luego, por vía administrativa, institucionalmente. El modelo pretende 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*⁶¹, por una política social del Estado que ha asumido una importante función autolegitimadora. La teoría del discurso cuenta, en cambio

(...) 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.⁶²

Habermas recupera tanto la fragmentación anónima del espacio liberal, como la autoconfiguración ética republicana. Sin embargo, su *Aufhebung* nos resulta ligeramente asimétrica: el énfasis puesto sobre el lado republicano 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

60 Vattimo coincide con esta crisis de la metafísica. La sociedad de la modernidad tardía (información, comunicación e inmigración) ya no es la tierra de gracia de un sistema de valores compartidos que pudiese unir a todas las almas. La verdad se ha convertido en un asunto de consenso, escucha y participación en una humana empresa común. Esta ética desplaza su centro de referencia, en alusión a Levinas, desde el Otro de la metafísica hacia los pequeños otros. Cfr. el libro ya citado, en especial, las páginas 52 y 194.

61 Cfr. Jürgen Habermas: *La constelación postnacional*, Barcelona, Paidós, 2002, vid. cap. 4: "La constelación postnacional y el futuro de la democracia".

62 Habermas, J., *La inclusión del...*, Op. cit., p. 242.

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. En este caso, estamos frente a una continua actividad constituyente⁶³. Es cierto, para Habermas la solución liberal de Rawls concluye en una vindicación de los derechos subjetivos concebidos como cápsulas protectoras de los individuos, pero no parece menos cierto que el equilibrio cooriginario que Habermas publicita para ambos tipos de derecho se quiebra, a nuestro juicio, en favor de la dimensión pública de la autonomía. El equilibrio republicano buscado es, además, inestable, 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. La absolutización del individuo (Nozick) acarrea aislamientos despolitizadores en la 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 de las premisas populistas para la institución cooperativa del consenso. A Habermas le molesta esa 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 constitutivo. 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, sólo en esa esfera esos derechos pueden ser reconocidos colectivamente.

El nuevo politeísmo de las sociedades complejas constriñe a un procedimiento discursivo de formación de la voluntad dentro de la unidad débil de la razón. En la dialéctica de la Ilustración, ésta se vuelve mito porque es incapaz de cumplir con la promesa de unificar ámbitos funcionales cada vez más escindidos: cuanto más se asegura cada ámbito en su propia semántica, tanto más la razón unificadora se extravía en el laberinto de su propia interioridad. 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. La ilustración habermasiana busca la unidad social en medio de una complejidad irreductible. En la erosión de los conceptos ilustrados ha constituido un procedimiento en el cual las voces se me-

63 Cfr. Habermas, J., *Facticidad y...*, *Op. cit.*, p. 466.



dien en el medio que la deliberación representa. La optimización racional de los argumentos abre la posibilidad de instituir un consenso común a los participantes. El politeísmo revitalizado queda a merced no ya de una subjetividad absolutizada que configura todo lo otro que no sea ella misma por medio de un pensamiento identificante⁶⁴, sino de una intersubjetividad de orden superior que no acalla las voces disidentes. Habermas nos ha dicho hacia dónde sopla hoy el espíritu. Erigirse en contra del mito significó 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. Hoy el *logos* ha vuelto sobre sus pasos, se ha distanciado de sus propias vanidades, haciendo de sí una unidad débil que enlaza lo múltiple en un concierto que se supone no constrictivo.

64 Desde el pobre latinoamericano, Dussel habla de una analogicidad de la cultura mundial, contrapuesta a la univocidad de la cultura universal: "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"." Enrique Dussel, *Filosofía ética latinoamericana*, Bogotá, Universidad Santo Tomás, 1979, pp. 121-122. Hay en Habermas una totalidad que no casa con la sujeción de la alteridad al aro del pensamiento identificante. La totalidad ha dejado de ser lo verdadero precisamente porque consiste en una gramática definitiva. La "especialización de los lenguajes científicos, la multiplicidad de culturas (...), la fragmentación de los ámbitos de existencia y el pluralismo babelico de la sociedad de la modernidad tardía han hecho realmente impensable un orden unitario del mundo". (Gianni Vattimo, *Después de la cristiandad*, Barcelona, Paidós, 2003, p. 25). Vivir en el fragmento puede mover a la invocación de edades superadas ("sólo un dios puede salvarnos" -Heidegger-). En medio de la liberación de las metáforas interpretativas y en la aversión a los fundamentos, ¿de qué clavo ardiente se sostendrá la modernidad tardía para evitar ser presa de una yuxtaposición de unidades? Esta modernidad sacrifica el pensamiento identificante, la metafísica de la presencia, el *esse* estructurado desde siempre y la filosofía de la historia en cuyo interior se domicilian los argumentos del sentido humano. La *communitas fidelium* ha inmolado tanto a su Dios como al sentido que en Él compartían. Pero algunos piden restañar lo que del decidido dejó en los creyentes la lucha. Habitamos en el recinto de las metáforas liberadas, a veces sin saber por cuánto tiempo, ni por qué. En estos momentos, el *kayrós* no aparece propicio para el creyente, ni siquiera en su profética esperanza. Tampoco para el no creyente, asido a la inmediatez de las horas que corren. *Signa temporum*: la insatisfacción como nueva totalidad y una finitud a solas, quizás demasiado, consigo misma.

