LA RECONSTRUCCIÓN DE LA TOTALIDAD SOCIO-POLÍTICA DESDE LA RAZÓN COMUNICATIVA*

*Sergio Dellavalle***

I. Crisis del universalismo y conflictos particulares

Si consideramos los acontecimientos, a veces dramáticos, de los últimos años, no podemos evitar notar cómo éstos se han caracterizado en medida relevante por la presencia de dos factores, distintos pero interconectados. En primer lugar está la crisis de todo lo que podría ser definido con una palabra especulativa, “universal”: ideologías, proyectos políticos, visiones del mundo que pretenden conservar su validez allende un contexto específico, una realidad “particular”, parecen haber perdido toda atracción, por no hablar de su eventual capacidad de persuasión.

La crítica del universalismo filosófico que desde el siglo pasado había preanunciado la crisis de la modernidad —con pensadores como Kierkegaard, Schopenhauer y sobre todo Nietzsche— ahora se ha manifestado también en el campo más abiertamente político. A primera vista puede parecer curioso que estas consideraciones deban hacerse en una época en que, terminado el bipolarismo, podría presentarse como la de

47

* Traducción de Francesca Gargallo.

** Universidad de Turín.

Sergio Dellavalle

la posibilidad de un orden planetario. Sin embargo, si nos fijamos bien, la cuestión es más compleja de lo que parece. De hecho en la fase de la división por bloques, cada uno a pesar de estar objetivamente limitado en su esfera de influencia por la potencia del adversario, pretendía disponer de una ideología y de un sistema político-social válidos universalmente. Junto a la lucha por el predominio estratégico, se asistía al conflicto entre dos sistemas normativos, ambos seguros de poseer la receta para un orden planetario más justo del vigente y mejor que el del adversario. Ahora que las potencias occidentales han ganado de hecho la guerra fría, razón por la cual finalmente podrían realizar ese orden universal de libertad del que se declaraban campeones, el sistema capitalista triunfante cae víctima de un “particularismo” inherente a su naturaleza. Si por un lado la brecha existente entre el Primer y el Tercer Mundo tiende constantemente a ensancharse, también en el plano más estrechamente político, la idea de un orden mundial tiene dificultades para despegar. De tal forma, mientras la Guerra del Golfo todavía era dirigida reclamando la necesidad de restaurar el derecho internacional violado por arbitrio de un tirano, desde hace dos años la comunidad internacional asiste con una mezcla de impotencia e indiferencia al grave desprecio de los más básicos derechos humanos en el conflicto en la exYugoslavia. El orden universal de la libertad parece sustituido por el dominio del particularismo egoísta.

La situación es igualmente difícil si se examina la política interna. En todos los países industrializados el malestar de los sectores más desprotegidos se ha agravado al punto de originar la noción de “sociedad de dos tercios”. Por otro lado, dada la hipertrofia del *welfare state*, cada vez menos sostenible financieramente, se vuelven necesarias nuevas estrategias de justicia, las cuales a pesar de las muchas formulaciones teóricas, no logran tomar forma en aplicaciones prácticas concretas. Con la única excepción de Estados Unidos —cuya administración sin embargo enfrenta graves atrasos en el campo de la política social, con perspectivas de éxito poco seguras—, los países industrializados siguen dominados por la tendencia a la *deregulation* y, por lo tanto, por relegar a un segundo plano el tema de la justicia social. Finalmente, el particularismo también tiende a implicar el ámbito de la gestión del poder político: mientras cada día menos ciudadanos toman parte en los procesos de decisión, en un número constantemente creciente de países la clase política “profesional”

RECONSTRUCCIÓN DE LA TOTALIDAD

administra abiertamente las funciones a su cargo, como si se tratara de intereses privados.

Frente a esta crisis de lo universal, y profundamente ligado a ella, encontramos el segundo de los factores mencionados, que podríamos llamar una “redefinición del concepto de conflicto”. Anteriormente, por lo menos desde la Revolución Francesa, el conflicto político-social se concebía como estrechamente relacionado al proceso histórico, si no como su motor principal. El presupuesto se sustentaba en que la lucha no debía basarse en intereses “particulares”, sino que debía acarrear las potencialidades de un orden de justicia objetivamente superior *para todos*. Por el contrario, en los últimos años el conflicto ha retomado rasgos “premodernos”, es decir ya no se explica con base en un contraste de intereses o de visiones del mundo, sino que hace referencia a diferencias étnicas, culturales o religiosas. El proceso ha sido acompañado por una transformación de los mecanismos que llevan a la formación de las identidades colectivas. La relevancia de dicha transformación está confirmada por la circunstancia de que el conflicto se delinea a partir de supuestas diferencias antropológico-culturales en el Tercer Mundo o en la Europa oriental —donde podría suponerse que el proceso de modernización no ha llegado a su fin— así como en la Europa occidental y en Estados Unidos. No es exagerado afirmar que presenciamos un auténtico *roll-back* cultural y político, en cuyo interior elementos *objetivos* de tensión son exageradamente potenciados por *formas simbólicas de lecturas de lo real*, hasta crear un sistema difícil de desenredar racionalmente.

Si juntamos ambos factores veremos cómo de ellos emerge un cuadro normativo de desolación, políticamente preocupante. Abandonada la idea de una totalidad social —Hegel diría, de manera adecuada a los tiempos, de eticidad— y la referencia a valores universales, el conflicto ya no tiende hacia un crecimiento colectivo, sino que encuentra sus líneas de demarcación en las diferencias entre “particulares” (raza, nación, grupo cultural o religioso, corporación), los cuales no tienen otra aspiración que la conquista de un “espacio vital” más amplio aún a costillas de otros. Ahora bien, como lo hizo notar Carl Schmitt en un importante ensayo, dichas líneas de demarcación cambian a lo largo del proceso histórico, lo cual por un lado implica que las razones de la lucha no pueden ser siempre idénticas, ya que de vez en vez se transforman, y por

Sergio Dellavalle

el otro, para la redefinición de esas razones nos remite a los sistemas categoriales respectivamente dominantes en las diferentes épocas.

Si admitimos que la geografía de los grupos en conflicto viene ampliamente determinada por la adopción de un específico sistema categorial de lectura de lo real, entonces se presenta la cuestión de si no es tarea de la filosofía y la teoría política formular los presupuestos conceptuales para una interpretación de lo existente que vaya más allá de la mera —y cada día más autodestructiva— contraposición de los “particularismos”. ¿Acaso no es responsabilidad del pensamiento político buscar en un contexto histórico dado las huellas de un posible desarrollo alternativo, de una redefinición de las funciones y de las líneas del conflicto, así como de una eventual “eticidad” contemporánea? Es decir ¿no es posible que eso ofrezca estímulos fundamentales a la política práctica a todos los niveles, desde los “oficiales” de los partidos y de las organizaciones hasta la opinión pública no institucionalizada? A la luz de estas consideraciones, en este ensayo quiero tratar las propuestas de la llamada “segunda escuela de Frankfurt” —y en particular de los recientes trabajos de Jürgen Habermas— que pueden ser interpretadas como una tentativa homogénea y convincente de elaborar una lectura de la realidad socio-política con el fin de garantizar un nuevo equilibrio entre lo “universal” y lo “particular”, entre norma y descripción, entre totalidad y diferenciación. A tal efecto, empezaré por la expresión más explícita de la lucha entre “particulares”, por el conflicto, y más precisamente por la propuesta original de Axel Honneth de reinterpretar el concepto de lucha social integrando elementos de una “gramática moral” que debería culminar, según sus intenciones, en el proyecto de una eticidad adecuada a las exigencias del mundo contemporáneo.

II. La “lucha por el reconocimiento” como factor de progreso social

En su análisis Honneth arranca con la constatación de que, a su juicio, es una grave carencia de la sociología clásica que, con poquísimas excepciones, ha visualizado el conflicto social exclusivamente como una lucha de intereses materiales contrastantes, descuidando toda dimensión que desencadene una discusión del *status quo*, es decir las “sensaciones morales de la sinrazón”, la conciencia individual de haber sufrido una

RECONSTRUCCIÓN DE LA TOTALIDAD

injusticia. Como lo confirman una serie de estudios históricos —en los cuales Honneth busca una confirmación empírica de su tesis— no es sólo, ni sobre todo, la experiencia de la necesidad económica o de la privación lo que provoca una confrontación social, sino en muchos casos es la sensación moral de falta de reconocimiento de la propia función social o la ruptura de ese “contrato social implícito” que estaba en la base del orden social, de la eticidad, hasta entonces vigente. En otras palabras, para que la lucha se inicie es necesario que se filtren las condiciones objetivas que a nivel subjetivo hacen posible el rechazo de un reconocimiento previamente concordado o el reclamo por parte de algunos sectores de una dignidad social antes no concedida.

Para obviar este déficit de buena parte del pensamiento sociológico, Honneth va en busca de las huellas de una constelación conceptual que, en el amplio panorama de la filosofía socio-política y de las ciencias humanas, permita reintegrar la dimensión moral en la noción de conflicto social. El punto de referencia negativo del análisis está constituido por el viraje efectuado, a principios de la modernidad, por el pensamiento socio-político de Hobbes y Maquiavelo. Ambos autores introdujeron la novedad fundamental, según Honneth muy reductiva, que caracterizó la manera de concebir la sociedad y la política en los siglos siguientes. A partir de Maquiavelo y Hobbes, el *primum* en el análisis de las formas sociales de vida ya no está dado por una forma de socialidad inmediata, como sucedía en el pensamiento político clásico, sino por el individuo que lucha por su conservación. La atención se desplaza así de las relaciones intersubjetivas al interior de la colectividad, al *conatus* de la autoconservación, visualizada como el resorte no sólo de cada acción de los individuos, sino de la misma constitución del cuerpo político. A eso hay que agregar el hecho de que el instrumento principal del individuo así constituido consiste en una razón entendida de forma meramente instrumental, y por lo tanto incapaz de entender las dimensiones no estratégicas de la acción individual y social.

Es contra esta visión puramente estratégico-instrumental de la realidad socio-política que se rebela el joven Hegel, y es desde el análisis de su pensamiento que Honneth empieza la reconstrucción de una concepción alternativa del mundo social. Ya en los escritos del período de Berna, Hegel había rechazado la concepción atomística e individualista, contraponiéndole la idea de la *polis* clásica con su unidad inmediata

Sergio Dellavalle

individuo-colectividad. Además, el hecho mismo de que el filósofo se refiera a una realidad histórica desaparecida, remite al carácter utópico de su propuesta y vuelve improbable su eventual aplicación. La visión hegeliana se hace más concreta en los primeros años de Jena, en particular después del ensayo de 1802 sobre *Las formas de tratar científicamente el derecho natural*, el *Naturrechtsaufsatz*. De entrada aquí se vuelve más clara la convicción hegeliana de que la filosofía social no debe partir del sujeto aislado, sino de alguna forma de “unidad” o de “totalidad ética”; en segundo lugar, por primera vez inserta en su construcción conceptual, un “sistema de la propiedad y del derecho” como “zona negativa y, sin embargo, constitutiva del todo ético”. El límite principal del *Naturrechtsaufsatz* hay que verlo en el hecho de que en su interior no se aclaran ni las características de las relaciones intersubjetivas de la supuesta eticidad natural originaria, ni la forma de aquel proceso de negaciones que se repiten, a través del cual estos potenciales éticos deberían poderse desarrollar hasta alcanzar una validez universal.

52

Un importante paso hacia la solución de estos problemas lo constituye su siguiente trabajo, *Sistema de la eticidad*, en el cual Hegel introduce dos novedades. Primeramente tomada de Fichte, la idea del reconocimiento que en esta obra adquiere el rol central de fundamento de las relaciones éticas; además Hegel inserta por primera vez la hipótesis de una “lucha por el reconocimiento” como modalidad de pasaje hacia una forma social superior. De tal modo, el filósofo supera las carencias de su obra precedente, dejando no obstante una cuestión sin resolver: a causa de su dependencia conceptual del modelo gnoseológico de Schelling, Hegel reúne todas las posibles formas de lucha para el reconocimiento de un único estadio del sistema, ubicado en el pasaje de la eticidad natural a la eticidad absoluta. De tal forma, no se garantiza una suficiente distinción entre las diversas modalidades del conflicto en sus razones y desarrollos, ni entre las sucesivas constelaciones intersubjetivas que dan lugar a las luchas por el reconocimiento o que son sus consecuencias. Estas exigencias fueron satisfechas sólo en las lecciones sobre filosofía del espíritu de 1803-4 y, sobre todo, en las de 1805-6; si recordamos que inmediatamente después en la *Fenomenología* modificó nuevamente su posición, no es difícil comprender porqué Honneth considera la *Realphilosophie* de 1805-6 como la más alta contribución hegeliana a la teoría del conocimiento y la intersubjetividad. Efectivamente, allí más que en

RECONSTRUCCIÓN DE LA TOTALIDAD

cualquier otro texto Hegel esboza una filosofía social caracterizada por diversos grados de reconocimiento, desde el natural e inmediato hasta las expresiones más universales y formalizadas, y donde además estos grados de reconocimiento son a su vez separados por diversos tipos de conflicto. Ya en estos ciclos de lecciones puede notarse un desarrollo que culminará en la remoción de la intersubjetividad: el punto de partida del análisis ya no es alguna forma de relación recíproca, sino la conciencia del individuo; por otro lado, el sistema se concluye —por primera vez en las lecciones de 1805-6— con un estado distinto de la subjetividad y, más claramente aún a un nivel supremo, como un primer esbozo de “espíritu absoluto”. La tendencia se radicaliza todavía más en la *Fenomenología*, en cuyo ámbito la lucha por el reconocimiento constituye sólo una etapa del desarrollo de la conciencia.

No es éste el lugar más adecuado para analizar la contribución específica de Honneth a la *Hegel-Forschung*. Es suficiente decir que, personalmente, me parece que se trata de una de las lecturas filosóficas más fascinantes e interesantes publicadas en los últimos años. En el contexto de esta investigación, es muy importante la relevancia de los elementos del pensamiento del Hegel de Jena que Honneth retoma para intentarlos actualizar en el ámbito de su personal propuesta filosófica. Esencialmente se trata de cuatro factores:

53

- a) primeramente, la tesis según la cual el fundamento genético y axiológico de la sociedad debe buscarse no en el individuo, sino en una estructura de relación interindividual;
- b) en segundo lugar, el sistema social en su complejidad se articula en tres formas de reconocimiento recíproco —el reconocimiento concreto e inmediato (o sea el amor), el universal y abstracto (el derecho) y, finalmente, el universal y concreto (la eticidad);
- c) en tercer lugar, la realización de las varias formas de reconocimiento está marcada por un proceso conflictual, por una lucha;
- d) finalmente, el sistema culmina en una idea de “eticidad”, en cuyo interior la totalidad y la particularidad alcanzan un equilibrio capaz de respetar a ambas.

Sergio Dellavalle

Por lo tanto, es exactamente de Hegel que Honneth saca su idea de una recomposición de la totalidad social, integrada por el pleno respeto de la particularidad y por el importante rol asignado al conflicto. A pesar del valor atribuido a la constelación categorial hegeliana, Honneth está plenamente consciente de la necesidad de superarla, y esto sobre todo a causa de su carácter excesivamente abstracto y especulativo, es decir de su insuficiencia empírica y de su relación excesivamente estrecha con la "filosofía del sujeto". Para tal fin se dirige a la psicología social de George Herbert Mead, cuyos escritos contendrían los instrumentos más adecuados para reconstruir las intuiciones de una teoría de la intersubjetividad del joven Hegel en un ámbito teórico postmetafísico. En particular, dichos instrumentos permiten a Honneth traducir los aspectos del pensamiento hegeliano relevados con anterioridad en las categorías sociológicas y psicológicas más aptas para interpretar la realidad contemporánea.

54

De Mead, Honneth toma la tesis de que el individuo alcanza conciencia de sí sólo en un contexto intersubjetivo. Es decir, que un sujeto dispone de un saber del significado intersubjetivo de sus acciones sólo cuando puede desencadenar en sí la misma reacción que su expresión ha causado en su contraparte. Para Honneth, este carácter mediador de "Mí" es el fundamento riguroso de su psicología filosófica, según la cual el desarrollo de la autoconciencia siempre es "dependiente de la existencia de un segundo sujeto". A pesar de estos presupuestos "contextualísticos", no es pensable que el acercamiento de Mead se limite, en la formación moral de la identidad, a la mera generalización de la perspectiva del "otro" generalizado. Él no propone una fundación filosófica de la adecuación de Sí a la realidad dada, sino una interpretación intersubjetiva de la relación entre Sí y el mundo circunstante, la cual no excluye la posibilidad conceptual de una contradicción entre el "Mí" dado y el "Yo" que posee constantemente la posibilidad de volverse autónomo de la constelación preexistente, en la medida en que el sujeto siente nuevamente en sí el empuje de exigencias que son inconciliables con las normas reconocidas intersubjetivamente por su ambiente social, de tal forma que debe dudar de su propio "Mí". Tanto en la interpretación de Mead como en la de Honneth, de la fricción interna entre el "Yo" y el "Mí" se origina el conflicto que debe explicar el desarrollo moral de los individuos y también de la sociedad. Honneth además admite que el concepto mediano

RECONSTRUCCIÓN DE LA TOTALIDAD

concepto mediano de “Yo” queda nebuloso; sobre todo son oscuros los factores que deberían hacer que el Yo se separe del Mí, originando así el conflicto. Lo que le interesa de la obra de Mead no es tanto el esclarecimiento de esa problemática, como el hecho de poder disponer de un fundamento intersubjetivo del individuo y de la sociedad. La intersubjetividad no constituye por otro lado sólo el *primum* del cual arranca el análisis, sino que además representa su punto culminante: de hecho, también la defensa de los propios intereses por parte del Yo siempre remite a la representación de un “Mí ideal”, en cuyo interior los legítimos requerimientos del individuo alcanzan una adecuada satisfacción. Tampoco el proceso de transformación social tiene una naturaleza solipsística, sino que siempre y sólo se desenvuelve con referencia a una determinada forma de comunicación, real o posible.

En este punto del análisis, Honneth desarrolla una teoría general sobre varios niveles del reconocimiento, que fundamenta en una visión intersubjetiva del Yo y de la sociedad. Y agrega la idea del conflicto como motor de la transformación social. Pero Honneth no se limita a la especulación filosófica; sino que intenta demostrar fenomenológicamente, cómo las hipótesis formuladas encuentran contrastación en la realidad empírica. Para ello emprende un ambicioso y fascinante viaje conceptual al interior de las expresiones fenoménicas de los niveles del reconocimiento; en esta parte de su trabajo son retomados e integrados conocimientos provenientes de varios sectores de las ciencias sociales (psicología, sociología, politología) para culminar en una teoría compleja del desarrollo social y en la propuesta de una eticidad adecuada al mundo contemporáneo.

55

Antes que nada Honneth intenta demostrar la credibilidad de su interpretación de las varias formas de reconocimiento que él deriva de la filosofía especulativa de Hegel y del pensamiento pragmático-psicológico de Mead. La primera de estas formas de reconocimiento es —como lo hemos visto en la presentación de la lectura honnetiana de Hegel— el amor. Con este concepto, Honneth alude no tanto —o no exclusivamente— la versión romántica de la relación entre un hombre y una mujer, como a “todas las relaciones primarias” en la medida en que se manifiestan por “fuertes lazos afectivos entre pocas personas”. La atención se concentra particularmente en la relación madre-niño, considerada como el prototipo de todas las sucesivas relaciones afectivas. El

Sergio Dellavalle

56

método utilizado en la interpretación se sirve del psicoanálisis, integrándolo en un aspecto esencial: mientras la doctrina psicoanalítica clásica, según la crítica de Honneth, adopta una metodología “subjetivística”, es decir concentra su atención en la relación entre el niño y el mundo exterior, su teoría de la relación objetual en el cuadro interpretativo también permite comprender la dimensión de la interacción. Para ello el centro de la observación ya no es el *desarrollo psíquico de un solo sujeto*, sino la *dinámica de la relación entre dos individuos*, con lo cual se hace posible verificar el componente intersubjetivo desde las primeras fases de la evolución psicológica. La relación entre madre y niño se mueve entre los polos de la simbiosis y el reconocimiento. Todavía después del nacimiento ambos se encuentran en una unidad tan profunda, en una intersubjetividad tan “indiferenciada”, que excluye el reconocimiento recíproco de la individualidad. El proceso de diferenciación, a través del cual de la simbiosis se originan dos personas independientes, tiene inicio en el momento en que la madre trata de recuperar su autonomía. El niño reacciona con agresividad, intentando destruir la tentativa de autoafirmación del objeto de su amor, para traerlo de vuelta a sí y confirmar de tal forma su omnipotencia con respecto al mundo exterior. Si la madre logra tutelar su propia individualidad, sin por ello negar el amor al niño, el proceso de reconocimiento puede considerarse logrado: al finalizar este primer *Kampf um Anerkennung* tendremos dos individuos conscientes de ser tales y capaces de una relación de confianza y de colaboración con otro que sí mismo.

La centralidad de la relación de amor deriva, según Honneth, del hecho de que ésta puede ser considerada “el núcleo estructural de toda eticidad”. En efecto, sólo un lazo alimentado simbióticamente, que nace de un retiro en sí mismos, querido recíprocamente, crearía ese *quantum* de confianza en sí por parte del individuo que constituye la base irrenunciable para la participación autónoma en la vida pública. No obstante, la relación afectiva tiene límites precisos: sobre todo contiene todavía ese elemento de inmediatez que, si por un lado constituye la base del balance específico entre simbiosis e individuación, por el otro hace que la relación de amor no pueda extenderse a un número arbitrariamente grande de participantes en la interacción. Para poder obtener un reconocimiento universal es necesario pasar a otra de sus formas, que Honneth llama el “reconocimiento jurídico”. Éste consiste esencialmente en la atribución

RECONSTRUCCIÓN DE LA TOTALIDAD

de la capacidad de juicio moral autónomo a todos los miembros de la comunidad jurídica. Se trata de una novedad introducida por la modernidad: la realidad socio-política predominante estaba caracterizada por una simbiosis orgánica entre individuo y totalidad, que hacía imposible una verdadera autoidentificación de la persona. Únicamente con el proceso de individualización iniciado con el pasaje a la era moderna se posibilita que la persona se conciba como un ente dotado de juicio autónomo y empiece a reivindicar el respeto a dicha prerrogativa. De tal forma aquí también se origina una lucha por el reconocimiento —en este caso se trata también de una lucha *social*— cuyo objeto está dado por la especificación del círculo de personas consideradas detentoras de determinados derechos, y por la definición de éstos. En este punto Honneth agrega que de la atribución de derechos negativos de libertad —es decir, del primer reconocimiento de la autonomía moral, o por lo menos privada, de los ciudadanos— se pasa *necesariamente* a la reivindicación y después a la concesión de los derechos políticos y sociales; en efecto, sin la garantía de la autonomía *política* de los ciudadanos tampoco puede asimilarse la *privada* y, por otra parte, sin un mínimo de seguridad social y de cultura los ciudadanos no pueden aprovechar realmente su *status* formal de autonomía.

Análogamente al reconocimiento afectivo, el jurídico también denota una insuficiencia, aunque diferente, dado que carece de la posibilidad de satisfacer la exigencia de la persona de ser apreciada en su individualidad y con base en la contribución específica que está capacitada para dar a la sociedad para la realización de los fines que se ha fijado. Según Honneth, sólo la realización de una nueva eticidad que respete la particularidad de las diversas formas de vida social en un contexto de reconocimiento universal puede dar satisfacción a esta reivindicación.

Para concluir, el amplio estudio de Honneth puede reducirse en síntesis a dos tesis principales:

- a) el desarrollo social acontece con base en conflictos entendidos como “luchas por el reconocimiento”, que se desencadenan cada vez que un grupo significativo de individuos madura la conciencia de haber sido objeto de una injusticia. Éstos asumen formas diversas según el reconocimiento que se les niega: puede tratarse de violencia física, de la negación de algunos derechos o del respeto

Sergio Dellavalle

social. La presencia del elemento *objetivo* de la injusticia no es suficiente para dar inicio a la lucha, pues presupone otros dos factores: una adecuada reacción emotiva del interesado, es decir su conciencia *subjetiva* de tener derecho a un trato mejor; y un contexto histórico-social favorable, que permita una movilización política relevante.

b) La culminación del desarrollo social está representada por una eticidad en cuyo interior la universalidad del derecho se concilia con el respeto por las múltiples prácticas de vida.

Con relación a ambos factores, la propuesta filosófica de Honneth parece permitir una respuesta original y satisfactoria a los problemas presentados en el párrafo de apertura. Sin embargo, antes de tomar a este propósito una posición más precisa, es oportuno profundizar los conceptos de derecho y de eticidad sobre los que se sustenta la hipótesis de recomposición de la totalidad social. En particular se trata ahora de esclarecer la interpretación de derecho y eticidad ofrecida por la razón comunicativa —o “teoría del discurso”— para luego ver hasta qué punto pueda enfrentar las críticas y constituir un cuadro coherente.

58

III. Derecho y estado democrático, entre normativa y mundo vital

Dentro de la teoría de la sociedad formulada por los autores que adhieren al método de la razón comunicativa, el derecho reviste un rol central por dos tipos de razones. Primeramente, realiza de la manera más cabal ese elemento de universalidad sin el cual la sociedad hiperdiferenciada caería en la disgregación (sobre este punto regresaré en el próximo inciso, al analizar el concepto de eticidad). En segundo lugar, según Habermas, funge como “transformador en la circulación comunicativa al interior de la sociedad entera, entre sistema y mundo vital”, o sea traduce los resultados de las discusiones que se realizan a nivel de los contextos sociales concretos en normas formales, que quedan vinculadas por el poder ejecutivo y el subsistema administrativo.

En este punto surge nuevamente la cuestión de la razón y de las modalidades del pasaje de dichos contextos sociales al derecho: Por un

RECONSTRUCCIÓN DE LA TOTALIDAD

lado, ¿por qué las normas jurídicas deben fundarse en los procesos discursivos que se desarrollan a nivel de la intersubjetividad difusa? Por el otro, ¿cuáles son los procedimientos de la conexión entre el nivel fundante y la norma fundada?

Para los sostenedores de la razón comunicativa la respuesta a la primera pregunta presupone la centralidad de la cuestión de la legitimidad del poder político. Habermas escribe al respecto que “ordenamientos sociales pueden aspirar a la duración únicamente si son ordenamientos legítimos”. En el mundo moderno la legitimización no puede estar dada ni por una autoridad metafísica, ni por una fe religiosa, donde todo el cuerpo social se reconozca implícitamente; sólo puede basarse en la aceptación, más o menos consciente, del ordenamiento dado por los que a él están sujetos. La simple referencia, de tradición weberiana, a la racionalidad y a la eficiencia de la administración, que garantizarían el bienestar colectivo, o al respeto de normas formales en el ejercicio del poder político y administrativo, no puede a su vez ser considerado suficiente ya que no tematiza los procesos a través de los cuales el consentimiento necesario de los ciudadanos se vuelve reflexivo e, influenciando las esferas al servicio de la implementación del poder, previene la aparición de contradicciones difícilmente curables entre gobernantes y gobernados, o sea entre los dos momentos constitutivos del ordenamiento sociopolítico.

59

También para los autores de la teoría discursiva del derecho y de la política se hace siempre más válida la afirmación de Kelsen, según la cual “quien sólo se apoya sobre una verdad terrenal... no puede justificar la coacción inevitable a la realización de los fines sociales, si no transmite por lo menos la aprobación de la mayoría de aquellos que deberán aventajarse del ordenamiento coactivo”. El procedimiento democrático es entonces *constitutivo* de la legitimización del ordenamiento sociopolítico. Por otro lado, la razón comunicativa no acepta la interpelación “escéptica” de la democracia, que visualiza en ésta una simple búsqueda, guiada por reglas, de un compromiso entre intereses y visiones del mundo discordantes. Los sostenedores de esta posición son por ello sometidos a una fuerte crítica. En particular, la concepción instrumental de las reglas democráticas no tendría la capacidad de explicar el carácter vinculante de su respeto por parte de los interesados; ésta justificaría más bien la actitud del llamado *free rider*, del que aún ostentando la acepta-

Sergio Dellavalle

ción de las reglas, implícitamente se reserva el derecho de violarlas si esto le asegura la consecución de un interés individual superior. De este callejón sin salida es posible escaparse sólo atribuyendo nuevamente a las reglas democráticas un valor normativo; es decir, desde la perspectiva de la teoría discursiva, anclándolas al valor de la verdad de los procesos comunicativos sociales: las reglas democráticas no son sino la formalización de lo que de cualquier forma sucede en la comunicación social. Mientras ellas funcionan, quien no las respeta se ubica en una posición normativamente equivocada y socialmente marginal: de tal forma, restablecer la norma violada no es ya un *Sollen* abstracto, sino el producto mismo de la dinámica social.

Una vez esclarecido el porqué del fundamento del orden socio-político en los procesos sociales en los que están implicados los gobernantes, volvemos al problema del cómo de dicho fundamento, desde las modalidades del pasaje de la razón comunicativa que impregnan a la sociedad hasta la cristalización de reglas formales. Sobre este punto la teoría discursiva se divide en dos tendencias, una marcadamente normativista, y otra que directamente se refiere a la concreción de los mundos vitales.

60 La primera de estas posiciones es representada de manera ejemplar por los textos de Karl Otto Apel. El punto de partida del análisis de Apel lo constituye la tesis según la cual la comunicación sin violencia y coacción representa la “fundación última” de todo conocimiento filosófico: en la “comunidad comunicativa ideal” cada individuo sigue en su argumentación criterios trascendentales que dan por supuesto que sus afirmaciones tienen valor de verdad, abriendo al mismo tiempo la posibilidad al interlocutor de interaccionar con base en un argumento mejor. El fin último de la argumentación filosófica en la metodología de Apel consiste en la fundación racional de la validez universal de proposiciones que no son ni analíticas ni empíricas, es decir en la búsqueda de las bases para una solución de cuestiones morales universalmente vinculante. La metodología de la respuesta a la pregunta sobre “qué hay que hacer” se convierte, a causa de su carácter reflexivo pero no tautológico, en el fundamento de toda afirmación filosófica o científica que pretenda tener valor de verdad. A causa de la centralidad de la cuestión ética, la teoría de Apel se define no sólo con el término “pragmática trascendental”, sino más frecuentemente con el de “ética del discurso”.

RECONSTRUCCIÓN DE LA TOTALIDAD

Apel se da cuenta de que su posición neokantiana puede caer fácilmente en una mera “ética de la intención” (*Gesinnungsethik*); para evitar este riesgo, explícitamente se cuestiona sobre la aplicación en contextos reales de los principios universales de la argumentación moral, que incluye la no coacción, el universalismo, la apertura frente a todo argumento y el respeto al mejor de ellos. En otras palabras, se trata de responder a la pregunta sobre “cómo se debe actuar responsablemente, si no es legítimo admitir que los contrayentes están también preparados para actuar según el principio de la regla universal de la argumentación moral, o sea cuando no se garantizan las condiciones de reciprocidad de la comunicación y de la interacción”. Apel intenta responder a la pregunta dividiendo el problema global de la fundación de la ética en dos partes, ambas objeto de “fundación” universalmente vinculante: una “parte A” —que comprende los principios válidos en una “comunidad comunicativa ideal”— y una “parte B” —que se aplica a la “comunidad comunicativa real”, que prevé la acción estratégica y también el recurso a la violencia, siempre y cuando tenga por fin el restablecimiento de las condiciones de una comunicación sin coacción. En la línea de unión y de división entre la parte A y la B de la ética se coloca, según Apel, también la posibilidad de la distinción entre moralidad, derecho y política. Mientras la moralidad sigue escrupulosamente el principio A y la política está obligada a adecuarse por lo general al principio B, “el estado de derecho se constituye en cierta forma entre moral y política en cuanto mediación justificable de los dos ámbitos”: por un lado actúa sobre la base de normas racionales no contingentes; y por el otro está obligado a usar la fuerza para que éstas sean respetadas en una realidad social no totalmente racional.

Para concluir, la posición de Apel puede ser resumida en tres puntos:

- a) La pragmática trascendental que subyace a la argumentación universalista del discurso moral, ofrece las bases para una “fundación última” de toda proposición que pretenda valor de verdad.
- b) A pesar de que Apel insista en que las reglas formales de la pragmática trascendental deben anclarse en una “comunidad comunicativa real”, es decir en relaciones sociales concretas, la

Sergio Dellavalle

relación entre los dos momentos es la que se establece entre un *primum* adulterado y su aplicación imperfecta.

c) En última instancia, el derecho se deduce de la moral, la cual resulta adaptada a la insuficiencia normativa del mundo real.

62 En su marcado intento de normar, la posición de Apel incurre esencialmente en dos problemas. Primero, tiende a descuidar la especificidad y creatividad de los contextos sociales concretos, entendidos desde su perspectiva sólo como un campo de aplicación de normas morales trascendentales. Segundo, puesto que el criterio de verdad está dado por el respeto de reglas formales pragmático-lingüísticas, el derecho a usar la fuerza en la “comunidad comunicativa real” puede prescindir genéticamente de la consideración de las relaciones intersubjetivas que se desarrollan a nivel social. Una vez más, éstas son relevantes sólo en la medida en que influyen la aplicación de los criterios formales fundados adulteradamente. Es casi superfluo subrayar la diversidad de la impostación de Apel con respecto a la de Honneth, según quien el conflicto social nace siempre de experiencias concretas vividas en las relaciones interpersonales. El reducido relieve que Apel les reconoce expone su filosofía al riesgo de resbalar hacia un “privatismo gnoseológico y ético de la intersubjetividad”. Efectivamente, aunque las reglas trascendentales que gobiernan la búsqueda de la verdad siempre se refieran a una eventual comunicación, también puede hipotizarse, sin por ello caer en una autocontradicción, que es el individuo privado quien asume la tarea de establecer cuándo hay que respetar estas reglas y cuándo violarlas. Dados estos presupuestos es evidente el peligro de caer en una simple deontología o en un jacobinismo político estéril.

A la ampliación de estos límites se ha dedicado la investigación más reciente de Jürgen Habermas, quien tras haber trabajado de forma casi paralela a Apel en la búsqueda de los fundamentos de la que ambos llamaban “ética del discurso”, últimamente se ha alejado de su compañero para subrayar el aspecto social y concreto de la comunidad comunicativa. La crítica habermasiana a Apel se articula esencialmente en dos momentos. El primero plantea el rechazo del principio de la “fundación última”, como “herencia fundamentalista” en una teoría que pretende ser postmetafísica, o sea como el intento —más o menos consciente—

RECONSTRUCCIÓN DE LA TOTALIDAD

de salvar las cuestiones fundamentales de una *philosophia prima* en el paradigma de la pragmática lingüística. Según Habermas, en la perspectiva de Apel ya no se trataría de responder a la pregunta *epistémica* sobre cuáles son las reglas a seguir para que la formulación de juicios morales sea posible —presupuesto compartido por el mismo Habermas— sino de enfrentar la cuestión *existencial* de *por qué somos morales y debemos serlo*, o sea de buscar una base *sustancialmente vinculante* para la tesis del predominio epistemológico de la filosofía en cuanto razón práctica.

La segunda crítica de Habermas se dirige contra la equiparación apeliana de la razón comunicativa con la razón práctica. De hecho son posibles varias acepciones no prácticas de la razón comunicativa —piénsese su aplicación en los campos de la ciencia y de las artes. Además, según lo que hace notar Habermas, la misma razón práctica puede ser objeto de diversos usos: primeramente, un uso *pragmático* cuando buscamos razones para una decisión racional entre diversas posibilidades de acción frente a una tarea que debemos resolver si queremos alcanzar un fin determinado. La reflexión práctica se mueve aquí en el horizonte de la racionalidad instrumental, con el objeto de encontrar técnicas, estrategias y programas idóneos. Un ejemplo de uso de la razón práctica que caiga bajo esta definición puede ser la búsqueda de una determinada sede universitaria para el mejor aprovechamiento posible de un programa de estudios ya establecido. Sin embargo, si todavía se debe decidir qué estudiar, se está fuera del horizonte de la cuestión pragmática y se pasa a preguntar: “quién soy yo y quién quiero ser”. Cuando esta pregunta no se limita a la vida individual, sino que se extiende a la colectiva e, implicando relevantes decisiones sobre los valores, aborda elecciones sobre el bien común, es decir sobre la llamada “vida buena”, entonces deberá hablarse de un *uso ético* de la razón práctica. Por el contrario el uso *moral* de la misma viene limitado al tratamiento de cuestiones universales y vinculantes que se expresan en la pregunta clásica de “qué cosa debo yo (*sollen*) hacer”. Según los cánones de la razón comunicativa, Habermas finalmente agrega que, para evitar los límites implícitos de la filosofía del sujeto, todos estos usos —y en particular los de mayor relevancia colectiva, es decir los dos últimos— deben salir de una perspectiva exclusivamente individual e insertarse en un ámbito intersubjetivo.

Poniendo el acento sobre los diversos usos de la razón práctica, Habermas de hecho abandona la perspectiva de la “ética del discurso”

Sergio Dellavalle

—a la cual sigue vinculado Apel— y arriba a la que él mismo define como “teoría discursiva de la moral”. Desde este punto de vista, el discurso moral no es ya el *primum* del que se deduce toda otra proposición filosófica o científica con valor de verdad, sino simplemente una forma de discurso entre otras, aunque cubra el rol de una regla argumentativa, en la medida en que en su interior el principio discursivo asume la forma de una máxima de universalización. La restante superioridad del discurso moral por lo tanto se limita a la función prototípica de sus reglas de argumentación, las cuales aún originándose como las de todo discurso de la concreción de los mundos vitales, indican gracias a su rigor formal y universalidad, el método más adecuado para resolver racionalmente los problemas de las elecciones colectivas. En la perspectiva habermasiana, más que una *philosophia prima* el discurso moral se vuelve un principio regulativo, cuya relevancia como punto de referencia no debe llevarnos a subvaluar la especificidad de los contextos concretos y de las argumentaciones que no conciernen problemas morales.

64

El punto de arranque del análisis habermasiano está dado por la multiplicidad de los discursos que se desarrollan a nivel de la comunicación social. Partiendo de ellos, él también desarrolla su concepción de estado de derecho. Tras haber mostrado cómo el sistema de los derechos fundamentales puede ser deducido de la mejor forma con base en una teoría discursiva de la sociedad, pasa a tomar en consideración las características normativa y descriptivamente esenciales de un estado democrático. Según la interpretación de Habermas, la idea del estado de derecho puede ser desarrollada sobre el conjunto de los principios según los cuales se produce un derecho legítimo a partir del poder de comunicación y éste, a su vez, se traduce mediante el derecho legítimamente erigido en poder administrativo. Es decir, el principio democrático se refiere al nivel de la institucionalización *externa*, eficaz en el plan de la acción, de la participación paritaria a una formación discursiva de la opinión y de la voluntad, que se cumple en formas comunicativas a su vez garantizadas jurídicamente. En otras palabras, el estado de derecho democrático tiene por tarea traducir en normas jurídicas vinculantes el producto de la comunicación social; de tal forma, por un lado el *medium* jurídico tiene la función de un transformador y ampliador de los débiles impulsos a la integración social de un mundo vital estructurado comunicativamente;

RECONSTRUCCIÓN DE LA TOTALIDAD

por el otro, el poder administrativo puede ser reconducido a ese poder comunicativo que constituye la única fuente de legitimación.

En concreto, Habermas también toma una posición sobre los mecanismos institucionales o parainstitucionales que permiten al estado de derecho cumplir con su función. Primeramente él acepta, aunque con ciertas condiciones preliminares, el principio de la representación y la cláusula de la mayoría. Según Habermas, el sistema de representación sobre todo se adapta a la tarea de “pactar compromisos”; sin embargo, en el momento en que se pasa del discurso sobre problemas pragmáticos a otro sobre cuestiones éticas o morales, éste no debe impedir el necesario flujo de informaciones y estímulos de la opinión pública. En lo referente a la regla de la mayoría, ésta es indispensable en la medida en que la argumentación a veces debe ser temporalmente interrumpida para respetar “los vínculos institucionales de la decisión”; la deliberación así estatuida siempre debe ser *reversible*, o sea debe poder ser eventualmente cambiada por una nueva constelación sociopolítica. En el caso en que se pretenda tomar una decisión no reversible, sería necesario un consenso ilimitado de los interesados. A la par de la tutela constitucional de las minorías, la reversibilidad de las decisiones tomadas según el principio mayoritario constituye una de las dos condiciones *sine qua non* para que no se establezca una forma de “tiranía de la mayoría”.

65

Finalmente, en la construcción habermasiana es central lo que él llama el “concepto normativo de la opinión pública”. De los diferentes contextos de la sociedad civil, emergen los impulsos para la discusión de las cuestiones fundamentales de la colectividad, a partir de las cuales se cristaliza la decisión jurídica como último momento del proceso. Para que la opinión pública pueda desarrollar su función de fuente de legitimación del poder político, es necesaria la garantía de algunas condiciones preliminares. Primeramente es indispensable que se garantice el acceso de la sociedad civil al proceso de deliberación más allá de las agendas electorales y del principio de representación; sólo así se evita la limitación liberal de la esfera política a la garantía de la paz y la búsqueda de compromisos, con participación intermitente de los ciudadanos, sin caer por ello en el opuesto republicanismo, o sea en la imposición de una continua movilización de los valores éticos colectivos en toda discusión. En segundo lugar, la opinión pública debe poder imponer la libre comunicación allende los límites del poder económico y administrativo. Desde

Sergio Dellavalle

la perspectiva habermasiana, ambas condiciones son fruto de las garantías formales, o sea jurídicas, que tutelan los derechos de las organizaciones de la sociedad civil, y de las condiciones históricas y político-sociales objetivamente favorables al desarrollo de la movilización de grupos informales o, en caso extremo, a una eventual “lucha por el reconocimiento”. En lo relativo a esta segunda condición, es evidente que la posibilidad de una influencia política en el curso de los acontecimientos no puede sino ser modesta.

Independientemente de cualquier otra condición concreta, la fascinante idea habermasiana de un “concepto normativo de la opinión pública” puede considerarse aplicable sólo si en general se admite cierta autonomía del mundo vital con respecto a los procesos de concentración del poder y de diferenciación sistemática.

66 | Confrontando la posición de Habermas con la de Apel, vemos cómo la teoría de la razón comunicativa puede formular una hipótesis sobre el pasaje de la comunicación social al flujo de reglas vinculantes, sin caer en un normativismo unilateral, teniendo, por el contrario, en justa consideración la especificidad de los contextos concretos de la vida. De tal forma, lo “universal” abstracto ha sido reconducido a una síntesis con el “particular”. Para poder afirmar que esta síntesis es satisfactoria, es necesario cumplir todavía el recorrido opuesto, reconducir el “particular” a lo “universal”. En otras palabras, es indispensable verificar cómo los sostenedores de la razón comunicativa reaccionan a las críticas que provienen de los que afirman la irremediabilidad de los procesos de diferenciación social y, en general, de la diversidad como tal.

IV. Más allá de los particularismos: hacia una eticidad de la sociedad contemporánea

En una época caracterizada por una grave crisis ética, no es difícil individuar teorías que sostengan el final de cualquier punto de referencia —teórico o práctico, concreto o contrario a la acción— que responda a las categorías de lo “universal”. Sin embargo, en este contexto me limitaré a tomar en consideración sólo tres de ellas, de particular relevancia para el pensamiento socio-político: la teoría de la diferenciación sistémica; la de la radical diferencia entre los sexos; y, finalmente, el

RECONSTRUCCIÓN DE LA TOTALIDAD

neocomunitarismo anglosajón. En los tres casos no me concentraré tanto en el amplio debate interno a cada una de estas tradiciones de pensamiento; más bien, tras presentar sintéticamente sus posiciones más significativas, examinaré la respuesta de los teóricos de la razón comunicativa a sus respectivas objeciones.

1) *La diferenciación sistémica*

La tesis según la cual la sociedad contemporánea está caracterizada por una articulación siempre mayor en diversos sistemas y subsistemas, cada uno de ellos obrando sobre la base de un código propio, es demasiado conocida como para presentarla aquí en detalle. Para nosotros es interesante un aspecto de dicha teoría, es decir el problema de la integración social a través de la intervención en la esfera política —o del “subsistema político”. Desde la formulación filosófico-política de la noción de sociedad civil, se ha formulado la cuestión de cómo puede ser evitada la disgregación del tejido social en su conjunto frente a la atomización de los diferentes grupos de interés, de las corporaciones y de los subsistemas. Tradicionalmente —pensemos por ejemplo en Hegel— la solución se ha buscado en la atribución de un rol particular al estado. Este camino se vuelve intransitable en el momento en que se supone, como lo hace la teoría de los sistemas, que las diversas unidades sean a la vez autorreferentes y autopoieticas. Por lo tanto, no nos debe sorprender el silencio con el que los teóricos de los sistemas tienden a cubrir el problema de la función social integradora del estado. Un intento original de tematizar esta cuestión —y de darle al mismo tiempo una respuesta positiva— ha sido abordado recientemente por Helmut Willke.

En la perspectiva de Willke, el estado contemporáneo ya no puede ser un Leviatán, caracterizado por el monopolio de la fuerza y cuyo único fin sea garantizar la paz, ni un “preceptor” que —según el modelo del *welfare state*— pretende “educar” a la sociedad partiendo de la convicción de poseer un saber superior. Frente al fracaso de ambas formas políticas, el estado actual no puede sino dirigirse hacia un papel de “supervisor”, cuya tarea consista exclusivamente en ofrecer las mejores condiciones para que los diversos grupos de interés y los subsistemas sociales se encuentren y arreglen sus actividades, para la integración y el

Sergio Dellavalle

equilibrio del conjunto con el fin de evitar un eventual *output* negativo. De cualquier forma desde esta óptica no es necesario suponer que el estado dispone de conocimientos particulares: por el contrario, es suficiente admitir que reacciona con sensibilidad, como cualquier otro subsistema, a los efectos negativos que provienen de otras unidades sociales.

El problema principal que enfrenta la teoría de Willke es el de tener que explicar porqué y cómo subsistemas autorreferenciales y autopoyéticos deban y puedan alcanzar una coordinación de sus actividades. El autor busca resolver la cuestión apelando al carácter autorreflexivo de cada sistema, gracias al cual éste define su propia identidad refiriéndose constantemente al ambiente que lo rodea. Por lo tanto está en condición de darse cuenta del eventual efecto negativo de su propia acción e, interiorizando este conocimiento mediante su reformulación en el código que caracteriza sus propias reglas de funcionamiento, se prepara para elegir la vía de desarrollo más compatible con la integración global. Sin embargo, ya que falta un lenguaje común, se vuelve difícil esclarecer sobre qué base pueden conducir sus negociaciones: desde el momento en que el único criterio válido para cada uno es su propio código, en la mejor de las hipótesis sólo podrán pactar compromisos, dejando abierta la posibilidad del caso en que enfrentáramos controversias insolubles mediante ajuste, los diversos grupos, cerrados herméticamente en sus lenguajes particulares y en la defensa de sus intereses, no podrían hacer otra cosa que bloquearse recíprocamente, amenazando la estabilidad del conjunto.

A esto hay que agregarle la segunda carencia de la teoría de los sistemas aplicada al estado, es decir su insuficiencia democrática. La gestión paternalista-tecnocrática de los problemas sociales encuentra su límite en la no neutralidad moral y ética de los juicios de los llamados "expertos", así como en la contradicción por la cual un estado, con el monopolio de las decisiones vinculantes, siempre delegaría decisiones a otros subsistemas, faltando a sus propias reglas de legitimación. El mismo Willke termina por buscar el fundamento de la integración social en un principio muy lejano de los presupuestos de los que había arrancado, o sea en la solidaridad que debería desarrollarse en el ámbito nacional de comunidades. En abierto contraste con la comunal, regional o ilimitada diferenciación sistémica, el sociólogo de Bielefeld corona su propuesta científica apelando a una unidad colectiva, no demostrable con los

RECONSTRUCCIÓN DE LA TOTALIDAD

instrumentos de su metodología, que culmina en el estado nacional, visualizado como héroe local en su función de atar solidaridades territoriales y como lugar de producción de bienes colectivos circunscriptos territorialmente.

La razón comunicativa frente a la teoría de los sistemas en general prevé la asunción de la diferenciación social y sistémica y el rechazo de los elementos que, a juicio de los “teóricos del discurso”, conducen a las mencionadas insuficiencias. En particular se rechaza la idea de la autorreferencialidad y autopoiesis de cada subsistema: a pesar de los procesos de diferenciación, todos los sistemas —también los que se han vuelto más autónomos como el ámbito económico y el administrativo— continúan teniendo su último punto de referencia en la comunicación difusa del mundo vital. Es aquí que la sociedad en sus códigos y multiforme estructuración encuentra la posibilidad de recuperar la facultad de integrarse y de hacer llegar a todas sus articulaciones los estímulos necesarios para el desarrollo y a la coordinación.

2) *La diversidad de los sexos*

Según Catharine Mackinnon en su estudio *Toward a Feminist Theory*

69

Si los sexos fueran iguales las mujeres no estarían sexualmente sometidas. El uso de la fuerza en el campo sexual tendría un carácter excepcional, el consentimiento sexual sería una práctica común y las mujeres violadas serían creídas. Si los sexos fueran iguales, las mujeres no estarían sometidas económicamente, su desesperación y marginalidad no se cultivaría, su forzosa dependencia no se aprovecharía sexual y económicamente. Las mujeres tendrían derecho a la palabra y a una esfera privada, autoridad, respeto y muchos más recursos que ahora. Estupro y pornografía serían reconocidos como violaciones y el aborto sería al mismo tiempo raro y realmente garantizado.¹

¹ Mackinnon, C.A., *Toward a Feminist Theory of the State*, 1989, Cambridge (Mass.)/Londres, Harvard University Press, p. 215.

Sergio Dellavalle

Con mucha vehemencia en pocos renglones la jurista norteamericana sintetiza la dura crítica de muchos sectores del movimiento feminista con respecto a la práctica y la teoría política liberal-democrática. El formalismo abstracto de la doctrina liberal del estado en su pretensión de garantizar derechos iguales a todos los ciudadanos, contrasta con la situación objetiva y la percepción subjetiva de muchas mujeres, que no encuentran un reconocimiento adecuado de su especificidad sexual y social ni de sus necesidades. Para la autora es particularmente evidente el desconocimiento del punto de vista femenino en algunos ámbitos legislativos, como son tres clásicos de la movilización feminista: la violencia sexual, el aborto y la pornografía.

Asimismo hace una dura crítica contra la insuficiencia de las leyes sobre la igualdad de los sexos, a las que acusa de tener como exclusiva referencia la realidad masculina y de afirmar arbitrariamente la inexistencia de diversidad entre sexos, sin reflexionar adecuadamente en que esta diferencia constituye su única razón de ser: sin una concreta diversidad no habría necesidad de iniciativas legislativas para tutelar la igualdad.

70 Según Mackinnon, el intento de realizar la paridad sobre un plano exclusivamente formal no lleva a ningún resultado satisfactorio. Por el contrario, una teoría política que quiera dar una respuesta positiva a las exigencias femeninas debe partir de presupuestos radicalmente diferentes. Es decir, antes que nada, debe considerar la constatación de la diversidad real de los sexos: ésta, ya fundada en la *physis* —vgt. el diverso rol reproductivo— se ha anclado luego en la desigual distribución del poder social. En segundo lugar, Mackinnon sostiene la necesidad de tomar conciencia del hecho de que la ley existente no sería sino la sanción formal del predominio social de un grupo determinado, o sea —específicamente en la situación actual— de la supremacía masculina. Por lo tanto, la tarea de una “jurisprudencia feminista” consistirá en rechazar la idea de un derecho neutral con respecto a la realidad de las diversidades de las condiciones de vida, y en introducir el punto de vista femenino en el debate político-jurídico: únicamente admitiendo el deber referirse a la concreción existencial y social, el derecho podrá aspirar a abandonar el rol de paladín pseudoneutral de un poder tan “particular” como las que lo critican.

La común referencia a la necesidad de dirigir la mirada a las articulaciones de la realidad social concreta hace que los sostenedores de la

RECONSTRUCCIÓN DE LA TOTALIDAD

razón comunicativa se muestren atentos y receptivos a los estímulos que llegan del pensamiento feminista de la diversidad. Sin embargo, según la formulación de Habermas, son dos los puntos de alejamiento de la teoría discursiva de las posiciones feministas. El primero se refiere a la reducción individualista del concepto de derecho, o sea la tendencia del feminismo más reciente a hablar de un poder social “particularístico” y por consiguiente, a desconocer sus potencialidades normativo-universalísticas. En segundo lugar, las feministas se arrojan el derecho de fungir como únicas portavoces de los intereses de las mujeres, con lo que desarrollan una función de abogadas difícilmente legítima y anticipando sus conclusiones, pueden influir en prejuiciar el debate. Según la posición de Habermas, ni siquiera las feministas disponen de un monopolio definitivo. Las portavoces pueden estar seguras de no perjudicar nada sólo si todos los interesados obtienen la posibilidad efectiva de hacer llegar su voz para reivindicar sus derechos a partir de experiencias concretas de la integridad herida, de la discriminación y de la opresión.

A la propuesta habermasiana de confiar la definición de la identidad sexual a la comunicación colectiva se podría objetar que dicha comunicación es, y sobre todo en este caso, particularmente difícil de alcanzar por la diferencia de poder que divide a hombres y mujeres y a la escasa consideración que aquéllos, en general, muestran por los problemas de las segundas. Por otro lado, para no caer en un utopismo estéril, no sólo Honneth, sino también Habermas refieren estos casos a la necesidad de una “lucha por el reconocimiento”: en los casos en que las desigualdades sociales imposibilitan un diálogo entre sujetos respectivamente reconocidos, se vuelve inevitable el recurso de la imposición de un nuevo equilibrio —siempre que el contexto histórico lo permita. Independientemente del hecho que se vuelva necesaria la lucha o no, según la acepción de los teóricos de la razón discursiva, en la cúspide del desarrollo social y cultural encontramos una “ética comunicativa” conforme a muchas de las exigencias formuladas por el pensamiento feminista: Allí se reconoce el esfuerzo para superar los formalismos del pensamiento liberal clásico y contemporáneo y conciliar la idea de un “otro universalizado” con el reconocimiento del “otro concreto”, los valores con las necesidades y los deseos y el principio de la justicia con el de la “vida buena”.

Sergio Dellavalle

3) *La especificidad de las comunidades políticas*

La crítica de los principios del liberalismo con base en la noción de “vida buena” representa un papel relevante también en las argumentaciones de los neocomunitaristas anglosajones. El debate entre *liberals* y *communitarians* es demasiado amplio para presentarlo resumidamente, pero para nosotros es importante destacar la posición mediadora sintetizada por Honneth: En un punto esencial la mayor parte de los representantes de ambas partes parece encontrarse de acuerdo: sin una determinada “cantidad” de lazos comunes a valores colectivos, sin lo que podemos llamar una comunidad social de los valores o, de manera menos comprometida, una forma cultural de vida, la funcionalidad de una sociedad democrática no está garantizada.

72

Seguramente se trata de una aportación importante para los buscadores de principios racionales universales, que consiste en enraizar la “comunidad comunicativa ideal” en la “real”, produciendo un auténtico vuelco de la prioridad dado que es a partir de los contextos concretos de vida que se originan los valores universales y no el contrario. Naturalmente, la comunidad a la que se refieren los teóricos de la razón discursiva no es la “sustancialista” del neor aristotélico MacIntyre, ni la versión “república” sostenida por Taylor; más bien se trata de lo que Honneth llama un “concepto minimal de comunidad”, cuyos presupuestos son:

a) mientras la sociedad se caracteriza por el hecho de que los sujetos “respetan recíprocamente el espacio de libertad de su respectivo otro establecido por el derecho”, en la comunidad éstos “estiman al otro en virtud de las cualidades y las capacidades que le corresponden como individuo”. En el primer caso estamos frente a un respeto *formal*, en el segundo a una apreciación *sustancial*.

b) La estima recíproca es posible sólo si se comparten determinados valores, porque sólo a la luz de éstos se puede mostrar por qué razones las capacidades o cualidades del otro poseen un significado positivo para la praxis de vida en común. Por lo tanto se vuelve

RECONSTRUCCIÓN DE LA TOTALIDAD

necesario un horizonte de valores compartido a nivel intersubjetivo.

Además Honneth considera que, si se entiende por libertad la realización no forzada de fines de vida elegidos autónomamente, ésta no es realizable sin cierto *quantum* de seguridad con respecto al valor de las propias capacidades y cualidades, con lo que se propone una verdadera síntesis entre sociedad y comunidad, una idea de eticidad que no niegue la libertad individual, sino que constituya su condición. Este proyecto se vuelve realizable únicamente en la modernidad, donde los estilos de vida y las concepciones del “bien” se multiplican hasta el infinito, desligándose de los valores prefijados y volviéndose el resultado de una elección individual. La sociedad contemporánea no tiene ya *un ideal de la vida buena*, sino *varios*, cada uno de los cuales exige ser reconocido en su especificidad. Esta “concepción postradicional de la comunidad” no niega la legitimidad de una moral universal; por el contrario, la supone ya que tutela el respeto recíproco por parte de cada forma de vida particular. Universalismo moral y particularismo ético se remiten y sostienen recíprocamente. A este nivel se inserta también la importancia fundamental atribuida al derecho como garantía formal universal para cada individuo de poder realizar su libertad. Al contrario de la eticidad clásica o hegeliana, la contemporánea propuesta por Honneth no es sustancial, sino exclusivamente “formal”: el más alto principio del *ethos* de una sociedad diferenciada consiste en el reconocimiento recíproco de la misma dignidad y valor para las diversas formas de vida.

Hasta el momento, los recientes trabajos de Axel Honneth y Jürgen Habermas han sido considerados como el único intento de encontrar una respuesta al malestar de la sociedad contemporánea frecuentemente enfrentados a las concepciones normativas o “particularísticas”. Sin embargo, en relación al problema de la eticidad es posible encontrar significativas diferencias de matiz entre estos autores: mientras Honneth no desprecia hablar explícitamente, aunque en plural de las formas de “vida buena” y reivindica la necesidad de una nueva eticidad, Habermas delega la tarea de reconstruir la totalidad social a la realidad de los procesos comunicativos abierta en sus resultados. Además, como se ha visto, la concepción honnetiana de la eticidad en última instancia es “formal” y por tanto no afecta la definición de las finalidades individuales

Sergio Dellavalle

y colectivas.² Bajo otra perspectiva, los contextos comunicativos habermasianos quedan en una concreción mucho mayor a la habitual para las reglas del lenguaje entendidas en sentido meramente trascendental. A pesar de las eventuales diferencias —que merecen una atención mayor a la de estas pocas líneas— la cuestión central en el análisis de ambos autores me parece esencialmente la misma, como análoga la solución propuesta. Para Habermas como para Honneth el problema sigue siendo el señalado por Hegel hace casi dos siglos, la *Trennung*, la “escisión” interna de una sociedad disgregada y falta de la capacidad para darse puntos de referencia reconocidos colectivamente. Y como en Hegel, sus análisis persiguen la reconstrucción de las posibilidades de una *Vereinigung*, de una “reunificación” que sin coartar la libertad individual devuelva su sentido a la idea de solidaridad social.

Principales fuentes citadas

Apel, K.O., *Transformation der Philosophie*, 1973, Frankfurt a M., Suhrkamp.

74

—*Diskurs und Verantwortung. Das problem des Übergangs zur postkonventionellen Moral*, 1990, Frankfurt a M., Suhrkamp.
—y Matthias Kettner, *Zur Anwendung der Diskurethik in Politik, Recht und Wissenschaft*, 1992 Frankfurt a M., Suhrkamp.

Habermas, J., *Philosophisch-politische Profile*, 1981, Frankfurt, Suhrkamp.

—*Der philosophische Diskurs der Moderne*, 1988, Frankfurt a. M., Suhrkamp.

² Ya que en Honneth es el individuo quien conscientemente determina qué forma de vida pretende llevar, su concepción también puede ser considerada parte de esa visión individualístico-pluralista de la política que en otra ocasión he señalado como el opuesto normativo de todos los recientes intentos del sustancialismo, sobre todo en su versión nacionalista. Cfr. S. Dellavalle, *Per un concetto normativo di Europa. Stato nazionale e unificazione europea alla luce della teoria politica*, en *Teoría política*, VIII, 1992, n. 1-2, p. 257-95.

RECONSTRUCCIÓN DE LA TOTALIDAD

- Erläuterungen zur Diskursethik*, 1991, Frankfurt, Suhrkamp.
- Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats, 1992, Frankfurt a M., Suhrkamp.

Hegel, G.W.F., *Jenaer kritische Schriften*, 1968, Meiner, Hamburgo, curadores H. Buchner y O. Pöggeler (Bd. 4 de los *Gesammelte Werke*).

- Frühe politische Systeme*, 1974, Frankfurt a M./Berlín/Viena, curador G. Göhler, Ullstein.

—Jenaer Systemenwürfe I, en Idem, *Gesammelte Werke*, 1975, Meiner, Hamburgo, curadores Klaus Düsing y Heinz Kimmerle.

—Jenaer Systemenwürfe III, en Idem, *Gesammelte Werke*, 1976, Meiner, Hamburgo, curador Rolf Peter Hortsman en colaboración con Johann Heinrich Trede.

Honneth, A., *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Kämpfe*, Frankfurt a M., Suhrkamp.

- Kommunitarismus. Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften*, 1993, Frankfurt/Nueva York, Campus.

Kelsen, Hans, *Vom Wesen und Wert der Demokratie*, 1929, Tubinga, Mohr.

Mead, G.H., *Mind, Self and Society. From the Standpoint of a Social Behaviorist*, 1934, University of Chicago Press; y *Selected Writings*, 1981, University of Chicago Press.

Rawls, John, *A theory of justice*, 1971, Cambridge (Mass.), Harvard University Press.

Schmitt, C., *Der Begriff des Politischen*, 1987, Berlín, Duncker & Humblot.

Walzer, Michael, *Sphere of Justice. A defense of Pluralism and Equality*, 1983, Oxford, Martin Roberson & Company.

Willke, H., *Ironie des Staates*, 1992, Frankfurt, Suhrkamp.

Winnicott, D.W., *Playing and Reality*, 1975, Londres, Tavistock Publications.