Casa abierta al tiempo

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA
UNIDAD IZTAPALAPA

División de Ciencias Sociales y Humanidades
Posgrado en Humanidades

"LA *DELIBERATIVE POLITIK* COMO FUNDAMENTO DEL *RECHTSSTAAT*. LA DIMENSIÓN POLÍTICA DE LA ÉTICA DISCURSIVA"

TESIS
Que para obtener el grado de
DOCTOR EN HUMANIDADES
LÍNEA ACADÉMICA: FILOSOFÍA POLÍTICA Y MORAL

PRESENTA
M. en H. José Lira Rosiles
Matrícula: 2143808522
ORCID: 0000-0003-4681-0474
joselirauam@gmail.com

Director de tesis
Dr. Gustavo Leyva Martínez
Jurado

Presidente
Dra. María Pía Lara Zavala
Secretario
Dr. Gustavo Leyva Martínez
Vocal
Dr. Alejandro Nava Tovar

Iztapalapa, Ciudad de México, 21 de enero de 2019.

Dedicatoria y agradecimientos

A Natalia Lira.

Agradezco profundamente al Dr. Gustavo Leyva Martínez por la dirección de la presente tesis doctoral. Su influencia intelectual y académica ha sido determinante en mi formación desde el fin de mis estudios de licenciatura en Ciencia Política hasta mi desarrollo en la maestría y doctorado en Humanidades con especialidad en Filosofía Moral y Política. Estos años he aprendido del Dr. Leyva una gran exigencia e interdisciplinariedad en el ámbito académico, la importancia del trabajo constante y el estudio filosófico en diversas lenguas, así como puntualidad y precisión en el trabajo. Debo agradecer también el acercamiento a la filosofía y cultura alemana que tuve a partir de los diversos cursos y seminarios filosóficos que he tenido a lo largo de mi trayectoria con el Dr. Leyva, así como por su apoyo y recomendación para mi participación en el programa de doctorado binacional en la Fernuniversität in Hagen.

Debo un gran agradecimiento al Dr. Thomas Sören Hoffmann por su tutoría académica en el Institut für Philosophie de la FernUniversität in Hagen, donde participé en el programa de doctorado binacional en el marco del Deutsch-lateinamerikanischen Forschungs- und Promotionsnetzwerks FILORED (Red Germano Latinoamericana de Investigación y Doctorado). Los seminarios, coloquios y tutorías dirigidas por el Dr. Hoffmann desempeñaron un papel fundamental en mi formación académica durante mi estancia en la Fernuniversität. Agradezco su apoyo y orientación para mi integración a la vida académica del Institut für Philosophie, así como por la discusión en torno a las tesis sostenidas en este trabajo en el marco de los Doktorandencolloquium y de las diversas tutorías que me proporcionó durante este periodo de investigación.

Mi gratitud también al Dr. Fernando Moledo por su apoyo y orientación durante mi estancia en el Institut für Philosophie, por sus recomendaciones y diálogos en este período. A los profesores con quienes estudié como alumno de doctorado en diversos seminarios interdisciplinarios en el campo de la filosofía, sociología, derecho y economía: al Dr. Marcus Knaup, al Dr. Thomas Bedorf, al Dr. Gunnar Schumann y al Dr. Christoph Düchting. El diálogo, aprendizaje y trabajo interdisciplinar en los seminarios en los que participé en Hagen, Berlín, Frankfurt, Stuttgart, Drübeck y Budapest fueron importantes para el desarrollo de mi investigación, además de expandir mi horizonte de intereses temáticos de investigación para al menos la siguiente década. Al Dr. Klaus Honrath, a

Jutta Clauder-Hoemberg y a Mareike Weiß por la gran amabilidad al orientarme en diversos aspectos administrativos durante mi estancia. A Bernd y Sara Götz por su amistad y por todo su apoyo para mi instalación e integración en la ciudad de Hagen.

Deseo agradecer a mis colegas del posgrado en Humanidades, especialmente al Dr. Alejandro Nava Tovar, quien ha sido no sólo un gran amigo sino también un mentor constante a lo largo de mi formación. Agradezco especialmente las discusiones con él en el ámbito de la *Rechtsphilosophie*. A mis profesores del posgrado por el trabajo en el marco de seminarios y congresos, particularmente a la Dra. Teresa Santiago Oropeza, a la Dra. Dulce María Granja y al Dr. Sergio Pérez Cortés. A mis compañeros de filosofía por las discusiones en clases y en los seminarios que llevamos juntos a Yared Elguera, Arturo Cornejo, Alfredo Pizano, Pedro Javier Pérez, Sergio Vargas, Sandra Ivonne Quintana. A la Mtra. Azucena Palavicini por su acompañamiento y diálogos filosóficos, así como a mis compañeros del Departamento de Ética y Filosofía y del Departamento de Humanidades y Educación del Tecnológico de Monterrey Campus Ciudad de México y Campus Santa Fe, respectivamente.

Debo agradecimiento a mi familia, quien me proporcionó un amplio apoyo durante la realización de mis estudios doctorales. A mi hija Natalia Lira Rodríguez por acompañarme durante las horas de estudio y hacerlas significativamente más felices. A mi madre, la Mtra. Gloria Rosiles, por todo el apoyo y acompañamiento durante este período, particularmente durante mi estancia en la Fernuniversität in Hagen. A mis hermanos, Gabriela, Carlos y Gloria Lira por todo su apoyo y acompañamiento.

Agradezco a Peter Storandt Diller por sus amables comentarios y recomendaciones que me dio en torno a la traducción del idioma alemán. Al Mtro. Andrés Ramos García por la lectura del borrador final de este trabajo y por sus recomendaciones en cuestiones de corrección de estilo. Al Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (Conacyt) y al Deutscher Akademischer Austauschdienst (Servicio de Intercambio Académico Alemán, DAAD) por las becas proporcionadas, esperando cumplir los objetivos y fines de estas.

Hagen, noviembre 2018.

Índice general

Dedicatoria y agradecimientos i

Índice general..... iii

Índice de cuadros ix

Índice de figuras.....ix

Siglas de obras principales x

Introducción.....1

Capítulo 1. Análisis genético, cambio estructural y perspectivas actuales de la *Öffentlichkeit*.....28

1.1 Análisis genético de la *bürgerliche Öffentlichkeit*. 30

1.2 Evolución sociopolítica e ideológica de la *bürgerliche Öffentlichkeit.*.....35

1.3 La transformación estructural sociopolítica de la *bürgerliche Öffentlichkeit*. 49

1.3.1 Del *Publikum* raciocinante al *Publikum*-masa consumidor. Génesis de la *pseudo-Öffentlichkeit.* 51

1.3.2 Sistema de partidos e imperio de la *Öffentlichkeit* representativa.....55

1.3.3 Primer modelo de la teoría política de Habermas: *Prinzip der Öffentlichkeit*.....58

1.4 Consideraciones críticas y perspectivas actuales de la *politische Öffentlichkeit*.....65

1.4.1 *Öffentlichkeit* como espacio de lucha de clases. La crítica marxista a SÖ. 66

1.4.2 *Öffentlichkeit* como espacio de exclusión. La crítica feminista de S. Benhabib y N. Fraser. 68

1.4.3 *Öffentlichkeit* como espacio narrativo y paradójico. Crítica de Gardiner, Hirschkop y Roberts. 71

1.5 Conclusiones.....74

1.5.1 Balance preliminar del primer modelo político: *Prinzip der Öffentlichkeit.*.....74

1.5.2 Ciudadanía despotenciada. Dominio del fenómeno del privatismo de lo político. 75

1.5.3 *Mass media* y dominio de la *pseudo-Öffentlichkeit*.....76

Capítulo 2. El acoplamiento entre *Lebenswelt* y *System*: la cuestión de la legitimación y el desarrollo de los fundamentos de la *Theorie des Kommunikativen Handelns*. 80

2.1 Consideraciones metodológicas en el itinerario de investigación de 1960-1970.....80

2.1.1 El *Positivismusstreit*: *Naturwissenschaften/Geisteswissenschaften*; racionalismo crítico/teoría crítica.....83

2.1.2 Triple matriz teórica: fenomenología, filosofía del lenguaje y hermenéutica. 88

2.1.3 Consideraciones preliminares sobre el debate *Gesellschaftstheorie*/*Systemtheorie*.....100

2.2 El acoplamiento conceptual entre *System* y *Lebenswelt*: *Systemtheorie* y fenomenología. 103

2.2.1 Articulación del concepto de crisis e integración analítica con el *Systemfunktionalismus*. 103

2.2.2 Crítica metodológica: límites del análisis funcionalista de orientación empirista. 105

2.2.3 Concepto de crisis de la *Gesellschaftstheorie*. *Sozialintegration/Systemintegration*.....108

2.3 *Theorie der sozialen Evolution* como el fundamento para una *Gesellschaftstheorie*.....111

2.3.1 Concepto de *Organisationsprinzip* para el análisis de formaciones sociales.....117

2.3.2 Análisis del sistema económico, administrativo y de legitimación.....125

2.3.3 Excurso sobre la *Systemtheorie* de Luhmann: teoría de los sistemas autopoiéticos. 127

2.4 La *Öffentlichkeit* en el análisis de las tendencias a la crisis. 135

2.4.1 Estrategias de neutralización de los conflictos estructurales en el *Spätkapitalismus*.....136

2.4.2 Matriz analítica de tendencias a la crisis: economía, racionalidad, legitimación y motivación.....139

2.4.3 Legitimidad y legalidad. Tensión entre facticidad y validez de las normas.....150

2.5 Conclusiones.....158

2.5.1 Segundo modelo político: Democracia material y mecanismos de autodefensa. 159

2.5.2 Espacio público despolitizado como formación reactiva a la crisis. 160

Capítulo 3. Acoplamiento de las tesis sobre la *Öffentlichkeit* en *la Theorie des kommunikativen Handelns* 162

3.1 Articulación teórica de la TKH*: Theorie der Argumentation.* 163

3.1.1 Determinación del concepto de racionalidad: sistema de *Geltungsansprüche* 164

3.1.2 Hacia una *Theorie der Argumentation*. Evaluación del modelo de Toulmin. 172

3.1.3 Determinación de cuatro conceptos sociológicos de acción. 185

3.2 Crítica del análisis funcionalista en TKH: empirismo sociológico y positivismo jurídico. 190

3.2.1 Crítica a la sociología política y jurídica de Max Weber. 192

3.2.2 Esmerilamiento y acoplamiento del concepto *Lebenswelt* en la TKH. 204

3.2.3 Legalidad y legitimidad: Satzungsprinzip y Begründungsprinzip. 209

3.3 Función de los *Steuerungsmedien* en un *Lebenswelt* tecnificado 212

3.3.1 Potencial crítico de las *Kommunikationstechnologien* para la Öffentlichkeit. 213

3.3.2 Poder y dinero como medios de control sistémico 215

3.3.3 Función de las *Kommunikationstechnologien* en la tecnificación del *Lebenswelt* 217

3.4 Estructura y función del concepto *Öffentlichkeit* en TKH. 218

3.4.1 Tesis sobre la juridificación del *Lebenswelt* 231

3.4.2 Consideraciones finales en TKH sobre la *Öffentlichkeit* 234

3.4.3 Movimientos sociales de resistencia y *Gegeninstitutionen*. 241

3.5 Conclusiones 242

3.5.1 Tercer modelo político: *Gegeninstitutionen* como mecanismos de desdiferenciación. 243

Capítulo 4. La *deliberative Politik* como fundamento del *Rechtsstaat*. Estructura y función de la *Zivilgesellschaft* y de la *politische Öffentlichkeit*. 247

4.1 *Diskurstheorie des Rechts*: Paradigma procedimentalista del derecho. 248

4.1.1 *Rechtsgeltung* y *Handlungstheorie*: actitudes objetivantes y actitudes realizativas....252

4.1.2 *Gesetzgebungsprozeß*: procedimiento democrático y legitimidad del orden jurídico....254

4.1.3 Idea y función del *Rechtsstaat* frente a los sistemas funcionalmente diferenciados. 256

4.2 Función y estructura del MPD....259

4.2.1 *Deliberative Politik*. Acoplamiento entre liberalismo y republicanismo. 261

4.2.2 *Öffentlichkeit* en el MPD: retícula periférica de sensores. 264

4.2.3 Teorías procedimentalistas de la democracia: N. Bobbio, J. Cohen y R. Dahl. 270

4.3 Politische Öffentlichkeit y Zivilgesellschaft. Horizonte de la *desobediencia civil.* 283

4.3.1 *Politische Öffentlichkeit* como caja de resonancia. Modelo de esclusas. 284

4.3.2 *Zivilgesellschaft*. Generación de influencia político-publicística....291

4.3.3 *Öffentlichkeit*: movimientos sociales y desobediencia civil. 301

4.4 Procedimentalización de la *Volkssoberanität*....304

4.4.1 Experiencias revolucionarias en la Modernidad. Política radical intramundana....304

4.4.2 *Deliberative Politik*: efecto controlador de tipo indirecto. 306

4.5 Conclusiones....309

4.5.1 Cuarto modelo político: *deliberative Politik*. 315

Capítulo 5. Perspectivas del MPD en el ámbito global: sistema mundial multinivel y política interior mundial 320

5.1 Especificidad del *Verfassungspatriotismus* y del sistema global multinivel..... 322

5.1.2 Filosofía política comunitarista de A. MacIntyre, M. Sandel y C. Taylor. 326

5.1.3 Crítica comunitarismo. Ciudadanía posnacional y patriotismo de la constitución..... 340

5.1.4 Especificidad de la teoría cosmopolita de la Diskursethik: sistema global multinivel. 363

5.2 Contraste de la *Diskursethik* en el espectro teórico del cosmopolitismo contemporáneo..... 377

5.2.1 Espectro de propuestas sobre la república universal o Estado mundial 378

5.2.2 Espectro de propuestas sobre la Federación de Estados..... 381

5.3 Enfoques críticos al modelo cosmopolita: G.W.F. Hegel, C. Schmitt y D. Zolo. 384

5.3.1 G.W.F. Hegel: La injusticia en las relaciones entre Estados. 385

5.3.2 Carl Schmitt y el decisionismo soberano. 390

5.3.3 Danilo Zolo: modelo de pacifismo débil. 396

5.4 Conclusiones. Balance crítico del *sistema mundial multinivel* 401

Capítulo 6. Conclusiones generales. El horizonte teórico y práctico de la *deliberative Politik*. Propuesta de un modelo de *Öffentlichkeit* virtual. 405

6.1 Evaluación y balance crítico-sintético del MPD. 405

6.1.1 Breve comparación crítico-analítica de los tres primeros modelos de la FTPH. 405

6.1.2 Especificidad del MPD..... 410

6.1.3 Límite del MPD: la esfera de lo indecidible. 413

6.2 Balance del problema estructural de la disgregación de la base sociológica para la *deliberative Politik* y la *politische Öffentlichkeit* 416

6.2.1 Privatismo de lo político y ciudadanía como consumidora en la FTPH. 416

6.2.2 Consideraciones de E. Fromm, G. Lipovetsky, Z. Bauman. 417

6.2.3 Evaluación final del privatismo de lo político desde el MPD. 421

6.3 Condiciones materiales para el ejercicio de la *deliberative Politik*....426

6.3.1 Evaluación del problema en el MPD. 426

6.3.2 El enfoque de las capacidades de Martha Nussbaum y Amartya Sen. 428

6.3.3 Hacia una comprensión del *Rechtsstaat* en términos de derechos sociales....430

6.4 Propuesta: Elementos para la articulación de un modelo de *Öffentlichkeit virtual*. 433

6.4.1 Balance general de la evaluación de los *Massenmedien* en la FTPH. 433

6.4.2 Reconfiguración de los *Massenmedien*: internet y redes virtuales. 438

6.4.3 Propuesta de un modelo de deliberación y *Öffentlichkeit* virtual. 443

Bibliografía primaria 454

Bibliografía secundaria 455

Índice de cuadros

Cuadro 1. Espectro de propuestas cosmopolitas contemporáneas en torno al sistema de gobierno mundial……..…383

Índice de figuras

Figura 1. Síntesis de los modelos 2 y 3. *Gegenöffentlichkeit* y democracia material……..410

Figura 2. Modelo de la *deliberative Politik*. Institucionalización política de la razón comunicativa……..413

Figura 3. Especificidad del MDP en la filosofía y teoría política contemporánea……...……..422

Siglas de obras principales

DNR	Die nachholende Revolution. Kleine Politische Schriften VII.
EI	Erkenntnis und Interesse.
FG	Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats.
KPS	Kleine Politische Schriften (I-IV).
LS	Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus.
LSW	Zur Logik der Sozialwissenschaften.
ND	Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze.
NBR	Die Normalität einer Berliner Republik. Kleine Politische Schriften VIII
NR	Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze
NU	Die Neue Unübersichtlichkeit. Kleine Politische Schriften V.
PW	Protestbewegung und Hochschulreform
SÖ	Strukturwandel der Öffentlichkeit.
SP	Student und Politik.
TGS	Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie.
TP	Theorie und Praxis. Sozialphilosophische Studien.
TKH	Theorie des kommunikativen Handelns. 2 Bände.
TW	Technik und Wissenschaft als »Ideologie«.
WR	Wahrheit und Rechtfertigung. Philosophische Aufsätze.
ZÜ	Zeit der Übergänge. Kleine Politische Schriften IX.

Otras siglas

MPD	Modelo de política deliberativa
FTPH	Filosofía y teoría política de Jürgen Habermas

"*Wherever the relevance of speech is at stake, matters become political by definition, for speech is what makes man a political being*" (Hannah Arendt, 1958: 3).

"*The process of conversation is one in which the individual has not only the right but the duty of talking to the community of which he is a part and bringing about those changes which take place through the interaction of individuals. That is the way, of course, in which society gets ahead, by just such interactions as those in which some person thinks a thing out. We are continually changing our social system in some respects, and we are able to do that intelligently because we can think*" (G. H. Mead, 1962: 168).

"From our point of view, the essential locus of reasoning is a public, interpersonal, or social one. Wherever an idea or a thought may come from, it can be examined and criticized "rationally" -by the standards of "reason" only if it is put into a position where it is open to public, collective criticism" (Toulmin, Rieke, Janik, 1984: 10).

"*If human identity is dialogically created and constituted, then public recognition of our identity requires a politics that leaves room for us to deliberate publicly about those aspects of our identities that we share, or potentially share, with other citizens. A society that recognizes individual identity will be a deliberative, democratic society because individual identity is partly constituted by collective dialogues*" (Gutman, 1994: 7).

"Masses make noise, citizens deliberate; masses behave, citizens act; masses collide and intersect, citizens engage, share, and contribute. At the moment when "masses" start deliberating, acting, sharing, and contributing, they cease to be masses and become citizens. Only then do they 'participate'" (Barber, 2003: 154).

Introducción

Filosofía y teoría política de Jürgen Habermas. Articulación del modelo de la *Öffentlichkeit* y la *deliberative Politik*.[1]

El pensamiento filosófico, jurídico y político de Jürgen Habermas constituye un referente esencial en el horizonte teórico contemporáneo de las ciencias sociales. El proyecto teórico de Habermas es uno de los más ambiciosos y extensos que podemos encontrar en el siglo XX, comprendiendo campos que van desde el filosófico, sociológico, jurídico, politológico hasta el estético. En conjunto, su obra es probablemente la mejor síntesis filosófica realizada en este período. Por este motivo, se impone un marcado carácter interdisciplinario en toda investigación que tenga como objetivo analizar su pensamiento, siendo imposible emprender el estudio sistemático del mismo únicamente sobre las vías exclusivas tanto del pensamiento filosófico como de la teoría social y política. Tal estudio exige un análisis de lo político tanto en la dimensión normativa como en la empírica. En este sentido, en esta investigación nos centraremos en el análisis de la filosofía y la teoría política de Habermas (FTPH), desde la articulación del concepto de *Öffentlichkeit* (espacio público) en sus primeros trabajos en los años setenta hasta la articulación del modelo de la *deliberative Politik* (política deliberativa, MPD) en la década de los noventa. Nos interesa particularmente el análisis del modelo de la *Diskursethik* (Ética del discurso) en el campo de la teoría de la democracia y, de modo secundario y paralelo, en la teoría jurídica y sociológica. Una de las ideas ordenadoras que seguiremos consiste en que, tras más de medio siglo del inicio de su articulación y tras casi tres décadas de la publicación de su obra magna *Faktizität und Geltung* (Facticidad y validez), la FTPH no sólo nos permite repensar productivamente problemas clásicos de la filosofía política, como la dominación y el poder o la libertad y la autonomía, sino que además posee una gran vigencia ante los apremiantes problemas actuales, derivados de la agudización de las patologías de la modernidad, debiendo ser considerado y evaluado por toda teoría política y

[1] Todas las traducciones del idioma alemán e inglés en este trabajo han sido elaboradas directamente por el autor de esta investigación. En este sentido, traduciremos en este trabajo el concepto de *Öffentlichkeit* como *espacio público*. La traducción al idioma español de este término ofrece algunas dificultades, la discusión en torno a su sentido y traducción será abordada al inicio del capítulo primero de esta investigación. En este trabajo he decidido escribir los conceptos y términos más importantes de la obra de Jürgen Habermas en alemán, contrastando las diversas traducciones en inglés y español de las mismas, aunado a la justificación de las decisiones de traducción respectivas. He optado por escribir los términos en el idioma original, anexando tales aclaraciones, con el fin de lograr mayor claridad y precisión en los análisis.

toda teoría de la democracia que pretenda captar sistemáticamente los fenómenos contemporáneos.

Objetivos generales y específicos de la investigación

Esta investigación tiene como objetivo general el estudio sistemático del modelo de la *deliberative Politik* y de la *politische Öffentlichkeit*, desde el nivel del entendimiento intersubjetivo producido a través de la *acción comunicativa*, el nivel del derecho, el Estado y la política, hasta la formulación del proyecto cosmopolita en el pensamiento de Habermas, en la forma de un *modelo de sistema global multinivel*. El objetivo específico de esta investigación es el análisis sistemático del concepto de *deliberative Politik* en la *Diskursethik*. Tal concepto se muestra como el núcleo de la concepción procedimentalista del derecho y la democracia. Es la participación democrática de los ciudadanos de una comunidad jurídica autodeterminada, en el ejercicio de su *autonomía pública*, la que proporciona legitimidad al derecho, a través del procedimiento legislativo. Asimismo, el poder estatal es organizado y limitado en términos jurídicos, siendo legitimado por el derecho mismo. Esta es la idea del *Rechtsstaat*, que sólo puede desarrollarse en la forma de un *Rechtssystem* constituido sobre la doctrina de los derechos fundamentales, institucionalizando formas de comunicación para una formación democrática de la opinión y voluntad políticas. La *deliberative Politik* se desarrolla en la forma de una institucionalización de los procedimientos y presupuestos comunicativos. Estos procedimientos se desenvuelven en ámbitos públicos en los que puede tener lugar una formación de la voluntad más o menos racional, en la esfera de la *sociedad civil* (*Zivilgesellschaft*) y el espacio de la opinión pública (*Öffentlichkeit*).

Las preguntas centrales de la investigación son: ¿cuál es la naturaleza, estructura, función y alcance de la *Öffentlichkeit* en la FTPH? ¿Cómo se integra el concepto de *Öffentlichkeit* con el análisis de los *mass media*? ¿Cuáles son las consideraciones de la FTPH sobre la ciudadanía y la participación política? ¿cuál es la naturaleza, estructura, función y alcance del MPD? ¿Cómo se integran las tesis sobre la *Öffentlichkeit* en el MPD? ¿cuál es la relación entre sistema político, sistema jurídico y *Lebenswelt* en este modelo? ¿cuál es la naturaleza, estructura, función y límites del concepto de *Zivilgesellschaft* en el MPD? ¿cuál es la especificidad de este modelo en el ámbito de la filosofía y de la teoría política contemporánea? ¿cómo puede ser repensado este modelo tras casi tres décadas de su articulación? En este sentido, para comprender la naturaleza, estructura, función y alcance del MPD es necesario analizar la especificidad de su articulación y de los problemas a los

que intenta responder. Con este propósito, emprenderemos un estudio general de FTPH desde su articulación más temprana en las primeras obras de este pensador hasta su formulación en la década de 1990. El MPD es la versión más acabada de la FTPH, para comprender su especificidad es necesario analizar los diagnósticos y modelos propuestos previamente por Habermas. El análisis histórico y sociológico de Habermas emprendido en toda su obra muestra con nitidez el panorama de la transformación estructural de la *Öffentlichkeit* en la modernidad tardía: el horizonte sociopolítico de un *Publikum* despolitizado, de un ciudadano constituido bajo el rol de consumidor de opciones políticas y convocado periódicamente con fines plebiscitarios, lo que resulta en un dominio de la democracia formal y de una *Öffentlichkeit* despolitizada y despotenciada. Podemos entender cada modelo construido por Habermas en toda su trayectoria como intentos de articular una respuesta no derrotista de las aspiraciones de la modernidad ilustrada ante este panorama desalentador. En este sentido, como estrategia metodológica, hemos dividido este estudio en el análisis de tres primeros modelos desarrollados por Habermas, lo que también nos ha permitido una aproximación cronológica en el desarrollo de las tesis principales de la FTPH. El principal objetivo secundario de esta investigación es el análisis de estos: Primer modelo (1960): *Prinzip der Publizität* al interior de las organizaciones; segundo modelo (1970): democracia material y mecanismos de autodefensa; tercer modelo (1980): *Gegenöffentlichkeit* y construcción de baluartes. Una vez realizado el análisis y el contraste entre los primeros tres modelos podemos emprender el estudio de la especificidad, estructura y alcance del cuarto modelo (1990): la *deliberative Politik.*

Otro de los objetivos de esta investigación es no sólo exponer con claridad la FTPH y el MPD, sino también señalar críticamente sus alcances y límites. En este sentido, a lo largo de la investigación confrontaremos las tesis de la FTPH con sus principales críticos, por ejemplo, con la crítica de la teoría marxista, de la teoría de sistemas, del comunitarismo, de la teoría de las élites, así como su contraste con otras variantes de la teoría democrática deliberativa, como las teorías pluralistas anglo-americanas de la democracia y con la crítica de la teoría de la *rational choice* aplicada a los procesos políticos en oposición a la consideración de elementos normativos y deliberativos en los mismos. La intención de este contraste no es simplemente anteponer escuelas y corrientes de pensamiento político con el propósito de realizar una *crítica externa*, sino analizar los principales debates emprendidos por la FTPH y cómo estos iluminan la especificidad de su propio alcance y límites, así como el tipo de problemas a los que intenta responder. Por lo tanto, la estrategia

metodológica emprendida aquí sigue la idea de una *crítica inmanente*. A casi 30 años de la articulación del MPD es necesario su replanteamiento a la luz de importantes problemas actuales. En este sentido, como último apartado de esta investigación, desarrollaremos el planteamiento de los elementos centrales para la articulación de un modelo de *Öffentlichkeit* virtual desde el que podamos repensar y replantear el MPD a la luz de los apremiantes problemas políticos contemporáneos, bajo la idea ordenadora de que tal modelo sigue ofreciendo vías y respuestas productivas ante ellos.

Cesuras tempranas en la articulación de la FTPH.

Comenzaremos nuestro análisis de la articulación y configuración de la FTPH, sus fundamentos, componentes y características centrales, señalando dos cesuras iniciales en su trayectoria: el inicio de su carrera académica en el marco de su estancia en el Institut für Sozialforschung de 1956 a 1959 como asistente de Theodor Adorno (1) y la disputa en torno al movimiento de protesta estudiantil en la Alemania Occidental en 1968 (2). Durante este período, puede observarse la configuración de un pensamiento político original que revitalizará el pensamiento ilustrado y que expresará un distanciamiento con la tradición marxista y las categorías políticas derivadas de la misma, aunado a una defensa de los potenciales emancipativos ínsitos en el proceso de racionalización en la modernidad. La FTPH, y los componentes iniciales del MPD, tomarán una nítida distancia de categorías como pueblo, proletariado, vanguardia y revolución. (1) De 1956 a 1959, Habermas trabajó bajo la dirección de Theodor Adorno en su *Habilitationsschrift* para convertirse en profesor universitario: *Strukturwandel der Öffentlichkeit* (SÖ). En este periodo, Habermas publicó en 1957 la revista *Philosophischen Rundschau* del ensayo "Zur philosophischen Diskussion um Marx und den Marxismus", donde analizó críticamente la discusión filosófica sobre Marx y el marxismo en razón de dos motivos: la entonces novedosa publicación de los *Pariser Manuskripte* de 1844, así como la realidad política del comunismo soviético y sus satélites (Habermas, 1957: 166). Bajo esta perspectiva, puede leerse en este trabajo una clara crítica al *orthodoxer Marxismus* de corte estalinista, así como hacia una discusión filosófica sobre el marxismo la cual se habría tornado estrictamente académica, desvaneciéndose la fundamental

relación entre teoría y praxis.[2] Por otro lado, evaluó la interpretación sobre Marx de Adorno, además de la de pensadores como Sartre, Ernst Bloch y Merleau-Ponty. No obstante, este trabajo sería mal recibido por Horkheimer, y le valdría a Habermas un distanciamiento con el Institut für Sozialforschung.[3] Horkheimer retiró el apoyo a Habermas en razón de lo que consideró implicaciones radical-democráticas de la interpretación de éste sobre Marx, así como de su concepto de *Öffentlichkeit*, generando un ambiente que determinó al joven Habermas a distanciarse del Instituto hacia 1959 y finalizar su *Habilitationsschrift* en Marburg bajo la dirección de Wolfgang Abendroth.

En 1961 Habermas publicó su *Habilitationsschrift*, *Strukturwandel der Öffentlichkeit* (SÖ), constituyendo su primera obra importante, la cual habría de establecer su reputación como pensador y convertirse en un clásico de la investigación filosófica, política y social sobre la historia y las perspectivas de reconstrucción teórico-práctica de los conceptos de *öffentliche Meinung* (opinión pública/ public opinion) y *Öffentlichkeit* (vida pública/ esfera pública/ public sphere). El texto se encuentra enmarcado por el itinerario de la *Kritische Theorie*, no obstante, observamos en éste un distanciamiento de la visión pesimista sobre la Ilustración y la razón expuesta en *Dialektik der Aufklärung*. *Philosophische Fragmente* (1944). SÖ fue publicada en la editorial Luchterhand, teniendo una amplia recepción crítica en Alemania en los años sesenta, no obstante, en esta década caracterizada por la emergencia del movimiento estudiantil y la fuerte influencia de los enfoques marxistas en el ambiente político y académico, fue pronto criticada por los jóvenes de izquierda, por su enfoque en la *bürgerliche Öffentlichkeit* (esfera pública burguesa) y por marginar o excluir de su análisis a las clases subalternas o al proletariado, a la par que por mostrar una excesiva confianza en las posibilidades emancipativas de una esfera pública burguesa idealizada (Calhoun, 1992: 5).[4] Sobre esta cuestión, Calhoun comenta que Horkheimer y Adorno aparentemente

[2] En este sentido, Robert Holub (1991: 79) comenta: "As the most noted member of the second generation of critical theorist, Habermas himself was viewed throughout much of the 1960s as an important representative of a non-orthodox Marxist tradition".

[3] Sobre la *animosidad* de Horkheimer hacia Habermas, así como su experiencia durante este periodo véase Müller-Doohm, 2014: 113 y Hartmann, 2006: 168.

[4] Esta crítica fue desarrollada sistemáticamente por Oskar Negt, uno de los discípulos de Habermas, en coautoría con el cineasta y académico alemán Alexander Kluge, en la obra *Öffentlichkeit und Erfahrung* […], publicada en 1972. Negt y Kluge critican la visión idealizada de Habermas de la *bürgerliche Öffentlichkeit*, la cual no daría cuenta del carácter conflictivo del espacio público, ni de la emergencia de *espacios públicos contrahegemónicos* ni de la esfera pública constituida por las experiencias sociales del proletariado. Analizaremos la postura de Negt y Kluge en el apartado 4 del siguiente capítulo.

consideraron esta obra como insuficientemente crítica de las ilusiones y tendencias peligrosas de una concepción ilustrada de la vida pública democrática, particularmente en la sociedad de masas, así como demasiado radical en su llamado, enfocado políticamente, a ir más allá de las protecciones constitucionales liberales en la búsqueda de una democracia verdadera. A diferencia de sus maestros, Habermas delinea en SÖ una defensa de la Ilustración y la razón en la modernidad, no compatible con la crítica radical a éstas en la obra de aquellos (Hohendahl, 1992: 99). Por otro lado, en términos de sistemática conceptual, el acercamiento a Abendroth también puede verse como sintomático de las aristas teóricas en el ámbito de la sociología y la ciencia política en las que SÖ necesariamente incursionaba, y que trascendía los esquemas de la crítica a la cultura y de los esquemas teóricos estrictamente marxistas.[5]

(2) Una segunda cesura fundamental para la articulación de la FTPH son los debates en torno al movimiento de protesta estudiantil en la Alemania Occidental en 1968. El análisis del movimiento estudiantil alemán había ya ocupado el interés de Habermas desde 1957, particularmente el movimiento estudiantil en Frankfurt. Podemos encontrar estas reflexiones condensadas en el libro de 1961 *Student und Politik* (SP), el cual fue publicado por Habermas en coautoría con Ludwig von Friedeburg, Christoph Oehler y Friedrich Weltz. En esta obra, Habermas centra el análisis en el aspecto de la participación política de los estudiantes universitarios, sobre todo en la cuestión de si sus intereses formativos y profesionales conllevarían a una participación en la vida política o si tales intereses conducirían, conforme a la expectativa del liberalismo clásico, a una ciudadanía que articula sus decisiones conforme a sus intereses privados.[6] En esta obra observamos una marcada crítica a la orientación ciudadana conforme a los intereses privados, a una *konformistische Indifferenz* (indiferencia conformista) y a una *apathische Konsumentenhaltung* (actitud apática de los consumidores). Esta orientación privatista se muestra como opuesta directamente a la *Öffentlichkeit* y a la participación democrática en lo político (Habermas, 1961: 14, 70). Aquí vemos ya esbozados los temas centrales de SÖ: la dimensión de una *politische Öffentlichkeit* (espacio público político) con la correlativa participación democrática de una ciudadanía autodeterminada en los procesos de articulación de la *Willensbildung* (formación de la voluntad) y su tensión con el

[5] Sobre esta cuestión véase Müller-Doohm, 2014: 131, Finlayson, 2005, 3; White, 1995:5.

[6] SP es una obra colectiva, en este sentido, la nota preliminar de la edición de SP en 1960 aclara que es Habermas quien escribe el capítulo *Über den Begriff der politischen Beteiligung*, donde encontramos desarrolladas nítidamente las ideas desarrolladas en este párrafo, las cuales exponen tesis y conceptos que encontraremos en SÖ, publicada al siguiente año de la aparición de SP.

problema fundamental del privatismo de lo político y del fenómeno de la transformación de aquella ciudadanía participativa en una despolitizada ciudadanía que actúa más en el rol de consumidora de opciones políticas, convocada periódicamente en términos plebiscitarios y sometida a la manipulación de los *Massenmedien*: „*Dadurch wird die politische Beteiligung der Staatsbürger vorweg tendenziell neutralisiert, eingefangen von der manipulierten öffentlichen Meinung, anstatt dass wahre öffentliche Meinung durch die Staatsbürger gebildet würde*" (Habermas, 1961: 32).[7]

Este es el problema fundamental que atraviesa transversalmente toda la obra de Habermas desde sus inicios hasta sus escritos más acabados, y que tendrá su primera formulación sistemática en SÖ. Podemos entender los modelos que articulará en las siguientes décadas como aproximaciones de respuesta a tal horizonte, marcando así la dirección y matiz de su filosofía y teoría política. Uno de los principales aspectos en la articulación de tales modelos es la evaluación de las estructuras políticas organizadas en los términos del *liberaler Rechtsstaat* (Estado de derecho liberal), los cuales no son considerados simplemente como *bloße Ideologie* (mera ideología). Los derechos políticos fundamentales como la libertad de opinión, prensa y asociación garantizan la participación ciudadana en la *Sphäre der Öffentlichkeit* (esfera del espacio público) (Habermas, 1961: 37). Observaremos el desarrollo de esta tesis como uno de los aspectos más relevantes de SÖ, donde la perspectiva de constitución de una *politische Öffentlichkeit* a través de tal plexo político-institucional contiene el potencial de convertir la *voluntas* a *ratio*, el potencial de un *veritas non auctoritas facit legem* que conduce a la idea de una disolución del dominio en la coacción producida por el razonamiento en la *Öffentlichkeit*.

Evidentemente, con el peralte de los aspectos políticos positivos de las estructuras políticas y jurídicas del *Rechtsstaat*, se ha distanciado ya claramente de las interpretaciones marxistas. Es este panorama teórico y conceptual con el que Habermas intervendrá el 1 de junio de 1968 en el congreso estudiantil en Frankfurt, elaborando una serie de señalamientos críticos al SDS (Sozialistischer Deutscher Studentbund; Federación de Estudiantes Socialista Alemana). Podemos encontrar las principales tesis de esta intervención en el escrito de 1968 *„Die Scheinrevolution und ihre Kinder"* ("La revolución aparente y sus hijos"), publicado el mismo año en *Die Linke antwortet Jürgen Habermas*, obra editada por Oskar Negt y Wolfgang Abendroth. Las reflexiones

[7] "De este modo, es tendencialmente neutralizada la participación política de la ciudadanía, capturada por la opinión pública manipulada, en oposición a que la opinión pública fuera formada por los ciudadanos".

de Habermas sobre esta cuestión serían sistematizadas más tarde tanto en su texto publicado en 1969 *Protestbewegung und Hochschulreform* (PW) como en 1981 en *Kleine Politische Schriften* (I-IV) (KPS) y en 1990 en *Die nachholende Revolution* (DNR). Ahora bien, en *Die Scheinrevolution*, Habermas consideró que el movimiento estudiantil abrió la perspectiva para una transformación de las estructuras sociales anquilosadas y para una desburocratización del poder, movimiento cuyo contenido en sentido material era la libertad política, que representaba en términos generales la perspectiva socialista de una transformación de las sociedades industriales altamente desarrolladas (Habermas, 1968b: 5).[8]

Habermas valoró positivamente las nuevas técnicas de manifestación no violenta con las que el movimiento estudiantil confrontó al aparato burocrático de dominación, aunado al gran efecto político que lograba esta táctica utilizando pocos medios, no obstante, criticó con claridad lo que consideró interpretaciones falsas en el marco de la teoría social marxista a la luz de las experiencias de la revolución cultural china y de los movimientos subversivos y revolucionarios en América latina que, aunado a estrategias políticas incorrectas sólo conducirían a la marginación del movimiento estudiantil en la coyuntura política alemana a fines de 1960. Particularmente, a la luz de estas interpretaciones, Habermas criticó la interpretación del SDS como un *medio directo* de lucha revolucionaria, idea que incurría en un *infantilismo* y en un voluntarismo de la acción directa que constituía la táctica de una *Scheinrevolution* (revolución aparente), con lo que la agitación tomaba el lugar de la discusión: „*Die präjudizierte Erkenntnis verdrängt die Untersuchung. Unter permanentem Handlungszwang wird auf Analyse verzichtet*" (Habermas, 1968: 13).[9] En términos generales, para Habermas la táctica del movimiento estudiantil a largo plazo debía consistir no en

[8] Robert Holub (1991: 78) observa dos motivaciones fundamentales del movimiento estudiantil alemán en 1960: la primera, es el peso del pasado nacionalsocialista para la primera generación de jóvenes que maduraron en el período de posguerra y que adquirieron pronto una conciencia crítica contra el fascismo. Tal conciencia se expresó también como un conflicto en torno a la búsqueda de respuestas en el ámbito familiar sobre este período, respuestas que fueron a menudo conflictivas o inadecuadas (Sobre este punto, véase también Habermas, 1990: 23). La segunda motivación central es la articulación del movimiento estudiantil en la tendencia de oposición llamada *Außerparlamentarische Opposition* (APO/Oposición extraparlamentaria), movimiento determinado por la falta de integración y representación del sector estudiantil en el ámbito parlamentario alemán. Por otro lado, el movimiento estudiantil tendría como uno de sus objetivos centrales la reforma universitaria, como respuesta al carácter jerárquico y opresivo de la universidad alemana. Ahora bien, una consideración importante de Holub es que Habermas simpatizó con tales aspectos del movimiento estudiantil, por lo que su crítica a la APO debe entenderse con mayor precisión como un desacuerdo con ciertas tácticas del mismo, y no como un desacuerdo con sus fines generales.

[9] "El conocimiento prejuicioso toma el lugar de la investigación. Bajo la permanente coacción de actuar se prescinde del análisis".

un programa basado en la *acción directa*, sino en una A*ufklärung* a gran escala.[10] No obstante el desacorde teórico-político de Habermas con la estrategia del movimiento estudiantil en la convulsión de tal coyuntura, hemos hecho énfasis en las posturas y tesis expuestas por Habermas tanto en SP como en *Die Scheinrevolution* en razón de su importancia sistemática para los temas centrales de la investigación, ya que no sólo expresan la distancia característica que tomará su filosofía y teoría política con el modelo marxista-socialista ortodoxo, sino porque se expresan conceptos y motivos centrales que atravesarán toda su obra hasta la actualidad, cuyo matiz central es el peralte ilustrado de los procesos de discusión pública a través de una revitalizada *politische und kritische Öffentlichkeit* (espacio público político-crítico). La primera tesis expuesta por Habermas en *Die Scheinrevolution* contiene los motivos centrales tanto de SP como de SÖ, así como de *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus* (LS): el objetivo inmediato de la protesta estudiantil es la *Politisierung der Öffentlichkeit* (politización del espacio público). En estas tesis, Habermas explica que el sistema social del capitalismo estatalmente regulado descansa en una débil base de legitimidad, en una ideología que apunta hacia la privatización. La política que asegura la estabilidad del crecimiento económico adopta la forma de la tecnocracia, i.e. de la conducción especializada de tareas administrativas y técnicas que tiene como correlato la *despolitización*

[10] Sobre las tácticas y acciones directas del movimiento estudiantil alemán en este período véase también Habermas, 1970: 19, 38. Ahora bien, este debate es conocido por la no feliz caracterización de Habermas en Hannover de los llamados a las acciones directas como un *linker Faschismus* (fascismo de izquierda), señalamiento que sería posteriormente retirado por este. Podemos encontrar una puntual aclaración en la carta de Habermas a Erich Fried del 26 julio de 1967, donde señala que tal acusación se hizo „*in einem klar hypothetischen Zusammenhang*" ("en un claro contexto hipotético), al haber observado paralelismos de los llamados a las provocaciones violentas con las tácticas del temprano fascismo italiano, lo que habría concitado un amplio malentendido extendido además por la prensa alemana (Habermas, 1970: 150). Evidentemente este señalamiento tuvo una recepción negativa por parte del movimiento estudiantil, donde predominaban los llamados a la acción directa, siendo particularmente representativa la postura del líder estudiantil Rudi Dutschke (Holub, 1991: 83; Honneth, 2009: 3). En la entrevista con Angelo Bolaffi en 1988, aparecida *L´Espresso* y publicada posteriormente en DNR, Habermas enfatizó lo que ya había señalado en la carta con Erich Fried: tal recriminación al movimiento estudiantil fue expresada de modo hipotético, teniendo un carácter espontáneo y muy situado, la cual habría de retirar en 1977 en el semanario *Spiegel*. Este reproche, comenta, tendría también un contexto biográfico de trasfondo que explicaba el que los intelectuales de izquierda de la Bundesrepublik reaccionaran con mayor sensibilidad y escrupulosidad a los primeros movimientos de retórica del uso de la violencia. Por otro lado, Habermas (1990: 25) comentó que tal aclaración le fue agradecida por Rudi Dutschke al encontrarse en Starnberg tras la muerte de Marcuse. Ahora bien, Habermas hace en esta entrevista una observación interesante, la acusación *linker Faschismus* poseía un *kleiner Kern von Wahrheit* (pequeño núcleo de verdad) visto a la luz del terrorismo posterior, lo cual, *al calor de la batalla*, nadie se tomó en serio en aquel entonces. Aquí, evidentemente, Habermas se refiere a las tácticas terroristas de la RAF (Rote Armee Fraktion) en Alemania, las cuales en *Die Neue Ünübersichtlichkeit* (NU) son distinguidas claramente, en tanto acciones criminales, de las tácticas de la desobediencia civil (véase Habermas, 1985: 80). Para un análisis del programa y tácticas de la RAF véase Hindrichs, 2017: 51-56, por otro lado, sobre la estrategia del uso provocativo de la violencia en el movimiento estudiantil, la acusación de Habermas sobre el *linker Faschismus* y su propuesta de una *Aufklärung* a gran escala véase Negt, 1968: 30.

(Entpolitisierung) de la *Öffentlichkeit*.

Aquí nos encontramos con uno de los motivos centrales de la teoría política de Habermas, que será determinante en la articulación del MPD: el análisis de aquella sociedad y espacio público despolitizados bajo la conducción tecnocrática, donde el *Publikum* (público) de ciudadanos es movilizado periódicamente con fines circunscritos a lo político-electoral. Habermas sintetiza en este texto de modo nítido la intención de su enfoque crítico: „*Die Kampf richtet sich gegen die entpolitisierte Öffentlichkeit, auf deren Boden die Willensbildung eine demokratische Form nicht annehmen kann*" (Habermas, 1968b: 6).[11] Podemos considerar que esta idea general constituye uno de los motivos que atraviesan toda la obra de Habermas, aunado a que es una de las cuestiones que posee mayor actualidad de la teoría política de Habermas: la desertificación de la *Öffentlichkeit*, el predominio del fenómeno del privatismo de lo político bajo la conducción de gobiernos tecnocráticos.

Estructura de la investigación

La *Öffentlichkeit* constituye uno de los conceptos centrales que atraviesan transversalmente toda la obra de Habermas, siendo fundamental para la comprensión de la teoría jurídica y de la teoría de la democracia articulada por la *Diskursethik*, así como para la articulación del MPD. Este concepto es el tema central de su primera gran obra publicada en los años sesenta, y que será desarrollado a lo largo de las siguientes décadas de investigación en obras como *Theorie und Praxis*, *Technik und Wissenschaft als >Ideologie<*, *Erkenntnis und Interesse*, *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus, Theorie des kommunikatives Handeln* hasta su versión más acabada en *Faktizität und Geltung* con la articulación del MPD. El análisis de la *Öffentlichkeit* constituye uno de los pilares de la teoría de la democracia de Habermas que poseen una actualidad impresionante a más de medio siglo de la publicación de SÖ, obra que no sólo describe la génesis, evolución y desintegración sociopolítica en el Estado social de la *bürgerliche Öffentlichkeit* (espacio público burgués), sino que encontramos un marcado peralte de la perspectiva de una *kritische Publizität* (publicidad crítica) y una activa *politische Öffentlichkeit* (espacio público-político), en constante tensión con una *manipulative Publizität* (publicidad manipulativa) y una *pseudo-Öffentlichkeit*

[11] "La lucha se dirige contra la despolitización del espacio público, en cuyo terreno no puede ser pensada la formación de la voluntad en una forma democrática".

construidas con fines aclamativo-plebiscitarios bajo la emergencia de las *public relations* y la *Werbung/ publicity* (publicidad comercial). Habremos de observar cómo Habermas defiende, en un sentido moderno e ilustrado, el sentido crítico de una *politische Öffentlichkeit* (publicidad política), frente al imperio de los *mass media* y una ciudadanía reducida al rol de consumidor de opciones políticos.

Primer capítulo. El objetivo principal del primer capítulo de esta investigación reside en el análisis de la naturaleza, alcance y límites del concepto de *Öffentlichkeit*, lo que será abordado en los apartados (1.1) y (1.2). Abordaremos, en primera instancia, el análisis genético sobre este concepto elaborado en la primera parte de SÖ, desde sus raíces griegas en el ámbito de la *bios politikos* y el *ágora*, la *res publica* romana y su distinción entre *publicus* y *privatus*, el surgimiento de la *repräsentative Öffentlichkeit* (espacio público representativo) en el marco de la dominación feudal, hasta su formulación moderna a fines del siglo XVIII con el desarrollo temprano del capitalismo, la articulación de la sociedad burguesa y el desarrollo de la *Sphäre der öffentlichen Gewalt* (esfera del poder público) con el surgimiento del Estado moderno. Enseguida emprendemos el análisis de la evolución sociopolítica e ideológica de la *bürgerliche Öffentlichkeit*, donde constituyen cesuras fundamentales el surgimiento de la prensa y con ello de un *Publikum* lector. Aquí desempeña un papel central la articulación de un *Publikum* raciocinante agavillado en el siglo XVIII en la esfera de la *literarische Öffentlichkeit* (publicidad literaria), la cual constituyó el germen de la *politische Öffentlichkeit* que fue determinante en el cuestionamiento del dominio absoluto de la monarquía y de la práctica de los *arcana imperii*. Tras este concepto se encuentra uno de los potenciales crítico-normativos más importantes del pensamiento moderno que va desde su interpretación más radical en el contexto de la Revolución Americana y la Revolución Francesa y en el concepto de *volonté générale* en el pensamiento de Rousseau hasta su articulación en el principio de *Publizität* en la filosofía política de Immanuel Kant.

Otro de los objetivos primarios del primer capítulo lo constituye el análisis de la transformación estructural de la *bürgerliche Öffentlichkeit*, con el surgimiento del Estado social y la destrucción de la base social de la publicidad liberal. El lugar de un *Publikum* raciocinante será ocupado por un *Publikum*-masa de consumidores de opciones políticas, movilizados periódicamente por el aparato estatal con fines legitimatorios. Esta transformación estructural se completa con el surgimiento, a través del trabajo de los *mass media* y de las técnicas propias de la *Werbung*

(publicidad comercial) de una *pseudo-Öffentlichkeit*. Con ello ha quedado desdibujado aquel potencial crítico de la modernidad ilustrada de una *Öffentlichkeit* crítico-política cuyo portador es el *Publikum* raciocinante. No obstante, el panorama negativo de la transformación estructural de la *Öffentlichkeit*, será una constante en la FTPH la revitalización de los potenciales crítico-racionales de la modernidad ilustrada. En este sentido, analizaremos la especificidad del primer modelo articulado por Habermas: la racionalización de las estructuras internas de las organizaciones a través del *Prinzip der Publizität*, oponiéndose con ello a toda la tradición sociológica y politológica de la teoría de las élites. Este modelo, analizado detenidamente en el apartado (1.3.2) confía en la revitalización de los potenciales críticos de una *politische Öffentlichkeit.*

En los apartados (1.4) y (1.5) se desarrollan dos objetivos secundarios importantes de nuestro capítulo primero. Hasta este punto habremos analizado en términos más o menos expositivos la génesis y transformación estructural de la Öffentlichkeit, así como la especificidad de la *Öffentlichkeit* crítico-política, no obstante, no basta simplemente exponer con nitidez los modelos articulados por la FTPH, sino que debemos someterlos a una crítica inmanente y a su contraste con sus principales críticos, con el propósito nodal de realizar un balance crítico. En este sentido, en el apartado (1.4) someteremos el análisis de Habermas en SÖ a la crítica marxista de Oskar Negt/Alexander Kluge (1.4.1/a) y de Geoff Eley (1.4.1/b); a la crítica feminista de Seyla Benhabib (1.4.2/a) y Nancy Fraser (1.4.2/b) y; finalmente, a la crítica bajtineana de Gardiner, Ken Hirschkop y John M. Roberts (1.4.3). Finalmente, después de considerar las líneas centrales de los cuestionamientos críticos contra el modelo esbozado por Habermas en SÖ, realizaremos un balance preliminar de tres ámbitos importantes donde este conserva un gran potencial crítico y actualidad en los debates teóricos contemporáneos, y que serán analizados a lo largo de toda la investigación: el relativo a la visión de una ciudadanía despotenciada y la dimensión del consumo (1.4.4/a); el análisis de los medios de comunicación y su relación con la *Öffentlichkeit* (1.4.4/b) y; la perspectiva de una *politische und kritische Öffentlichkeit* basada en la *Publizität* interna a las organizaciones (1.4.4/c).

Segundo capítulo. Después de la articulación de un concepto de *Öffentlichkeit* donde se peralta su potencial emancipativo contra las lecturas marxistas o de crítica de la cultura, Habermas emprenderá en las décadas de 1960 a 1970 la construcción de una *Gesellschaftstheorie* (teoría de la sociedad) con intención crítica. En el capítulo segundo de este trabajo analizaremos el itinerario

de investigación en estas dos décadas (2.1), constituyendo las obras centrales durante este período: *Theorie und Praxis* (TP), *Technik und Wissenschaft als >Ideologie<* (TW), *Erkenntnis und Interesse* (EI), *Zur Logik der Sozialwissenschaften* (LSW), *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie* (TGS), *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus* (LS) y *Vorbereitende Bemerkungen zu einer Theorie der kommunikativen Kompetenz* (VB). Este capítulo incluye una variedad y densidad de problemas teórico-conceptuales, al abarcar dos décadas de investigaciones y trabajos de Habermas, no obstante, el objetivo primario del capítulo es el análisis de la evolución y acoplamiento posterior del concepto de *Öffentlichkeit* hasta su integración definitiva en el MPD. Por otro lado, el análisis de este período es importante para comprender la evolución del análisis de la *Öffentlichkeit* desde SÖ hasta la TKH en los años ochenta.

El análisis de las principales tesis de Habermas en este período es fundamental para comprender la evolución y complejización del plexo temático y conceptual de la filosofía y la teoría política de Habermas, así como el diseño metodológico que acopla las perspectivas empíricas con las fenoménicas. Estas tesis y metodología tendrán su articulación más acabada en la década de 1990 con la publicación de *Faktizität und Geltung*. Ahora bien, en 1963 es publicada *Theorie und Praxis* (TP), donde encontramos la articulación de tal *Gesellschaftstheorie* con intención práctica, i.e. una teoría que investiga el contexto histórico sobre el que ésta puede ejercer una influencia orientadora para la acción. Por otro lado, TP es la obra en la que Habermas comienza su crítica sistemática a la moderna separación entre el conocimiento científico-objetivista y la dimensión práctica-hermenéutica de lo social, separación que es paralela a la escisión entre ética y política, entre virtud y vida cívica, entre *techné* y *phronesis*.

Como mencionamos poco antes, este es el lugar preciso donde observamos lo que será una constante a lo largo de todo el trabajo de Habermas: la construcción de puentes teóricos entre grandes corrientes de pensamiento. Las contradicciones, tensiones y callejones sin salida a los que conducen enfoques metodológicos estrechamente circunscritos y polarizados en el ámbito de la filosofía y de la teoría política serán superados a través un acoplamiento metodológico y conceptual cuyo objetivo final será la adecuada operativización del marco conceptual para el análisis de lo social. La articulación de tales puentes será fundamental para el acoplamiento entre las perspectivas teóricas fenomenológica y sistémica, que tendrá su paralelo posterior en el campo de la filosofía política con el acoplamiento entre la perspectiva liberal y republicana, y en el campo de la teoría

política entre las teorías empiristas y las teorías normativas de la democracia. La comprensión adecuada de este punto metodológico es fundamental para el análisis del MPD.

En este sentido, será fundamental el análisis del debate entre la *Gesellschaftstheorie* de Habermas y la *Systemtheorie* de Luhmann, cuyo antecedente histórico es la discusión metodológica en la sociología alemana emprendida por Heinrich Rickert y Wilhelm Dilthey entre las *Naturwissenschaften* y las *Geisteswissenschaften*, así como la discusión posterior a inicios de los años sesenta entre el racionalismo crítico y la teoría crítica, i.e. entre Theodor W. Adorno y Karl. R. Popper, debate retomado por Habermas en 1965 en el marco del XV Congreso de Sociología Alemana. Otro de los antecedentes de esta discusión es la aplicación de los enfoques funcionalistas de inspiración biológica en los análisis empíricos, tal como en la antropología cultural de V. Malinowski o A. R. Radcliffe-Brown, así como en reelaboración del marco funcionalista por R. K. Merton y Talcott Parsons, habilitándolo para las teorías sociológicas. Esta es la línea teórica del funcionalismo de orientación empirista de la que se articulará más tarde la *teoría de los sistemas autopoiéticos* de Niklas Luhmann, subsumiendo las tesis producidas tanto por la teoría sociológica de Parsons como por la *teoría bioquímica de la vida* expuesta por los biólogos chilenos Humberto Maturana y Francisco Varela, particularmente del concepto de *autopoiesis*. Este debate es central en la articulación de la FTPH, ya que será peraltado permanentemente la dimensión política de los enfoques funcionalistas sobre el análisis del sistema político, por otro lado, también porque en este debate comienza a prepararse en la teoría de Habermas el *linguistic turn* que terminará desembocando en el desarrollo de la *Theorie des kommunikativen Handelns* (TKH). Esta discusión es abordada en LSW y analizada brevemente por nosotros en el apartado (2.1.1).

Una de las cuestiones más importantes al analizar la articulación de la FTPH, tras la discusión con los enfoques marxistas y de crítica de la cultura en la década de 1960, es el lugar fundamental que ocupará la discusión a partir de la década de 1970 con uno de los grandes rivales del pensamiento de Habermas en el ámbito de la sociología alemana: la *Systemtheorie* de Luhmann. Ya definidos los antecedentes directos de esta discusión, emprenderemos el análisis de los enfoques centrales que se acoplarán en la *Gesellschaftstheorie* en una triple matriz teórica articulada por el enfoque fenomenológico de Edmund Husserl, el enfoque lingüístico derivado de la filosofía de Ludwig Wittgenstein y el enfoque hermenéutico de Hans-Georg Gadamer, lo cual será analizado en el apartado (2.1.2). Ahora bien, la articulación de esta triple matriz teórica pertrechó a la

Gesellschaftstheorie con intención práctica para emprender la comprensión del sentido en el marco de las ciencias de la acción, así como para abrir el camino hacia el análisis la *kommunikative Kompetenz* (competencia comunicativa). En este período se articulan en la filosofía de Habermas los conceptos centrales que más tarde darán forma a la *Theorie des kommunikatives Handeln* (TKH): *Lebenswelt* (mundo de la vida), *kommunikatives Handeln* (acción comunicativa), *Konsensus* (consenso), así como las ideas de una *herrschaftsfreie Kommunikation* (comunicación libre de dominación), de una *ideale Sprechsituation* (situación ideal de habla) y la idea de una comunicación sistemáticamente distorsionada por el poder organizado y el trabajo social, identificados más adelante por Habermas como los sistemas de poder y dinero. Estos conceptos constituyen los referentes esenciales, junto con la idea de una la *politische und kritische Öffentlichkeit*, del MPD.

Es este plexo conceptual en el que Habermas iniciará uno de los debates más importantes de su trayectoria: el debate con la *Systemtheorie* de Niklas Luhmann en el marco de la publicación en 1970 de *Zur Logik der Sozialwissenschaften* (LSW), de *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie* (TGS) y de la nueva introducción en la reedición de 1971 de TP. El análisis de este debate constituye el primer objetivo secundario del segundo capítulo de esta investigación, por lo que será analizado a lo largo de los apartados (2.2) y (2.3). En estas obras es determinante la crítica metodológica que muestra los límites del análisis del *Systemfunktionalismus* (funcionalismo de sistemas), y el acoplamiento de este enfoque con la triple matriz teórica para la articulación de un análisis funcionalista de orientación normativo-analítica. Desde este enfoque, Habermas construirá un concepto de crisis que capte las tensiones entre la *Sozialintegration* (integración social) y la *Systemintegration* (integración sistémica), tensión que será determinante en todo su desarrollo teórico posterior, y que Habermas intentará captar en este período mediante la articulación de una *Theorie der gesellschaftlichen Evolution* (Teoría de la evolución social), que permita explicar las pautas centrales tanto de los mecanismos de la *Systemintegration* como los procesos de socialización por los que discurre la *Sozialintegration.* Esta discusión es fundamental, ya que es en este período donde Habermas perfila el horizonte teórico y abre el camino metodológico para la articulación de la *Theorie des kommunikativen Handeln*. Por otro lado, como hemos señalado antes, la discusión de Habermas con la *Systemtheorie* será fundamental en toda su obra a partir de 1970, siendo absolutamente central para la comprensión de su filosofía y teoría política y por tanto para el MPD. De tal forma, realizaremos en apartado (2.3.3) un breve excurso

por razones metodológicas sobre el desarrollo posterior de la *Systemtheorie* de Luhmann, analizando la especificidad y características más relevantes de la *teoría de los sistemas autopoiéticos*, así como un balance crítico preliminar del mismo.

Hasta este punto, el desarrollo teórico tras una década de la publicación de SÖ, será sistematizados por Habermas en *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus*, obra publicada en 1973 en el marco del trabajo de Habermas en el *Max Planck Institut zur Erforschung der Lebensbedingungen der wissenschaftlich-technischen Welt* (Instituto Max Planck para la Investigación de las Condiciones de Vida del Mundo Técnico-científico). En el análisis de las tesis de esta obra, concentraremos la atención en la integración del esquema analítico sobre la *Öffentlichkeit* con el análisis sobre las tendencias a la crisis en el *Spätkapitalismus*, lo que constituye el segundo objetivo secundario de este capítulo y el tema del apartado (2.4). Será relevante analizar la integración de las tesis sobre el privatismo civil del *Publikum* de ciudadanos en el ámbito de la *strukturell entpolitisierte Öffentlichkeit* (espacio público despolitizado estructuralmente), ámbito donde Habermas analiza el desempeño de las funciones de legitimación en el *Spätkapitalismus* a la luz de la presión ejercida por los imperativos de la *Systemintegration* y las formaciones estructurales que reactivamente se constituyen con la crisis endémica de legitimación. Finalmente, será de particular importancia el análisis del enfoque de Habermas sobre la relación entre la legalidad y la legitimidad del poder político, en una serie de consideraciones preparatorias a las tesis centrales articuladas de modo más acabado dos décadas después en *Faktizität und Geltung*, y que son centrales para la comprensión de las funciones políticas del MPD.

Tercer capítulo. En la década de 1980 encontramos una sistematización del horizonte temático y conceptual de la obra de Habermas de 1960 a 1980. Podemos encontrar la síntesis de este plexo teórico en *Theorie des kommunikativen Handeln*, donde observamos el acento en el desarrollo y sistematización de una *Theorie der Argumentation*. Este paso es fundamental, ya que Habermas construye un concepto ampliado de racionalidad, alejado de las reducciones cognitivo-instrumentales, con el cual abordará el análisis de la racionalización social. El lente analítico empleado por Habermas hará un especial enfoque en el concepto de *racionalidad comunicativa*, y en la conformación de una *Kommunikationsgemeinschaft* (comunidad de comunicación) como uno de los núcleos del *Lebenswelt*, este será el tema a analizar en el apartado (3.1). Podemos encontrar como uno de los puntos importantes de este período la articulación de las tesis sobre el

nachmetaphysisches Denken (pensamiento posmetafísico), donde encontramos un cuestionamiento de la antigua ambición filosófica de construir una imagen filosófica del mundo) y una *fundamentación última*, en los que perviven las intenciones de una la *Ursprungsphilosophie* (filosofía primera). TKH tiene como punto de partida un cuestionamiento radical a la ambición filosófica de construir una referencia al conjunto del mundo, la naturaleza y la sociedad en el sentido de un *totalisierendes Wissen* (saber totalizante).

Uno de los primeros puntos de la *Gesellschaftstheorie* articulada en TKH es el planteamiento del problema de la racionalidad. Habermas articula en el análisis de la *Rationalitätstheorie* con las consideraciones desarrolladas en la década anterior sobre el sistema de *Geltungsansprüche* susceptibles de crítica, sobre todo en *Vorbereitende Bemerkungen zu einer Theorie der kommunikativen Kompetenz* donde es planteada la perspectiva de una *Universalpragmatik* (pragmática universal). Ahora bien, el sistema de *Geltungsansprüche* posibilita la susceptibilidad de fundamentación y crítica de las manifestaciones lingüísticas en los procesos de interacción comunicativa, así como una reflexividad recíproca de expectativas, para cuyo análisis Habermas evaluará en TKH el concepto de *intención* en la obra de Georg H. Mead, revitalizando la idea de *universals of discourse* (universales del discurso). La integración de las tesis de Mead es importante en la articulación de los conceptos centrales de la *Diskursethik* en TKH, como el de *kommunikative Verständigung* (entendimiento comunicativo), así como la perspectiva de una *Kommunikationsgemeinschaft* (comunidad de comunicación) y de la posibilidad de llegar a un acuerdo sin coacciones a través de la fuerza que posee el discurso. Del mismo modo, Habermas incorporará en este modelo el concepto de *Sprechakte* (acto de habla) de los trabajos de John L. Austin y de John R. Searle, así como las consideraciones de Stephen Toulmin en su obra *The Uses of Argument* y *An Introduction to Reasoning*. Analizaremos estos puntos en nuestros apartados (3.1.1) (3.1.2). El desarrollo de la *Theorie der Argumentation* servirá a Habermas para la definición de una teoría de la acción donde encontramos como conceptos centrales la *teleologisches Handeln* (acción teleológica) y la *normenreguliertes Handeln* (acción regulada por normas). En TKH, Habermas esmerila dos conceptos de acción racional que se derivan de su temprana distinción en TW, EI y LSW entre *Interaktion* y *Arbeit*, es decir, la *kommunikatives Handeln* y la *zweckrationales Handeln*. Habremos de peraltar la tensión entre ambos conceptos, mostrando su relevancia para la comprensión del MPD. Analizaremos la definición de tales conceptos sociológicos de acción en el apartado (3.1.3).

Uno de los objetivos secundarios del tercer capítulo de esta investigación es el análisis de la continuación de la crítica de Habermas al análisis empirista en el campo de la sociología y en el campo de la teoría jurídica, este tema será abordado en el apartado (3.2). En este sentido, en TKH Habermas emprende un replanteamiento de la *teoría de la racionalización* de Max Weber, analizando la cuestión de las patologías producidas por el proceso de racionalización en el marco categorial basado en la distinción ya nítidamente sistematizada entre el *System/Lebenswelt*. Otro de los referentes en la evaluación de la sociología de Weber será el problema de la legitimidad (Legitimität) y validez (Geltung) del orden social, tema que fue central en la discusión con la *Systemtheorie*. En estas consideraciones será central la evaluación del análisis de Weber sobre la racionalización del derecho, la cual aparece como un proceso que hace posible la institucionalización de la acción racional económica y administrativa. Habermas emprenderá aquí una crítica clara contra la tendencia en la sociología de Weber de reducir la racionalización del derecho exclusivamente al aspecto de la *Zweckrationalität*, desvinculándola de la racionalidad práctico-moral. Justamente en la institucionalización de los complejos de racionalidad se observa el dominio de los *Steuerungsmedien* poder y dinero, como una tendencia opuesta a la *kommunikatives Handeln*, sustituyendo al lenguaje como un medio de coordinación de la acción. Esta es la tendencia que ya había identificado Habermas en las décadas anteriores: desconexión entre los mecanismos de la *Systemintegration* y de la *Sozialintegration*. Este proceso será explicado en TKH bajo la rúbrica *tecnificación del mundo de la vida*. Nos ocuparemos del examen de la integración de estas tesis en TKH en nuestro apartado (3.3). En este apartado abordaremos también una cuestión importante sobre la *Öffentlichkeit* que marca una diferencia de los modelos anteriormente articulados con el tratamiento sobre las *Kommunikationstechnologien* (escritura, prensa y medios electrónicos). En TKH, tales medios aparecen *también* como posibilitantes para la formación de la *Öffentlichkeit*, al poder suministrar potencialmente un flujo de informaciones racionales y al constituir una estructura reticular que trasciende las limitaciones espacio-temporales de la comunicación. Este tema será también central en las conclusiones de esta investigación.

Finalmente, en el apartado (3.4) analizaremos uno de los temas que constituyen el objetivo principal de este capítulo tras el análisis de la articulación de la TKH: la integración del concepto de *Öffentlichkeit* y la articulación del tercer modelo de la FTPH construido durante este período: los Movimientos sociales y *Gegeninstitutionen* como mecanismos de desdiferenciación. La actividad político-crítica de tales movimientos ha de condensarse hasta la formación de

Gegeninstitutionen que imponen un límite a la invasión de la dinámica de los sistemas funcionalmente diferenciados y sus mecanismos de control. En este tercer modelo de Habermas encontramos una continuidad de la propuesta expresada en el segundo modelo, el cual hacía énfasis en la dimensión de una *democracia material* y en el potencial funcionamiento de las estructuras normativas del *Lebenswelt* como *mecanismos de autodefensa* frente a los imperativos sistémicos bajo los mecanismos de la *Steuerung*: los movimientos sociales y las *Gegeninstitutionen* poseen el potencial de oponer al sistema de partidos una *política de primera persona* de base democrático-expresiva.

Capítulo 4. *Faktizität und Geltung* es la obra magna de Jürgen Habermas, donde encontramos la articulación más acabada de su modelo de filosofía y teoría política: la *deliberative Politik*. En este habrán de sistematizarse y acoplarse las consideraciones en torno a los temas y conceptos centrales desarrollados en las décadas anteriores, sobre todo el concepto de *Öffentlichkeit*. Una de las motivaciones centrales de FG son las limitaciones ínsitas en el proceso de comunicación: la *kommunikative Vernunft* (razón comunicativa) sólo es capaz de proporcionar una *fuerza débil* en términos de reproducción social y de *Sozialintegration*. En FG, el concepto de *kommunikative Vernunft* habrá de servir como pauta para la reconstrucción del plexo de discursos formadores de la opinión y preparadores de la decisión, en los cuales se encuentra inserto el poder democrático ejercido en términos de *Rechtsstaat*. De tal modo, una de las tesis centrales de FG, consiste en que la forma postradicional de moral regida por principios, requiere de una complementación de la moral por el *positives Recht* (derecho positivo). El desarrollo de esta tesis ocupará el primer apartado de nuestro cuarto capítulo (4.1)

En segunda instancia, Habermas vincula a la *Rechtstheorie* (teoría jurídica) al campo de la *Handlungstheorie* (teoría de la acción): el *Medium des Rechts* (medio del derecho) posee una *validez* que posibilita a los actores la elección de la perspectiva con la que se habrán de desenvolver: la *actitud objetivante* de un actor que se guía estratégicamente o la *actitud realizativa* de un actor orientado al entendimiento (4.1.1). Ello abre la posibilidad de vincular al *Medium des Rechts* a la dimensión de la validez que se encuentra fundamentada en la *Legitimität*. Aquí Habermas incorporará una de las tesis más importantes desarrolladas desde sus primeras críticas a los análisis funcionalistas: la *Legitimität* de una norma se mide por la desempeñabilidad discursiva de su pretensión de validez normativa y en última instancia a si han sido producidas en un

Gesetzgebungsprozeß que pueda ser considerado como racional. Este proceso está vinculado normativamente con los derechos de participación y comunicación que garantizan la autonomía ciudadana, en otras palabras, con un procedimiento democrático (4.1.2). Lo anterior abre la pauta para que la positividad del derecho esté vinculada normativamente a la expectativa de un *demokratisches Verfahren* (procedimiento democrático) en el que se expresa el ejercicio de la voluntad política de una ciudadanía autodeterminada. En este sentido, Habermas peralta la idea del *Rechtsstaat* en los términos de una institucionalización diferenciada de la praxis ciudadana (4.1.3).

De la idea de un *politisches System* articulado en términos de *Rechtsstaat* y por lo tanto vinculado a la dimensión de la validez del derecho y a la fuerza legitimadora que tiene la génesis democrática del mismo, Habermas emprende el esbozo de una teoría normativa de la democracia que integra tanto la facticidad social de los procesos políticos como la dimensión normativa de la legitimidad del derecho y el poder, el cual constituye el apartado central de esta investigación (4.2). Uno de los objetivos principales de este capítulo es el análisis de la teoría normativa de la democracia desarrollada por Habermas tendrá como núcleo el modelo de *deliberative Politik*, cuyo primer paso de articulación será la construcción de un puente teórico entre la teoría política liberal y la teoría política republicana. La *deliberative Politik* responde a los procedimientos en que se institucionalizan las exigentes formas de comunicación propias de una construcción de la voluntad y de la opinión democrática, modelo que no es dependiente de una ciudadanía colectivamente capaz de acción, sino de la institucionalización de los presupuestos comunicativos y de sus procedimientos correspondientes (4.2.1).

En FG, Habermas delinea con mayor claridad y precisión las funciones de la *Öffentlichkeit* en el marco de la concepción procedimental del proceso democrático. En este sentido, el MPD cifra el desarrollo de una *politische Öffentlichkeit* autónoma no en la esfera formal-institucional del sistema político, sino en la esfera informal constituida por redes periféricas al mismo, como el espacio vital donde se desarrolla una *Zivilgesellschaft* capaz de construir *espacios públicos autónomos*, los cuales constituyen una *red de sensores* (Netz von Sensoren) que reaccionan a los problemas que afectan a la sociedad en conjunto (4.2.2). Con el fin de dar cuenta del modo en que transcurren los procedimientos democráticos en las sociedades altamente complejas, Habermas desarrollará una teoría normativa de la democracia que toma elementos de la teoría procedimentalista de Norberto Bobbio, de la democracia deliberativa de Joshua Cohen que a su vez retoma elementos del modelo

comunicativo de la *Diskurstheorie*, y del modelo procedimentalista y poliárquico de Robert Dahl. Habermas desarrollará un concepto de procedimiento democrático que hace dependiente la generación del derecho legítimo de un tratamiento racional de aquellos problemas detectados y elaborados en las estructuras nucleares del *Lebenswelt*. Este punto es central en la argumentación en razón de que el poder político estructurado en términos de *Rechtsstaat* guarda una relación interna con la suposición de una *génesis democrática del derecho* (4.2.3).

Uno de los objetivos secundarios de este capítulo es el análisis de la integración del concepto de *Öffentlichkeit* y de *Zivilgesellschaft* en el MPD. En este sentido, en el tercer apartado de este cuarto capítulo evaluaremos detenidamente tal integración, así como la fundamental consideración de Habermas sobre los potenciales críticos de los movimientos sociales y del horizonte de la desobediencia civil (4.3). Primero analizaremos a la *politische Öffentlichkeit* en tanto *Resonanzboden* (caja de resonancia) para tematizar los problemas relacionados con la sociedad global, así como su comprensión en un *Schleusenmodell* (modelo de esclusas) en el que las decisiones autoritativas del sistema político se encuentran vinculadas con los flujos comunicativos originados en la periferia (4.3.1). Como siguiente paso, Habermas integrará al modelo de la *deliberativa Politik* el concepto de una *Zivilgesellschaft* entendido como aquel ámbito constituido por asociaciones, organizaciones y movimientos no estatales de base voluntaria, las cuales anclan en el *Lebenswelt* las estructuras comunicativas de la *Öffentlichkeit.* La *Zivilgesellschaft* constituye el *sustrato organizativo* del público general de ciudadanos que surge de la esfera privada, el cual busca interpretaciones públicas para sus intereses y problemas sociales, ejerciendo influencia sobre la formación institucionalizada de la opinión y la voluntad políticas (4.3.2). Enseguida, Habermas analiza los potenciales crítico-políticos de los movimientos sociales, cuyas acciones y protestas sociales pueden intervenir en los flujos comunicativos de los *Massenmedien*, alcanzando los niveles más abstractos de la *Öffentlichkeit*, contribuyendo a la formación de una influencia político-publicística sobre la formación institucionalizada de la opinión y la voluntad política. Habermas evaluará la función de la *desobediencia civil* en las coyunturas de escalada de los conflictos políticos, buscando reconectar retroalimentativamente la formación de la voluntad política formalmente estructurada con los procesos informales de comunicación en la *politische Öffentlichkeit.*

Finalmente, una consideración importante en el análisis del MPD es la tesis sobre la procedimentalización de la *Volkssouveranität*, lo cual será el tema del aparatado (4.4). De la evaluación de la actualidad de la Revolución Francesa Habermas revitaliza las ideas que inspiraron al *demokratischer Rechtsstaat* (Estado de derecho democrático): la democracia y los derechos humanos constituyen el núcleo universalista del Estado constitucional nacido de las experiencias revolucionarias modernas. Habermas observa en el horizonte de estas experiencias radicales la génesis de un concepto posmetafísico de lo político: la *radikale innerweltliche Politik* (política radicalmente intramundana). No obstante, tal política radical ha perdido parte de su potencia y fuerza motivadora sobre todo en lo relativo a la categoría *Volk* (pueblo) y su correspondiente político *Volkssouveranität* (soberanía popular): en el proceso de institucionalización en términos de *Rechtsstaat* el *Volk*, entendido como la fuente del poder estatalmente organizado, no puede comprenderse más como un sujeto colectivo en gran formato dotado de conciencia y voluntad. En el MPD, el *Volk* no es postulado como un sujeto colectivo capaz de tomar decisiones ni de acción directa en conjunto: en las sociedades altamente complejas todo esfuerzo de autoorganización política choca con la resistencia de la lógica de los sistemas funcionalmente diferenciados, sobre todo de los sistemas dinero y poder (4.4.1). El MPD desarrollará, en ese sentido, un modelo de regulación indirecta o de influencia entre una *politische Öffentlichkeit* y una autónoma *Zivilgesellschaft* con respecto al sistema administrativo: el poder legítimo generado comunicativamente puede operar sobre el sistema político tomando a su cargo el *pool* de razones a las que ha de recurrir el poder administrativo para racionalizar sus decisiones. De tal modo, las razones normativas pueden alcanzar un *efecto controlador de tipo indirecto* que sólo puede alcanzar efectividad en la medida en que los procesos de formación de la opinión y la voluntad política estén asentados en una *Öffentlichkeit* y en una *Zivilgesellschaft* autónomas, no regidas o determinadas directamente por el sistema político-administrativo (4.4.2).

Capítulo quinto.[12] El pensamiento de Habermas posee un claro sentido cosmopolita,

[12] En este capítulo incorporo algunos apartados y pasajes que trabajé sistemáticamente en los capítulos tercero y cuarto de mi Idónea Comunicación de Resultados (ICR) o Tesis de Grado de Maestría: "*La fundamentación del concepto «ciudadano del mundo» en la filosofía cosmopolita contemporánea*", presentada en examen de grado el 14 de julio de 2014 en la Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Iztapalapa bajo la dirección de la Dra. Teresa Santiago Oropeza. La Dra. Dulce María Granja Castro y la Dra. Carmen Trueba Atienza fungieron como lectoras y sinodales. De acuerdo con los Lineamientos para la Operación del Sistema Divisional de Posgrado de la División de Ciencias Sociales y Humanidades de la UAM-Iztapalapa, la Tesis de Doctorado puede incorporar capítulos y/o pasajes de la ICR o Tesis de Grado que no excedan en un 20% la extensión total de la Tesis de Doctorado. En el presente caso este porcentaje es del 10% aproximadamente.

emprendiendo como una de sus tareas el análisis y el replanteamiento del proyecto de paz perpetua articulado por Immanuel Kant. Desde las obras más tempranas de Habermas observamos la extensión del análisis a las dimensiones internacional y cosmopolita como uno de los aspectos centrales de su filosofía y teoría política. Ya en 1973 en LS encontramos la articulación de una matriz analítica de tendencias a la crisis en el Spätkapitalismus que contemplaba el peligro de autodestrucción entrañado por el desequilibrio internacional, como una de las consecuencias del crecimiento de las fuerzas productivas. En LS Habermas emprendió una breve crítica al sistema internacional que no desarrolló con amplitud ni precisión durante este periodo, pero que no obstante dirigía la crítica a la noción de la espontaneidad o *naturalidad* de tal orden, así como al peligro entrañado porque los sistemas militares de acción disponían por vez primera de un potencial técnico que posibilitaba la destrucción del sustrato natural de la sociedad mundial. En este período, Habermas ya sostenía la idea de la necesidad de una regulación de la carrera armamentista, aunque sin concretar aún la tesis de la necesidad de una reforma de las instituciones globales y de la acción de una sociedad civil global. Será hasta la década de los noventa con la publicación en 1991 de *Staatsbürgerschaft und nationale Identität* cuando la teoría normativa de la democracia de la *Diskursethik* se insertará en el extenso espectro de discusiones y enfoques en la teoría de las relaciones internacionales y en la filosofía de la guerra y de la paz. Tales tesis serán presentadas por Habermas de un modo más acabado en 2005 en el texto *Eine politische Verfassung für die pluralistiche Weltgesellschaft*, publicado en *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze* (NR), donde Habermas articula el modelo de un *sistema mundial multinivel*.

En el capítulo quinto analizaremos el sentido y las dimensiones conceptuales del MPD fuera del marco del Estado-nación. La teoría normativa de la democracia articulada por el MPD se inserta en el extenso espectro de discusiones y enfoques en la teoría de las relaciones internacionales y en la filosofía de la guerra y de la paz. Este capítulo tiene como propósito general analizar la especificidad, naturaleza, características, alcances y límites del MPD en el ámbito del pensamiento cosmopolita. Con este fin, procederemos a analizar primero las tesis de Habermas en torno a la relación entre identidad nacional y ciudadanía, donde se esboza claramente la naturaleza cosmopolita de las categorías políticas centrales del pensamiento de Habermas, las cuales se derivan de la naturaleza universalista de la idea de un diálogo racional entre ciudadanos en el ámbito de la *Öffentlichkeit*. En este apartado se articula uno de los conceptos centrales de la propuesta cosmopolita de Habermas, máxime ante el análisis de las experiencias de integración a

nivel trasnacional y regional: el *Verfassungspatriotismus* (patriotismo de la constitución) (5.1). Como siguiente paso analizaremos la especificidad, naturaleza y características centrales del modelo de un *sistema global multinivel*, entendido como la propuesta normativa general de Habermas para la necesaria reforma de las instituciones globales y la articulación de un orden mundial con capacidad vinculatoria que pueda garantizar las funciones básicas de preservar la paz y garantizar el respeto por los derechos humanos.

El primer objetivo secundario del capítulo quinto es analizar la especificidad de la propuesta de un *sistema mundial multinivel*, sobre todo ante la pregunta nodal en torno a la naturaleza de tal sistema frente a las propuestas federativas o aquellas propuestas que respaldan la idea de un gobierno mundial de carácter coercitivo. Esta discusión tiene como origen la tensión en la filosofía cosmopolita de Kant en torno a la forma del orden político mundial: federación de Estados (Völkerbund) o *Estado mundial* (Weltstaat). Uno de los puntos de análisis centrales es la articulación del MPD en la propuesta de un *sistema mundial multinivel* (5.1.3), ante todo frente a la cuestión de que una característica fundamental de los enfoques cosmopolitas contemporáneos es la centralidad del *ciudadano del mundo* en el proyecto de reforma democrática de las instituciones globales. Por otro lado, nos interesa en este capítulo confrontar la especificidad de la propuesta cosmopolita de la *Diskursethik* en el espectro teórico del cosmopolitismo contemporáneo, analizando tanto las propuestas sobre la república mundial o universal como las propuestas sobre la federación de estados (5.3). Uno de los objetivos de esta investigación es el análisis de los alcances y límites de los conceptos y modelos políticos articulados por Habermas, en este sentido, considero importante el contraste de la propuesta cosmopolita de Habermas, así como de la corriente cosmopolita en general de la cual forma parte, con sus principales críticos. Para ello tomaremos como representativa la crítica de como G. W. F. Hegel, Carl Schmitt y Danilo Zolo (5.3). El contraste de la propuesta cosmopolita de Habermas con sus principales críticos constituye el segundo objetivo secundario de este capítulo. Finalmente, realizaremos un balance crítico del MPD y de la propuesta de un *sistema mundial multinivel*, con el propósito de señalar claramente su alcance, límite y perspectivas (5.4).

Observaciones finales en el marco de esta introducción

Después de presentar el planteamiento general del problema de esta investigación, así como sus

objetivos principales y secundarios, habremos de señalar aquí brevemente algunos puntos que se han mencionado ya antes de modo preliminar, puntos que metodológicamente son fundamentales para comprender la especificidad de la FTPH, que le proporcionan su sentido, matices y alcance general.

(a) Construcción sistemática de puentes metodológicos. La obra de Habermas constituye una de las mejores síntesis filosóficas del siglo XX. Es una constante en su obra la articulación de puentes y acoplamientos metodológicos entre grandes corrientes y escuelas de pensamiento en el campo de la filosofía y de la teoría política. Con ello, la filosofía y la teoría política de Habermas superarán las estrecheces conceptuales de teorías que corren por los canales exclusivos ya sea de la teoría marxista, de la crítica de la cultura, de la sociología positivista, de la teoría jurídica positivista, de la sociología del conflicto o de la teoría empirista de la democracia. Del plexo teórico anterior, se deriva la matriz de las principales críticas estándar y debates contra el pensamiento de Habermas, las cuales evaluaremos a lo largo de esta investigación. En contraste, Habermas diseña diversos goznes conceptuales que acoplan, sin anularlas, las tensiones entre el conocimiento científico-objetivista y la dimensión práctica-hermenéutica de lo social, entre el positivismo y la hermenéutica, entre la teoría de sistemas y la fenomenología. A nivel de la filosofía y de la teoría política, las tensiones entre la perspectiva republicana y liberal, entre la perspectiva individualista y la perspectiva colectivista, entre las teorías empiristas y las teorías normativas de la democracia.

(b) Carácter ambivalente de procesos y tendencias históricas. El análisis de Habermas se caracteriza por señalar las patologías centrales de la modernidad. No obstante, lejos de predominar un tono pesimista o derrotista, encontramos el peralte de las perspectivas normativas y emancipativas de la modernidad ilustrada. Habermas habrá de someter a una crítica inmanente a las estructuras políticas y jurídicas derivadas de la modernidad, no obstante, ponderará las conquistas constitucionales tal como los derechos humanos y los derechos políticos y sociales, así como aquellas instituciones político-sociales organizadas en términos de *Rechtsstaat*, los cuales no habría que anular o despotenciar en el marco de críticas radicalizadas de la modernidad. Esto otorga el matiz fundamental del pensamiento de Habermas, al no considerar, e.g. a la *Öffentlichkeit* como *mera ideología*. Esta defensa

no se fundamenta en un proyecto de democracia radical o revolucionaria, sino en el acento en los potenciales críticos del marco jurídico e institucional del Estado social de derecho. Habermas emprende un análisis del carácter ambivalente de los fenómenos políticos y sociales de la modernidad tardía, sobre todo en relación con el potencial crítico de la *Öffentlichkeit* y del MPD. Es tarea de aquella *Gesellschaftstheorie* con intención práctica el análisis objetivo de tales tendencias.

(c) Crítica de los enfoques marxistas y despedida de sujetos sociales en gran formato. Es un punto central y constante a lo largo de toda la obra de Habermas, desde sus primeras publicaciones e inicios de los años sesenta, de la crítica a los enfoques marxistas ortodoxos de lo social. Será particularmente importante la despedida definitiva en el MPD tanto de sujetos de gran formato como el *Volk* (pueblo) o clase trabajadora como de estrategias políticas basadas en la idea de una vanguardia político-revolucionaria, en razón de la disolución sociológica del proletariado como clase social con una conciencia unificada y de la deriva del socialismo realmente existente en la dictadura y burocracia del partido. El ciudadano crítico que participa en el ámbito de la *Öffentlichkeit* en el plexo de los procedimientos institucionales de la *deliberative Politik* no será entendido como un sujeto en gran formato que es el portador, en el sentido de un *poder constituyente*, de una futura revolución social que restaure la espontaneidad de un *Lebenswelt* diferenciado. El ciudadano tampoco debe ser entendido en los términos republicanos de un sujeto global que representa la práctica de autodeterminación. Habermas considera a tales figuras del pensamiento como propias de la *Bewußtseinsphilosophie*, que no pueden dar cuenta satisfactoriamente de aquella ciudadanía integrada a los procedimientos en las instituciones políticas y sociales articuladas en términos de *Rechtsstaat* sobre las que se operacionaliza el MPD, esta crítica se enmarcará en el itinerario del *nachmetaphysisches Denken* (pensamiento posmetafísico). Por otro lado, tal modelo no habrá de ser entendido en términos de una radical autoorganización de la sociedad. En términos generales, la filosofía y la teoría política de Habermas se enfrenta tanto contra el romanticismo del radicalismo político como contra el pensamiento tecnocrático y conservador.

(d) Diseño de instrumental analítico más que de estrategias o esquemas concretos de acción social. La *Gesellschaftstheorie* articulada por la FTPH está dirigida a orientar la acción social, no obstante, encontramos la renuncia a ofrecer esquemas o estrategias concretas de acción o lucha política. En este punto, debemos recuperar la advertencia que Habermas realiza hacia el final de TKH**:** el análisis de la *Gesellschaftstheorie* sobre las patologías sociales derivadas del proceso moderno de racionalización no se debe entender ni siquiera como una *promissory note*: no contiene tanto una promesa como una sospecha. La *Gesellschaftstheorie* es un instrumento cuya función se asemeja al *carácter focalizador de una lente* (Habermas, 2014c: 563). Es este el sentido en el que encontramos una evaluación del papel del filósofo en la *Öffentlichkeit* en *Wahrheit und Rechtfertigung* (WR) y en *Die Philosophie als Platzhalter und Interpret*: A diferencia de otros intelectuales como escritores, profesionales y científicos, los filósofos están habilitados para hacer aportaciones a la autocomprensión de las sociedades modernas, por ejemplo, dada la referencia de la filosofía al conocimiento de la totalidad y a la pluralidad de lenguajes, así como su vínculo con el conocimiento y los lenguajes especiales de los expertos y el lenguaje cotidiano que se encuentra enraizado en la praxis, puede criticar el proceso de *colonización del Lebenswelt* por parte de los imperativos de los sistemas funcionalmente diferenciados y sus medios de control (Habermas, 1999: 331). Finalmente, la filosofía está habilitada por excelencia para abordar las cuestiones relacionadas con los fundamentos normativos, en particular de los fundamentos de la convivencia política justa. En términos generales, el filósofo desempeña el rol de *öffentlicher Hüter* (guardián público) de la racionalidad.

Capítulo 1. Análisis genético, cambio estructural y perspectivas actuales de la *Öffentlichkeit*

> La *Öffentlichkeit* constituye el concepto central de la filosofía y teoría política de Jürgen Habermas, teniendo su primera formulación en *Strukturwandel der Öffentlichkeit.* Abordaremos primero el análisis genético de la *Öffentlichkeit*, donde se establece nítidamente su naturaleza, límites y alcance (1.1). En el siguiente apartado analizaremos la evolución sociopolítica e ideológica de la *bürgerliche Öffentlichkeit* en la modernidad (1.2). Enseguida, abordaremos la transformación en el Estado social del *Publikum* raciocinante en un público consumidor desliterado que es movilizado con fines aclamativos en una *Öffentlichkeit* manipulada (1.3). Como siguiente paso, someteremos a las tesis centrales de SÖ a las consideraciones de sus principales críticos tanto en el ámbito del marxismo como del liberalismo (1.4). Finalmente realizaremos un primer balance crítico sobre la *politische Öffentlichkeit* en tres ámbitos temáticos contemporáneos (1.5).

Strukturwandel der Öffentlichkeit[13] (SÖ) es la primera obra importante de Habermas, cuyos conceptos centrales son la *öffentliche Meinung* (opinión pública/public opinion) y la *Öffentlichkeit* (vida pública/esfera pública/public sphere). Como hemos mencionado en la introducción de esta investigación, este trabajo tuvo una amplia recepción crítica en Alemania en los años setenta, particularmente tuvo una crítica negativa por parte de la izquierda y de la tradición marxista por su enfoque en la *bürgerliche Öffentlichkeit* (esfera pública burguesa) y por marginar o excluir de su análisis a las clases subalternas o al proletariado, a la par que por mostrar una excesiva confianza en las posibilidades emancipativas de una esfera pública burguesa idealizada. Algunos de los señalamientos críticos más relevantes son analizados por Habermas en el *Vorwort* escrito en la

[13] El término alemán *Öffentlichkeit* ofrece una gran dificultad para su traducción a otros idiomas, suele traducirse como «publicidad», «opinión pública», «esfera pública» o «public sphere». En una nota de traducción en la edición castellana de la editorial Gustavo Gili de la obra *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, Antonio Doménech señala que la traducción literal de esta obra sería *El cambio estructural de la publicidad*, no obstante, la palabra castellana publicidad resulta equívoca por su connotación comercial. La editorial Gustavo Gili optó por traducir *Öffentlichkeit* como *opinión pública*, mientras que Doménech se decanta por traducirla como *vida pública*. En la primera edición inglesa de esta obra en 1989 en MIT Press, *The Structural Transformation of the Public Sphere. An Inquiry into a Category of Bourgeois Society*, Thomas Burger tradujo *Öffentlichkeit* como «*public sphere»*, aunque no ofrece en su nota de traducción un comentario más detallado del porqué. En el *Foreword* a la traducción inglesa de la obra clásica de Oskar Negt y Alexander Kluge *Öffentlichkeit und Erfahrung: Zur Organisationsanalyse von bürgerlicher und proletarischer Öffentlichkeit*, Miriam Hansen señala que el término *Öffentlichkeit* abarca una variedad de significados que eluden su traducción al inglés como «public sphere». Tal como este término, *Öffentlichkeit* implica un concepto espacial: los espacios sociales o arenas donde los significados son articulados, negociados y distribuidos, así como el cuerpo colectivo constituido en este proceso. No obstante, *Öffentlichkeit* se relaciona con la formación de una sustancia o criterio de *openness* (apertura o transparencia) producida no sólo dentro de aquellos espacios o ámbitos sociales sino en contextos desterritorializados más amplios [esta acepción es recogida por Finlayson (2005:9), quien asocia el término *Öffentlichkeit* a *publicity*, *transparency* y *openness*]. En contraste, la palabra inglesa «publicity» capta este sentido sólo en su forma históricamente alienada (Negt; Kluge, 1993: IX). En el análisis de SÖ es fundamental distinguir entre *Öffentlichkeit* (publicidad/vida pública), *Publizität* (publicidad/ notoriedad pública), *Werbung* (publicidad comercial) y *Publicity* (publicidad comercial). Los conceptos *Öffentlichkeit*/ *Publizität* aparecen contrastados y confrontados a lo largo de todo SÖ con los términos *Werbung*/ *Publicity*. Debido a estos importantes contrastes conceptuales y terminológicos, opto en el desarrollo de este trabajo escribir estos conceptos en su idioma original.

reedición de SÖ en 1990, motivado por el inicio del debate académico de la obra en el ámbito académico anglosajón.[14] En este sentido, analizaremos brevemente la crítica marxista de Oskar Negt y Alexander Kluge (1.4.1/a), y de Geoff Eley (1.4.1/b); la crítica feminista de Seyla Benhabib (1.4.2/a) y Nancy Fraser (1.4.2/b); finalmente, la crítica bajtineana de Michael E. Gardiner, Ken Hirschkop y John M. Roberts (1.4.2/c). No obstante las cuestiones teórico conceptuales problemáticas identificadas por los críticos de Habermas y por él mismo, habremos de valorar también las dimensiones y perspectivas críticas que conserva esta obra, la cual, en aspectos centrales, posee una gran actualidad[15] y potencial crítico: el relativo a la visión de una ciudadanía despotenciada y la dimensión del consumo (1.5.1); el análisis de los medios de comunicación y su relación con la *Öffentlichkeit* (1.5.2) y; la perspectiva de una *politische und kritische Öffentlichkeit* basada en la *Publizität* interna a las organizaciones (1.5.3).

SÖ constituye una obra fundamental de Habermas, en la que podemos observar ya las líneas teóricas generales que habrían de caracterizar su obra y pensamiento. El problema en torno la *Öffentlichkeit* ocupa un lugar fundamental en las investigaciones y obras de Habermas de las décadas siguientes, tal como *Theorie und Praxis, Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus*, *Theorie des kommunikatives Handelns* hasta su integración definitiva con el MPD en *Faktizität und Geltung*. Habremos de observar cómo Habermas defiende, en un sentido moderno e ilustrado, el sentido crítico de una *politische Öffentlichkeit* (publicidad política), frente al imperio de los *mass media* y una ciudadanía reducida al rol de consumidor de opciones políticas. Esto otorga el matiz fundamental del pensamiento de Habermas, al no considerar a la *Öffentlichkeit* como *mera ideología*. En SÖ, esta defensa no se fundamenta en un proyecto de democracia radical o revolucionaria, sino en el acento en los potenciales críticos del marco jurídico e institucional del Estado social de derecho, concretamente en la perspectiva de una *Publizität* interna a las

[14] 28 años después de la publicación de SÖ en la editorial Luchterhand, tras la decimoséptima reedición, Habermas escribe un *Vorwort* a la nueva edición de 1990 ahora bajo el sello de Suhrkamp Verlag. Tal reedición y el *Vorwort* escrito por Habermas tiene como contexto la publicación, un año antes, de la primera traducción al inglés de la obra en MIT Press, así como la conferencia organizada por Craig Calhoun en la University of North Carolina en 1989 a propósito de esta. De tal conferencia surgió la obra *Habermas and the Public Sphere* (1992), editada por Calhoun en Mit Press. La discusión en el ámbito anglosajón de SÖ fue tardía, pero a partir de 1989 tuvo lugar un amplio debate académico en torno a la misma, debate que es recogido y evaluado brevemente por Habermas en la *Vorwort* de 1990.

[15] "Reading *Structural Transformation* one has to constantly remind oneself that it was written in the 1960´s. It could so easily have been written in and for the present day. Contemporary debates about 'dumbing down' and 'spin', which echo many of Habermas's concerns, suggest that his arguments are as relevant as the ever where" (Crossley; Roberts, 2004: 10).

organizaciones. Por otro lado, en este trabajo, Habermas emprende un estudio clásico sobre categorías como *Öffentlichkeit* (publicidad/vida pública), *Publikum* (público), *Publizität* (publicidad/ notoriedad pública), los conceptos *öffentlich-Privat* (público-privado), desde su sentido más clásico y filosófico hasta su sentido sociológico y politológico a la luz de las transformaciones del Estado social de derecho, y la progresiva decadencia de la *Öffentlichkeit* bajo la emergencia de las *public relations* y la *Werbung/publicity* (publicidad comercial). Habermas somete a una crítica inmanente al concepto liberal de opinión pública, mostrando sus límites teóricos y su evolución y disolución en la modernidad.[16] El análisis no sólo se circunscribe al ámbito filosófico, sino que requiere un enfoque interdisciplinario, incluyendo amplios estudios históricos y empírico-políticos en determinados momentos. Habermas no sólo discute con pensadores como Kant, Hegel, Marx, Tocqueville, J. S. Mill o Arendt, sino como sociólogos y politólogos como Weber, C. W. Mills, Duverger, Abendroth o Lazarsfeld.

1.1 Análisis genético de la *bürgerliche Öffentlichkeit*.

En este primer apartado elaboraré una reconstrucción breve del bosquejo genético de Habermas sobre la *bürgerliche Öffentlichkeit* (publicidad burguesa), con el fin de identificar claramente su concepto, límites y alcance, lo que nos permitirá realizar enseguida una reconstrucción crítica del enfoque y perspectivas contemporáneas visualizadas por Habermas en este tema. En el *Vorwort* a la primera edición de *Strukturwandel der Öffentlichkeit* en 1961 encontramos tres especificaciones fundamentales para la comprensión de la obra: La primera versa sobre el objetivo central de la investigación, el cual es el análisis de la *bürgerliche Öffentlichkeit*. La segunda especificación es de carácter metodológico y es explicada en dos puntos: primero, la metodología diseñada no se circunscribe a una disciplina aislada, sino que, como es característico de la obra de Habermas, comprende campos como el sociológico, histórico, politológico, jurídico hasta el económico. Ello dota a la investigación de una amplitud temática y una complejidad conceptual que puede dificultar la lectura al lector no especializado. El método procede a la vez histórica y sociológicamente: se sitúa a la *bürgerliche Öffentlichkeit* como una categoría propia de la evolución histórica de la sociedad burguesa europea. El análisis de la evolución social que acompaña este proceso histórico

[16] De acuerdo con Finlayson (2005: 11), Habermas expone en SÖ una variante de crítica inmanente conocida como crítica de la ideología: "Ideology criticism then, is a type of immanent criticism that exposes these socially necessary illusions, and thereby, makes the object of criticism –here illusion- forming social structure more fluid and susceptible to change". Sobre esta cuestión véase también Eley, 1992: 290.

no es llevado a cabo estrictamente en el marco de la sociología formal de corte estructural-funcionalista, sino que se sitúa *a limine* de este enfoque. Finalmente, la tercera especificación tiene carácter limitativo: la investigación se circunscribe a la estructura y función del *modelo liberal* de la *bürgerliche Öffentlichkeit*, así como su origen y transformación. La investigación margina dos variantes reprimidas en el proceso histórico: la *plebejische Öffentlichkeit* (publicidad plebeya)[17] de carácter revolucionario o subversivo compuesta no por los estamentos instruidos de la sociedad burguesa sino por el *pueblo* sin instrucción, así como la publicidad reglamentada de corte *plebiszitär-akklamativ* (peblicitario-aclamativo) generada en las dictaduras de las sociedades industriales altamente desarrolladas.

El argumento desarrollado al inicio de SÖ parte de la crítica a la polivalencia terminológica de las categorías *öffentlich* (público) y *Öffentlichkeit* (publicidad), lo que problematiza su uso sincrónico en el análisis de la sociedad burguesa contemporánea: en el ámbito académico se destaca la ambigüedad de tales conceptos, que no ha podido ser superada por disciplinas como la sociología, la ciencia política o el derecho, y en el ámbito del Estado y los medios de comunicación se denota su manipulación terminológica. Aquí se afronta la clarificación conceptual del término *öffentlich*, cuya polivalencia abarca una gama de significados que van desde una *allgemeine Zugänglichkeit* (accesibilidad general), el *öffentlichen Anerkennung* (reconocimiento público) o la *Öffentlichkeit* misma del Estado, en tanto ente público que vela por el bien común.[18] Habermas afirma que la

[17] Oskar Negt y Alexander Kluge (1993: XLIV) consideran que la elección de Habermas de este concepto puede ser justificada por el hecho de que históricamente el proletariado no emprendió por su cuenta la constitución de una esfera pública con independencia de la burguesía o del lumpenproletariado. Son las heterogéneas clases bajas urbanas quienes conformaron una esfera pública que puede ser definida como *plebeya*, durante las Revolución Francesa o la lucha de clases en Francia durante el siglo XIX. Negt y Kluge se decantaron por el concepto de *proletarian public sphere* no como una variante reprimida de la esfera pública burguesa sino como una concepción de esfera pública fundamentada, en contraste con Habermas, en el proceso mismo de producción. Por otro lado, Eley (1992: 303) critica que Habermas haya limitado demasiado la discusión al ámbito de la *bürgerliche Öffentlichkeit*, al tiempo que la referencia a la *plebejischen Öffentlichkeit* y a la *plebiszitäre-akklamative Öffentlichkeit*, "is too cryptic to allow any sensible speculation about what Habermas means in detail". Sobre el primer ámbito marginado, Eley subraya que los ideales liberales de la *bürgerliche Öffentlichkeit*, tal como el diálogo razonado y los derechos constitucionalizados tras la Revolución Francesa, también permeó a grupos subalternos, como al campesinado y la clase trabajadora, impulsando sus luchas en sentido emancipativo. Por otro lado, señala que desde el momento de su aparición la *bürgerliche Öffentlichkeit* fue confrontada no sólo por un público plebeyo o desliterado, sino también por uno de naturaleza combativa y altamente ilustrada.

[18] En este sentido, Hannah Arendt (1998: 50) identifica dos fenómenos relacionados con el significado del término *public* (público): el primer fenómeno corresponde con aquello que aparece en público, que puede ser visto y escuchado por todos, teniendo la más amplia *publicity* posible. Esta esfera constituye el *outer world of life* (mundo exterior de la vida), la *realidad* constituida por la *apariencia*, por aquello que ven y oyen otros iguales a nosotros. En segundo lugar, *public* corresponde con *the world itself*, en cuanto *common to all of us* (común a todos nosotros), producido en razón de *vivir juntos en el mundo*. De tal modo, el *public realm* (esfera pública) nos agrupa como seres humanos, al tiempo

utilización más frecuente de la categoría se remite al sentido de *öffentliche Meinung* (opinión pública), el cual se relaciona con el *Publikum* (público), con la *Publizität* (notoriedad pública), con *publizieren* (publicar), aunque sin coincidir totalmente con estos. De tal modo, el sujeto de la *Öffentlichkeit* es el *Publikum* como el portador de la *öffentliche Meinung*, mientras que su función crítica está relacionada con su *Publizität.* Habermas introduce aquí un argumento que será central en la obra: con el desarrollo de los medios de comunicación de masas la *Publizität* ha transitado de ser una función de la *öffentliche Meinung* a ser un atributo de las *public relations* (relaciones públicas), destinadas a crear *publicity*, esto es, publicidad no en sentido de vida pública sino en sentido comercial.

Este tema es retomado posteriormente por Habermas en una de sus últimas obras, *Zwischen Naturalismus und Religion*, la cual podemos analizar brevemente aquí con el fin de lograr una clarificación completa sobre el adjetivo *öffentlich* y el sustantivo *Öffentlichkei*t. En esta obra, Habermas (2005: 15) aborda de nueva cuenta el tema de la *Öffentlichkeit*, considera que, en nuestra sociedad de medios, la *Öffentlichkeit* sirve como un espacio de autorepresentación para aquellos que alcanzan notoriedad: *visibilidad* (Sichtbarkeit) o *Bekanntheit* (notoriedad) constituyen el fin propio de la *öffentlicher Auftritt* (escena pública). En este sentido, las celebridades pagan el precio por este tipo de presencia en los *mass media* de una confusión entre su *privates Leben* y su *öffentliches Leben.* En contraste, cuando se trata de la participación en discusiones políticas o culturales, el lugar ocupado por la autorepresentación personal es ocupado por el entendimiento de un tema, de modo que el *Publikum* aquí no se conforma por un espacio de espectadores y oyentes sino por un espacio de hablantes y receptores que discuten unos con otros: se trata de un intercambio de razones no de un conjunto de miradas. En esta *Öffentlichkeit* compuesta por un *Publikum* raciocinante la vida privada de cada participante no constituye el objetivo central del diálogo: no necesitan hablar de sí mismos. No obstante, en este espacio la *privates Leben* y la *öffentliches Leben* entran en una relación no de oposición sino de complementariedad. Esta idea de *Öffentlichkeit* como un espacio compuesto por un *Publikum* raciocinante será uno de los temas constantes a lo largo de toda la obra de Habermas, encontrando su primera formulación clara y

que evita que nos confundamos unos con otros. Es en esta esfera donde se produce un *common world*, un *public realm* que logra, a través de la *publicity*, que la comunidad de personas agrupadas logre trascendencia respecto a la futilidad de la mera existencia individual, a modo de la *polis griega* o la *res publica romana*. (Sobre los significados de lo público en relación con el análisis de Habermas de la *bürgerliche Öffentlichkeit* véase Fraser, 1992: 128).

sistemática en SÖ.

Ahora bien, retornando al análisis genético[19] del término *Öffentlichkeit* en SÖ, Habermas (1990: 55) explica que el sustantivo se formó en alemán hacia el siglo XVIII del adjetivo más antiguo *öffentlich*, en analogía con *publicité* y *publicity*. Es en este siglo cuando la *Öffentlichkeit* se forma y adquiere su función, por lo que ésta se origina específicamente en la sociedad burguesa. No obstante, su génesis en la modernidad, Habermas aclara que en la antigüedad ya puede hablarse de lo que es *öffentlich* (público), en contraposición con lo que es *privat* (privado). Ambas categorías son de origen griego, transmitidas a través del pensamiento romano. En la antigüedad, la *öffentliche Leben* (vida pública), la *bios politikos*[20], se produce en el espacio no delimitado del ágora, donde la *Öffentlichkeit* se constituye bajo la forma de la *Gespräch* (lexis, conversación), aunque también bajo la forma de deliberación, de la participación en el tribunal y en el hacer común (praxis) de los

[19] Respecto a la dimensión histórica de este análisis genético, Habermas (1990: 13) reconoce la existencia de *empirische Defizite* (déficits empíricos) en este. Habermas señala el riesgo que ha de tomar la elaboración de conceptos específicos de una época, acentuando estilizadamente los aspectos característicos de una realidad social altamente compleja. La elección, relevancia estadística e importancia de las tendencias históricas conllevan un riesgo importante, ante todo, señala Habermas, si no se recurre a fuentes directas, tal como el historiador, sino que se apoya más bien en literatura secundaria. Sobre este déficit, Geoff Eley matiza: "I found it striking to see how securely and imaginatively the argument is historically grounded, given the thinness of the literature available at the time" (Eley, 1992: 294).

[20] En este apartado de SÖ, donde se describe el modelo de la *hellenische Öffentlichkeit*, es claro que Habermas sigue las líneas descriptivas del mundo político griego establecidas por Arendt en *The Human Condition*, líneas marcadamente idealizadas y estilizadas, que prescinden de otros espacios donde lo político tenía también su lugar y representación, como en el teatro. Bajo el esquema arendtiano, la *bios politikos* aristotélica remite a la acción (praxis) desarrollada en la esfera del *reino de la libertad*, esto es del «realm of human affairs». El término *bios politikos* transita hacia la filosofía medieval en la agustiniana *vita negotiosa* o *actuosa*, denotando el sentido aristotélico del término como: "a life devoted to public-political matters" (Arendt, 1998: 12). El término *vita activa* utilizado por Arendt, remite a la praxis en lo público-político, no obstante, se diferencia de la *bios politikos* aristotélica en que comprende no sólo la esfera del *reino de la libertad*, sino también la del *reino de la necesidad*, bajo la forma de la *labor* y el *trabajo*. En el mundo griego, explica Arendt, encontramos un desprecio hacia una existencia replegada meramente en el *reino de la necesidad*, en esta esfera prepolítica el hombre existía: "not as a truly human being but only as a specimen of the animal species man-kind" (Arendt, 1998: 46). Es sólo en la esfera de la *polis*, del *reino de la libertad*, donde el hombre puede desempeñar *plenamente* sus capacidades y virtudes propiamente humanas. Recordemos que, en este sentido, Aristóteles consideró que quienes sean incapaces de entrar en la participación común de la *polis*, no necesitando de ella, en razón de su autosuficiencia, no es propiamente un hombre, sino una bestia o un Dios. Aquellos que carecen de *polis* no son capaces de justicia ni política ni virtud, es decir, de humanidad (véase, MacIntyre, 1988: 98). Por otro lado, es importante señalar las diferencias entre el modelo arendtiano de *public realm* y el modelo habermasiano de *Öffentlichkeit*. Seyla Benhabib (1992: 73) distingue al primero como un *modelo agonístico* de *republican virtue* o *civic virtue* y al segundo como un *modelo discursivo* que concibe en términos procedimentalistas una reestructuración democrático-socialista de las sociedades del capitalismo tardío. Ambos modelos se distinguen del modelo liberal-legalista del espacio público, no obstante, Benhabib señala que sólo el *modelo discursivo* del *public space* permite analizar y evaluar el discurso político y los problemas de legitimación en el capitalismo tardío. Por otro lado, el *modelo agonístico* de Arendt comporta suposiciones esencialistas en el concepto de *public space*, las cuales no son compatibles con el *modelo discursivo* de Habermas. (Sobre el diálogo entre estas dos obras véase también Boladeras, 2001: 54; Calhoun, 1992: 5).

ciudadanos. Esta *Öffentlichkeit* generada en el *ágora* se contrapone a la esfera del *oikos*,[21] la cual constituye la *Privatsphäre* (esfera privada), donde el ciudadano actúa como *oikodéspota*.[22] Esta esfera corresponde al *reino de la necesidad*, al trabajo material, basado en una economía esclavista que constituía la condición necesaria para el ejercicio de la autonomía privada de los ciudadanos y su participación en el *reino de la libertad,* es decir, en la *öffentliche Leben.* Es en esta esfera donde los ciudadanos ejercen la *virtud* (areté) e interactúan como iguales (homoioi), donde pueden ejercer una *vida buena* y lograr un estado de *eudaimonia*: tal es el modelo de la *hellenische Öffentlichkeit* (publicidad helénica).

Hacia la Edad Media, la distinción entre *Öffentlich* y *Privat* se conserva en la contraposición del derecho romano entre *publicus* y *privatus*, donde la *Öffentlichkeit* aparece como *res publica*. No obstante, Habermas (1990: 58) explica que, aunque tales categorías estaban presentes en las relaciones jurídicas feudales, no se verificó una contraposición entre la *Öffentlichkeit* y la *Privatsphäre*, tal como sucede en el modelo antiguo o, como se verá más adelante, en el moderno. En la sociedad feudal del alta Edad Media no se verifica una *Öffentlichkeit* separada de la *Privatsphäre*, no obstante, se origina aquí un fenómeno sociológico resaltado por Habermas: la *repräsentative Öffentlichkeit* (publicidad representativa), esto es, la representación pública del dominio en la figura del monarca. La *repräsentative Öffentlichkeit* no se constituye como una *Sphäre der Öffentlichkeit* (esfera de la publicidad), como un ámbito social propiamente, ni como un ámbito de comunicación política, sino como un atributo de *status* del señor feudal o del monarca. El monarca representa el dominio a través de su presencia pública, de su existencia concreta como monarca o señor feudal, bajo los códigos sociales cortesanos. La *repräsentative Öffentlichkeit* no se produce *para* el pueblo sino *ante* el pueblo, el cual constituye su *entorno*, al tiempo que es

[21] Cohen y Arato (1994: 84) analizan el concepto *politike koinonia* (sociedad/comunidad política) el cual fue el término que los latinos tradujeron como *societas civilis*. Los autores consideran que tal concepto representó la definición de la *polis*, entendida como el *telos* del ser humano en tanto *zoon politikon.* Por otro lado, esta noción aristotélica no admite la moderna distinción entre Estado y sociedad, aunque la dualidad *polis-oikos* pudiera indicar lo contrario, esto es así, comentan Cohen y Arato, porque el *oikos* era comprendido como una categoría residual, como el fondo natural de la *polis*. El *oikos* no representaba una entidad natural, no estaba sometida por la ley sino por el dominio o gobierno despótico de su jefe. Finalmente, la pluralidad de familias no representaba sistema alguno, sino que su relación se producía a través de la *polis*.

[22] Esta marcada distinción entre la *Privatsphäre* y la *Sphäre der Öffentlichkeit*, rastreada por Habermas desde la antigüedad griega (subsumiendo el análisis de Arendt), será mantenida a lo largo de SÖ, siendo objeto de la crítica por parte del enfoque feminista, ya que la distinción entre lo privado y lo público, característica de la filosofía política moderna, tiende a ocultar la cuestión de la exclusión, dominación y violencia sobre la mujer, tópico circunscrito a la esfera de lo privado-íntimo y desvanecida del ámbito público. Sobre este problema, analizaremos en el apartado cuarto de este capítulo la crítica Seyla Benhabib y Nancy Fraser.

excluido de ella: la publicidad feudal se codifica en el *Arkanum* de los códigos cortesanos o del ceremonial litúrgico en latín. El fin de la *repräsentative Öffentlichkeit* se produce en el albor de la modernidad, con la disgregación de los poderes feudales en un proceso largo de escisión entre la sociedad y el Estado, entre la esfera privada y la pública. Habermas (1990: 66) explica que hacia el siglo XVI se encuentra ya en alemán la palabra *privat*, derivada del latín *privatus*, con el mismo sentido que encontramos en aquella época *private* en inglés y *privé* en francés. En este contexto *öffentlich* se vincula con la esfera del aparato estatal: *Das Publikum, the public, le public* se relacionan con el *öffentliche Gewalt* (poder público). Surge también entonces la contraposición entre las *öffentliche Personen* (personas públicas), como los servidores del Estado, y la *Privatleute* (gente privada), sin oficio público-estatal.

1.2 Evolución sociopolítica e ideológica de la *bürgerliche Öffentlichkeit.*

La génesis de la *bürgerliche Öffentlichkeit* se localiza en el albor de la modernidad, con el surgimiento de un nuevo orden social producto de la disolución y polarización del sistema feudal. Ante todo, tal génesis es correlativa al desarrollo del capitalismo temprano, específicamente al marco de relaciones producido por el tráfico de mercancías y noticias, así como con la formación del Estado moderno, objetivizado en un aparato burocrático y un ejército permanente. El surgimiento de la *Sphäre der öffentlichen Gewalt* (esfera del poder público) determinó el progresivo desvanecimiento de la *repräsentative Öffentlichkeit.* El poder público del Estado moderno se refiere no ya a la corte representativa de un monarca, sino al funcionamiento de un aparato estatal como poseedor del monopolio del uso de la violencia legítima (1990: 75). De tal modo, el adjetivo *öffentlich* (público) denota ahora lo *staatlich* (estatal). La génesis de la sociedad burguesa se desenvuelve en este proceso de consolidación del Estado moderno y del modo de producción capitalista. Habermas pone el acento en el giro que adopta la actividad económica privada: ésta se realiza más allá del ámbito del hogar, adquiriendo relevancia pública al orientarse de acuerdo con un tráfico mercantil regulado estatalmente. La relación moderna de la *Öffentlichkeit* con la esfera privada determina el surgimiento de lo *social*.[23] En la modernidad el ámbito

[23] Habermas sigue aquí también las líneas conceptuales centrales de *The Human Condition.* Arendt (1990: 98) identifica el surgimiento en la modernidad del *social realm* (esfera social), como una esfera híbrida que no es, en sentido estricto, ni privada ni pública, cuya forma política tuvo expresión en la figura del Estado-nación. Las fronteras entre lo privado y lo público, en sentido antiguo, se desvanecen cuando el ámbito de la reproducción de la vida trasciende el espacio estrictamente familiar, constituyendo un ámbito de interés colectivo, siendo regulado por el Estado a modo de una administración doméstica de alcance nacional. Es entonces que surgen también disciplinas como la economía política

económico no se restringe al espacio del *oikos*, ni es competencia exclusiva ya del *oikodéspota* o del *pater familias*, la economía antigua y medieval se transforma en economía política: se desenvuelve en el espacio del mercado, constituido como un ámbito de interés general y de regulación estatal.

Por otro lado, el desarrollo de la *bürgerliche Öffentlichkeit* está relacionado con la consolidación del sistema profesional de correo y de prensa desde sus inicios como un sistema de correspondencias privadas organizado por los mercaderes y comerciantes. No obstante, a este sistema temprano de correspondencia y noticias le faltaba el elemento central de la *Öffentlichkeit*, esto es, el ámbito de la *publizistische bestimmte Öffentlichkeit* (publicidad publicísticamente determinada). Ello no ocurriría hasta el surgimiento de la prensa accesible a *todo el público* hacia finales del siglo XVII, con la consiguiente aparición de un *Publikum* lector. Ya tempranamente, la autoridad estatal utiliza la prensa de acuerdo con los objetivos de la administración, como medio de dar a conocer órdenes y manifestaciones. No obstante, Habermas (1990: 80) aclara que este *Publikum* al que se dirigía la prensa y el poder estatal no comprendía al *gemeiner Mann* (hombre común) sino que quedaba circunscrito a los estamentos ilustrados: una capa burguesa compuesta por funcionarios estatales, médicos, curas, oficiales y profesores. Este sería el germen de aquel *räsonierendes Publikum* (público raciocinante), que no se constituye sólo como un auditorio pasivo frente a la administración estatal, sino que se desenvuelve como un espacio de crítica frente al Estado, como sociedad contrapuesta al poder público. Es en este contexto que a mediados del siglo XVII surge en Inglaterra el término *public* y en Francia *le public*, y hacia finales de este siglo el término inglés *publicity* derivado del francés *publicité*. En Alemania el término *Publikum* aparece hasta el siglo XVIII, época en que comienza a hablarse de la *öffentlichen Meinung* (opinión pública), acuñada del término francés *opinion publique*, surge también entonces el término inglés *public opinion*.

Una de las cuestiones fundamentales que debemos señalar es la constitución de la *bürgerliche Öffentlichkeit* como aquella esfera en la que las personas privadas se reúnen en calidad de *Publikum*, la cual tuvo como estructura social fundamental e inicial la esfera íntima de la pequeña familia burguesa (Habermas, 1990: 88). En esta estructura social básica, de carácter patriarcal, se

y la estadística. Un fenómeno fundamental es la identificación en la modernidad de la esfera privada con lo íntimo.

desarrolla una subjetividad que inserta su esfera íntima en lo público, a través del intercambio epistolar y la participación en un ámbito cultural públicamente accesible, compuesto por salas de lectura, museos, teatros y conciertos. En el siglo XVIII surge una *literarische Öffentlichkeit* (publicidad literaria) institucionalizada en las londinenses *coffe-houses*, en los *salons* franceses, y más tardíamente en las alemanas *Tischgesellschaften*, como centros de crítica literaria, de discusión permanente entre personas privadas. Fue en este espacio donde la intelectualidad burguesa formó el embrión de la publicidad políticamente activa,[24] y aunque aún quedaban residuos de la publicidad aristocrático-cortesana del siglo XVII se producía en la discusión y en la argumentación un trato social que trascendía la jerarquía social: el *Publikum* de estos centros está compuesto por *les hommes*, por los *private gentleman*, por la *Privatleute*, en un ámbito exclusivamente privado frente a la esfera estatal y frente a la esfera económica del mercado.

Era natural la evolución de la *literarische Öffentlichkeit* en una *politische Öffentlichkeit*: el ambiente de discusión y crítica en las casas de café y salones por parte de un *Publikum* compuesto por personas privadas raciocinantes trascendió lo estrictamente cultural hacia ámbitos que hasta entonces constituían el monopolio interpretativo del Estado y la Iglesia. Esta publicidad, ya en un marco de tensión entre sociedad y Estado, habría de constituirse como una esfera de crítica del poder público, teniendo desde sus inicios un carácter polémico y privado. Aquí introduce Habermas (1990: 116) una nota fundamental: en razón del surgimiento en la modernidad de la *esfera social*, la *Öffentlichkeit* se desplaza del ámbito de una ciudadanía comunitariamente activa a las tareas civiles de una sociedad públicamente raciocinante, este aspecto es central para distinguir la democracia antigua de la moderna, así como la evolución misma del pensamiento filosófico-político de Habermas. La función crítico-política de la *bürgerliche Öffentlichkeit* durante el siglo XVIII comienza a cuestionar el dominio absoluto de la monarquía, la práctica del secreto, esto es, los *arcana imperii*.[25] Frente al arbitrio del soberano surge un ideal regulativo de autoridad política

[24] En este sentido, Lara (2003:214) señala que el modelo habermasiano iluminó el enlace vital entre lo cultural y lo político: las esferas públicas modernas surgieron de la fusión de los contextos literario y político en Inglaterra, Francia y Alemania. Este vínculo "permitió a las sociedades apreciar que la vida asociativa acarreaba un significado más importante para su desarrollo futuro que el que poseían sus funciones manifiestas". Por otro lado, el enlace vital entre estos dos ámbitos desempeña un papel fundamental en el concepto de *esferas públicas diaspóricas* desarrollado por Lara.

[25] Habermas (2000: 62) considera que podemos encontrar el fundamento de la tradición de los *arcana imperii* en los cálculos técnicamente correctos sobre el poder esbozados por Maquiavelo, tradición que habría de ser efectiva en el absolutismo de los siglos siguientes. Las enseñanzas de Maquiavelo habrían instruido a los príncipes sobre cómo llevar a cabo en situaciones típicas la *vis dominationis* de una forma tácticamente correcta.

guiada por una legislación basada en la *ratio*. Surge en la *bürgerliche Öffentlichkeit* la consideración de la *öffentliche Meinung* como fuente legítima de leyes generales y abstractas. Este es un tópico que conserva un potencial normativo y político de gran importancia en el mundo contemporáneo, al que habremos de retornar más adelante.

Habermas elabora un estudio histórico del desarrollo de la *politische Öffentlichkeit* en Europa circunscrito a tres países: (a) Inglaterra, (b) Francia y (c) Alemania.[26] (a) Es en la Inglaterra del siglo XVIII donde se desarrolla una *Öffentlichkeit* con función política, como parte del proceso de parlamentarización del poder estatal. Las fuerzas políticas en pugna apelan al público como una esfera de legitimación ante el Estado. El desarrollo de la prensa en Inglaterra tuvo una libertad significativa, logrando convertirse en el órgano de un *público políticamente raciocinante*, como un *fourth state*, como un espacio de crítica frente al Estado. (b) En contraste, en Francia la prensa se encontraba sujeta a una fuerte censura, lo que imposibilitó el desarrollo de un periodismo político. Por otro lado, no se verificó una parlamentarización del poder estatal, el rey conservó el monopolio del mismo hasta la llegada de la Revolución. Ésta última estableció las instituciones para el desarrollo de un *público políticamente raciocinante*, la Constitución de 1791 consagró el derecho a la libertad de expresión y reunión. (c) Finalmente, en Alemania la conservación de las instituciones estamentales ya bien entrado el siglo XVIII determinó que el desarrollo de tal público llegara tardíamente, teniendo su germen en las tertulias privadas de la burguesía y en las *Lesegesellschaften* (sociedades de lectura), espacio donde se discutían y comentaban periódicos y revistas, aunque aún sin una función política relevante.

Este análisis de Habermas no se limita al ámbito abstracto de las instituciones políticas y jurídicas del siglo XVIII de la *politische Öffentlichkeit*. Aquí el análisis tiene un nítido matiz propio de la teoría marxista: la naturaleza de la función política de la *Öffentlichkeit* corresponde a una fase económica específica en la evolución de la sociedad burguesa, donde el tráfico mercantil y el trabajo social se emanciparon de la dirección estatal. Teniendo como trasfondo este contexto

[26] Schudson (1992: 146) elabora un estudio sobre el desarrollo e idea de una *public sphere* en Estados Unidos, apuntando que: "The idea that a public sphere of rational-critical discourse flourished in the eighteenth or early nineteenth century, at least in the American instance, is an inadequate, if not incoherent, notion". Schudson critica la idealización en el debate anglosajón de un público raciocinante desarrollado en los siglos XVIII o XIX, lo cual suele contraponerse al contemporáneo público desmovilizado y manipulado por los *mass media*, ya que en el caso estadounidense no se verificaría la existencia en este periodo de un público como portador del discurso crítico-racional en el sentido concebido por Habermas.

concreto, del desarrollo del sistema capitalista, la *Öffentlichkeit* se constituyó como el principio organizativo del Estado burgués de derecho con forma parlamentaria, manteniendo el *status* normativo de un órgano de mediación entre la sociedad burguesa y un Estado que es funcional a sus necesidades. La privatización de la sociedad burguesa se expresa en un sistema de derecho privado en el que las relaciones entre personas son reducidas a contratos privados en el marco del tráfico mercantil. La *Privatsphäre*, bajo el sistema de normas del derecho burgués, se constituye como una esfera de tráfico entre personas privadas, emancipadas de las imposiciones estamentales y estatales (Habermas, 1990: 144).

No obstante, tal institucionalización de la *Öffentlichkeit* en el Estado de derecho burgués resulta contradictoria. La ideología en que se fundamenta la esfera privada de la sociedad burguesa representa a ésta como un ámbito libre de dominación: el sistema y leyes del libre mercado puede regularse a sí mismo, siendo capaz de funcionar de acuerdo con el bienestar general. En la esfera del libre intercambio los individuos quedan sometidos a la dinámica del mercado, y la justicia de los resultados determinada por su rendimiento individual. El Estado y la ley corresponden funcionalmente a esta lógica del mercado, no obstante, se diferencian en razón de su naturaleza como sistemas de dominación e imposición. La contradicción reside en que el Estado burgués de derecho constituye a la *politische Öffentlichkeit* en un *Staatsorgan* (órgano estatal) con lo que busca asegurar institucionalmente la conexión de la ley, como ámbito de dominación, con la *öffentlicher Meinung*, aquel ámbito neutralizado de poder y dominación. El raciocinio público de personas privadas tiene la naturaleza de determinador de lo justo y lo legal sin la pretensión de constituirse como poder, la *Öffentlichkeit* conduce a la disolución de todo poder bajo el principio *veritas non auctoritas facit legem* (la verdad y no la autoridad hace la ley).[27]

La *politische Öffentlichkeit*, como la concurrencia en el espacio público de argumentos privados en calidad de consenso acerca de aquello relativo al interés universal, reconduce la *voluntas* a *ratio* (Habermas, 1990: 153).[28] Los derechos fundamentales establecidos por el Estado burgués de derecho apuntalan a una transformación de la *Öffentlichkeit* y de sus funciones, convirtiéndolo en el principio organizativo de un Estado funcional a las necesidades de una *Privatsphäre* neutralizada

[27] Hartmann (2006: 169) resalta la radicalidad de esta tesis: "In einer besonders radikalen Formulierung beschreibt Habermas die Idee der Öffentlichkeit als Idee einer Ordnung, „in der sich Herrschaft überhaupt auflöst"."

[28] Mansbridge (2007: 252) observa que en esta tesis Habermas no difiere de teóricos alemanes del siglo XIX y XX, incluido Carl Schmitt, para quienes la ley posee un contenido racional-universal, no siendo *voluntas* sino *ratio*.

de la esfera del poder y la dominación. El análisis de Habermas ha tenido hasta aquí el carácter de una *crítica a la ideología* de aquella *bürgerliche Öffentlichkeit* como la esfera donde el interés de clase, con la mediación del raciocinio público de una *politische Öffentlichkeit*, adquiere una apariencia de interés general o universal. Tal esfera se fundamenta en la ficticia identidad entre el hombre privado reunido en calidad de *Publikum* en sus dos roles de propietario y hombre. No obstante, el análisis no tiene como resultado la consideración de la *Öffentlichkeit* como *bloße Ideologie* (mera ideología): en su desarrollo son creadas instituciones políticas que admiten la idea de su propia superación, en tanto expresión del dominio de una clase sobre otra.[29] El principio *veritas non auctoritas facit legem* conduce a la idea de la disolución del dominio en la coacción producida por el razonamiento en el espacio público.[30]

La filosofía de Immanuel Kant constituye un referente central en el itinerario de la crítica de Habermas a la ideología de la *bürgerliche Öffentlichkeit*.[31] En SÖ encontramos a un Habermas que somete a una fuerte crítica a la filosofía kantiana, aunque más adelante en su trayectoria intelectual habría de ponderar esta filosofía ante todo en relación con el desarrollo del enfoque cosmopolita en la Ética discursiva. Habermas denuncia la ficción sobre la que descansa el principio de *Publizität* sobre el que se fundamenta la filosofía del derecho y de la historia de Kant:[32] la identidad entre el hombre privado como propietario y el ciudadano como *Publikum* raciocinante. La ciudadanía

[29] Desde un marco teórico e ideológico distinto al de Habermas, en el que la *public sphere* aparece como la expresión de un general horizonte de experiencia social, Negt y Kluge niegan también considerar a ésta como una mera ilusión, como una mera fachada de legitimación y control social. El concepto de *public sphere* se muestra como ambiguo y contradictorio, al expresar simultáneamente una genuina articulación de una necesidad social fundamental: "It is the only form of expression that links the members of society to one another by integrating their developing social characteristics" (Negt; Kluge, 1993: 2, véase también apartado 4 de este capítulo). En este sentido, Finlayson (2005: 12) apunta: "The critical point of Habermas's approach is to show that the idea of the bourgeois public sphere was, despite all this, more than a *mere* illusion, for it was *in principle* open: whoever had independent wealth and education was, regardless of standing, status, class, or gender, entitled to participate in public debate. No one was excluded *in principle* from participation in the public sphere though many were *in practice*.".

[30] Este potencial de racionalización ya había sido señalado claramente por Habermas en Student *und Politik*, donde las instituciones políticas del *liberaler Rechtsstaat* desempeñan un papel fundamental en la institucionalización de una idea de democracia cuyo presupuesto es el control político del poder, esta es una de las vías centrales en las que se realiza la autodeterminación ciudadana (Habermas, 1961: 45).

[31] Aunque aquí no puedo llevar a cabo un tratamiento *in extenso* del principio de *Publizität* en la filosofía de Kant, habré de dedicar un poco de más espacio en la descripción general del lugar del mismo en su filosofía, marginando por razones metodológicas otros pensadores analizados brevemente por Habermas en SÖ en relación con el desarrollo de la idea e ideología de la *bürgerliche Öffentlichkeit*, como Locke, Rousseau o Burke, ya que como comenta Craig Calhoun (1992: 18) la filosofía de Kant: "[…] was the most fully developed philosophy of the bourgeois public sphere".

[32] El principio de la publicidad es fundamental en el sistema filosófico de Kant, cuyos presupuestos teóricos pueden rastrearse desde la *Crítica de la razón pura* hasta los últimos trabajos de este pensador. Por ello, el *Prinzip der Publizität* no puede ser estudiado aisladamente en algún pasaje de la obra de Kant, sino que debe ser comprendido como parte central de su sistema filosófico (Granja, 2010: 182).

privada constituida como *Publikum* tiene este presupuesto social. Ahora bien, en el sistema filosófico kantiano el principio de la *Publizität* puede rastrearse desde la *Crítica de la razón pura*, donde encontramos la idea de un *Publikum* al que las escuelas filosóficas comunican sus ideas. Kant exhorta a los gobiernos a favorecer la libertad de crítica en este ámbito, por medio de la cual pueden las elaboraciones de la razón llegar a suelo firme (KrV, AA III 22). Tal exhortación permea todo el sistema filosófico de Kant, constituyendo un aspecto central de su filosofía jurídica y política.

La razón debe someterse a la crítica en todas sus empresas, razón que no tiene una naturaleza dictatorial, sino que la sentencia de ésta se relaciona con el consenso de ciudadanos libres, el cual debe poder expresarse sin reservas en este sentido (KrV, AA III 484).[33] Este espíritu seguiría guiando la filosofía de Kant, el *Prinzip der Publizität* fundamenta el proceso mismo de la *Aufklärung* (Ilustración), la cual descansa en la libertad de hacer un generalizado *öffentlicher Gebrauch* (uso público) de la razón (WA, AA VIII 36). Kant entiende por tal *uso público de la razón* aquel que cualquiera puede hacer, *als Gelehrter* (como sabio o docto), ante el *Publikum* compuesto por el *Lerserwelt* (mundo de los lectores).[34] Los escritos donde los *Unterthanen* (súbditos) intentan clarificar sus conocimientos no deben ser sometidos al control gubernamental: *Caesar non est supra Grammaticos*. Un príncipe ilustrado, piensa Kant, debe dejar libre a cada cual de servirse de su propia razón en cuanto tiene que ver con su conciencia.

Por otro lado, el *Prinzip der Publizität* no opera en el sistema filosófico de Kant sólo en el sentido de libertad de crítica en el ámbito filosófico o de libre expresión en el ámbito público, esto es, como método de Ilustración, sino que opera como una pieza central en su filosofía política y jurídica.[35] La filosofía de la historia de Kant postula el desarrollo progresivo de un *estado general cosmopolita*

[33] Granja (2010: 184) interpreta este uso polémico de la razón pura como "la *defensa* de los enunciados racionales contra las negaciones dogmáticas de los mismos". Tal uso polémico sería anterior a la labor crítica, en la cual se examinan los límites y alcances de la razón misma. Granja señala que en estos pasajes la razón aparece como comunicación, la cual reclama el libre y público ejercicio de la actividad crítica. Es en este sentido que Habermas (1990: 184) apunta que en la *Crítica de la razón pura* había asignado Kant al consenso público entre los raciocinantes la función de un control pragmático de la verdad. La razón en Kant es fundamentalmente una *öffentliche Vernunft* (razón pública), la cual es dependiente de la discusión en la esfera de la *Öffentlichkeit*. El portador de la razón es el individuo libre, quien al hacer uso público de la razón constituye tal esfera (Keienburg, 2011: 7).

[34] Para un análisis sistemático de la distinción en la filosofía de Kant entre el *uso privado* y el *uso público* de la razón (*öffentlicher und privater Vernunftgebrauch*), véase Keienburg, 2011: 20.

[35] Keienburg (2011: 23) considera que el concepto *Öffentlichkeit* constituye el *Schlüsselbegriffe* (concepto clave) de la teoría política y jurídica de Kant.

como el *fin supremo de la Naturaleza* (*Idee*, AA VIII 28, 29). Los individuos y los pueblos siguen, sin advertirlo y cada cual según su intención la *Naturabsicht* (intención de la naturaleza): el destino de la especie humana consiste en *progresar hacia la perfección* (MA, AA VIII 115). Kant considera este desarrollo como un *quiliasmo* (*Chiliasmus*), lógica que describe en *Das Ende aller Dinge* (1794), como aquel *continuo progresar* y acercamiento al *höchsten Gut* (sumo bien, ED, AA VIII 335).[36] Un estadio fundamental de este desarrollo es la *Erreichung* (instauración) de una *sociedad civil que administre universalmente el derecho*. Esta sería una sociedad en la que la *libertad bajo leyes externas* se encontraría vinculada por una constitución civil perfectamente justa. El problema de la instauración de ésta aparece como dependiente del problema de una reglamentación de las relaciones interestatales. Los Estados tienen que abandonar aquel *gesetzlosen Zustand* (estado sin ley) propio de los salvajes e ingresar en una *Völkerbund* (*foedus amphictyonum*, *federación de pueblos*). El tema del *estado universal cosmopolita* es retomado por Kant en su obra *Zum ewigen Frieden*, donde planteó la superación del estado de naturaleza que subsiste entre los Estados para *instaurar* un estado civil internacional a través de una *unión de Estados* (*Staatenverein*), una *federación mundial cosmopolita*, compuesta por Estados libres y fundada en un *derecho cosmopolita* (*Weltbürgerrecht*, *ius cosmopoliticum*) (*Frieden*, AA VIII 349).

El establecimiento de una federación cosmopolita tiene como correlato que la constitución civil de todo Estado deba ser republicana, como una forma de gobierno contrapuesta al despotismo. En un gobierno republicano, la política es guiada por el derecho y la libertad de discusión de los ciudadanos en el marco de un *rechtlicher Zustand* (estado de derecho). Este enfoque de Kant apunta a la vinculación de la moral con la política: „*Die wahre Politik kann also keinen Schritt thun, ohne vorher der Moral gehuldigt zu haben* "("la verdadera política no puede dar un paso sin antes haber rendido homenaje a la moral") (*Frieden*, AA VIII 380).[37] La *Form der Publizität* (forma de la

[36] Esta cuestión había sido analizada brevemente por Habermas en el ensayo *Zur philosophischen Diskussion um Marx und den Marxismus* en 1957, donde considera a la *weltbürgerliche Gesellschaft* (sociedad cosmopolita), en tanto el *Reich Gottes auf Erden* (el reino de Dios en la tierra), como el sentido atribuido por Kant a la historia en razón de la *Naturabsicht*, así como de la máxima de la razón práctica (Habermas, 1957: 209). Sobre esta cuestión, Leyva (2009: 298; 302) sostiene que en Kant encontramos dos posibles alternativas en la concepción del *höchsten Gut*: "por una parte, como un quiliasmo *teológico* de un reino de la virtud moral bajo Dios como legislador divino y, por otra, como un quiliasmo *filosófico* de un mundo juridificado, sometido progresivamente al imperio del derecho". Kant decidiría gradualmente por la última, desplazando la concepción del *höchsten Gut* desde un punto de vista ético-teológico al histórico-jurídico en el que el hombre aparece como *ciudadano del mundo*.

[37] La filosofía moral de Kant no se queda sólo en el ámbito personal, sino que ésta se traduce en la posibilidad de

publicidad) se encuentra contenida en toda pretensión jurídica, sin la cual no habría justicia, que para Kant sólo puede ser pensada como *públicamente manifiesta*. Con este fundamento, Kant establece la *fórmula trascendental* del derecho público: „*Alle auf das Recht anderer Menschen bezogene Handlungen deren Maxime sich nicht mit der Publizität verträgt, sind Unrecht*“ (“Todas las acciones relacionadas con el derecho de otros hombres cuya máxima no se aviene con la publicidad son injustas”) (*Frieden*, AA VIII 382).[38] Es en este sentido que Kant establece, irónicamente, como “artículo secreto” para la paz perpetua, el abandono de la práctica del secreto en el ámbito del derecho público, y la adopción de la libertad de hablar públicamente a los filósofos en relación con el problema de la paz y de la guerra.

La crítica de Habermas al *Prinzip der Publizität* kantiano señala que su base social es aquella esfera privada cuyo marco son las relaciones sociales entre propietarios de mercancías que concurren idealmente bajo condiciones equitativas en el mercado. Kant habría compartido con los liberales la confianza en que una sociedad privatizada constituiría la base natural de una situación de derecho. Es este contexto social en el que el público raciocinante compuesto por personas privadas, como un ámbito impolítico, pretende racionalizar la política en nombre de la moral. Sociológicamente el *Publikum* se compone fundamentalmente por el público lector raciocinante desarrollado en la burguesía, al que sólo podían concurrir los propietarios privados,[39] aun cuando la naturaleza del sistema filosófico kantiano haga extensiva su composición al *Volk* (pueblo), a la *große Menge* (gran multitud).[40] Tal público raciocinante compuesto por *hombres* es el que se

construir instituciones y leyes no sólo en el ámbito del derecho público estatal sino internacional. Tanto el derecho como la moral descansan en la filosofía de Kant en un principio común: la libertad y no la felicidad, lo que permite distinguir a ésta de utilitarismo moral y jurídico (Granja, 2011: 378).

[38] Es en el apéndice de *Zum ewigen Frieden* donde encontramos esbozada claramente una *Theorie der Öffentlichkeit* en la obra de Kant: ”Kant hingegen verwendet den Terminus *Öffentlichkeit* in seinem schriftlichen Werk, wie gesagt, kein einziges Mal. Und dennoch ist die Funktion der Öffentichkeit aus seiner politischen Philosophie nicht wegzudenken, ja, mehr noch: Insbesondere der *Anhang* der *Friedensschrift* liest sich gar wie eine Theorie der Öffentlichkeit“ (Keienburg, 2011: 16) .

[39] Oskar Negt y Alexander Kluge comparten esta crítica de Habermas: “The pathos with which Kant stresses the moral code, the abstract character of civil laws, the rigid imperative of all rules that determine human conduct, is a reflex of the fact that bourgeois commodity production is in the process of development. [...] In this way, Kant excludes from politics and the public sphere all those sections of the population that do not participate in bourgeois politics because they cannot afford to. The construction of the public sphere derives its entire substance from the existence of owners of private property“ (Negt; Kluge, 1993: 10).

[40] Granja (2010: 214) refuta esta interpretación de Habermas: “También deseo insistir en que los textos citados nos permiten ver con toda claridad que cuando Kant habla de libertad de pensamiento la atribuye *al pueblo*, y no a unos cuantos grupos o individuos; los instruidos o los propietarios burgueses como lo ha interpretado Habermas y algunos otros discípulos suyos”. Granja propone una lectura del *Publikum* kantiano la luz del sistema filosófico de este pensador, según el cual debe existir una participación sin restricciones en una discusión abierta, pública y libre,

constituye como el *Publikum* de ciudadanos cuya *politische Öffentlichkeit* se convierte, bajo la constitución republicana, en el principio organizativo del Estado liberal de derecho.

De acuerdo con Habermas, la ficción de la identidad en la esfera privada entre el hombre como propietario y como ciudadano, posibilita la tesis de una vinculación de la política con la moral, propósito mismo del *Prinzip der Publizität*. Ahora bien, la situación de derecho, la llegada a aquella *constitución civil perfectamente justa* donde la política habrá de coincidir con la moral, no es confiada por Kant a una toma de poder indirecta o por el uso de los métodos del poder político por parte de las personas privadas reunidas en calidad de *Publikum*. La *bürgerliche Öffentlichkeit* bajo la luz de la filosofía kantiana se orienta por una autocomprensión moral antes que política. Habermas considera que este dilema es resuelto por Kant en el plano de su filosofía de la historia, donde encontramos el desarrollo progresivo a aquel estado de legalidad como el *fin supremo de la Naturaleza*, como habíamos visto antes, aquel *continuo progresar* y acercamiento al *höchsten Gut*, propósito al que los individuos y los pueblos contribuyen, aun sin saberlo, incluso por medio de sus antagonismos.

Habermas encuentra en la filosofía de Hegel los elementos para una crítica radical a la *Publizität* kantiana, esta crítica descansa en dos ejes argumentativos: el primero cuestiona la concepción de la sociedad burguesa como un orden natural que funciona como base de una situación de justicia o derecho; el segundo, la consideración de la *Öffentlichkeit* como el presupuesto central de lo jurídico-estatal.[41] Habermas piensa que la ficción ideológica que penetró la filosofía política de

refiriendo el uso público de la razón *al común de la gente*, frente a la cual el filósofo no puede reclamar habilidades o privilegios especiales. Uno de los pasajes en que Granja apoya este argumento es el que encontramos en el prólogo a la segunda edición de la *Crítica a la razón pura*, donde Kant critica la arrogancia de las escuelas filosóficas que se colocan como una inteligencia superior sobre la *gran multitud* o *muchedumbre* (*die große Menge*), la cual puede alcanzar también el conocimiento concerniente al interés humano universal (KrV AA III 20). En esta crítica Granja cita la obra de Habermas *L'espace public: Archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise*, y no SÖ. En esta última encontramos el señalamiento de Habermas (1990: 181) de que la *Öffentlichkeit* había dejado de ser para Kant meramente académica, también el *Publikum des «Volkes»* (público del pueblo) es susceptible de realizar un uso público de la razón. No sólo en la república de sabios se realiza la *Öffentlichkeit*, sino en el uso público de la razón ejercido por todos aquellos que acierten a él. Como veremos, la crítica de Habermas al *Prinzip der Publizität* kantiano reside más en el señalamiento del presupuesto social y la ficción ideológica sobre la que descansa más que en la identificación automática del *Publikum* con las capas instruidas de la burguesía. Por otro lado, la crítica de Habermas, así como la de Negt y Kluge, nos permiten acentuar las condiciones materiales en el campo social y económico que posibilitaron la constitución política de la *bürgerliche Öffentlichkeit*, condiciones materiales que determinan la exclusión de esta esfera de aquellas capas desposeídas y carentes de ilustración.

[41] "If Kant offered the fullest philosophy of bourgeois publicness, Hegel offered the first critique, denouncing the public of civil society as ideology" (Calhoun, 1992: 19).

Kant es adecuada con el *Prinzip der Publizität* en la medida en que es incuestionada la justicia inmanente al tráfico mercantil en el ámbito de una sociedad privatizada. Es esta ficción de *orden natural* la que posibilita la equiparación entre el *bourgeois* y *homme*, entre el propietario privado y el individuo autónomo. Hegel concibe a la *bürgerliche Gesellschaft*[42] como un fenómeno propiamente moderno, fundado en el entrelazamiento de fines egoístas particulares, aquí los individuos aparecen como *Privatpersonen* (personas privadas) que tienen como finalidad su propio interés (*FR*, §264; *PR*, § 182; *EPW*, § 523).[43] Uno de los momentos de la *bürgerliche Gesellschaft* es el *sistema de las necesidades*, donde el individuo encuentra satisfacción y mediación de sus necesidades por medio del trabajo, contribuyendo al mismo tiempo en la satisfacción de las de todos los demás. Ahora bien, la posibilidad de participar en el patrimonio aparece condicionada por el capital y habilidad que el individuo dispone, distribuidas contingente y arbitrariamente entre los individuos. Tal contingencia tiene como consecuencia la desigualdad en los patrimonios y habilidades entre los individuos (*PR*, § 200). En el sistema de producción y dependencia de la *bürgerliche Gesellschaft* se generan desigualdades que dan lugar a la diferencia de clases o estamentos, donde poseen una existencia determinada (*FR*, §265; *EPW*, §527). Por otro lado, Hegel identifica un problema fundamental en el desarrollo de la sociedad moderna, problema que habría de radicalizar más adelante Marx: aunque la posibilidad de participar en la riqueza general existe para el individuo y está garantizada por el derecho y la fuerza pública, tal posibilidad está sometida a la contingencia de los medios de que dispone cada individuo. En la *bürgerliche Gesellschaft* se gesta el desequilibrio y conflicto social, ya que el desarrollo de la industria surge la acumulación de la riqueza y la dependencia y miseria de la clase trabajadora, lo que le imposibilita disfrutar de los beneficios de la sociedad civil (*FR*, § 270; *PR*, § 243).[44] Aquí la visión fisiócrata y liberal de

[42] La *bürgerliche Gesellschaft* es un término alemán que proviene del latín *societas civilis*, y que suele ser traducido como sociedad civil. En la filosofía de Hegel encontramos la fundamental distinción entre *bürgerliche Gesellschaft* del Estado político, de la *Sittlichkeit*. El fundamento de la sociedad civil reside en la relación moderna entre personas privadas en el ámbito económico. Hegel parte de la separación firme entre *bürgerliche Gesellschaft* y el *politischer Staat*, separación que para Marx es real en el Estado moderno, distinta a la sociedad feudal donde los estamentos de la sociedad burguesa eran idénticos a los estamentos políticos (*MEW* I 275). Hegel, en *EPW* §523, caracteriza a la *bürgerliche Gesellschaft*, en tanto sistema del atomismo, como un *äußerer Staat* (Estado externo), estadio abstracto distinto a la relación ético-universal de los individuos en el ámbito del Estado político. (Para esta distinción véase Avineri, 1972: 134; 142; Peperzak, 2001: 423; Wood, 2011: 302).

[43] En su *Filosofía real* (§262) Hegel contrasta la libertad de los griegos, donde la vida pública era la costumbre de todos, con la libertad moderna, donde el pueblo se encuentra atomizado en individuos. En la modernidad puede escindirse la pluralidad de los individuos, la masa del pueblo, de la figura del Estado y del monarca.

[44] En la *Filosofía Real* esta situación es caracterizada como un momento en que se da una abstracción de toda particularidad del individuo, de su carácter, su habilidad. Lo particular, *totalmente enajenado,* deja de valer, el derecho estricto en la esfera del intercambio comercial prevalece sobre la familia, el bienestar y la vida: "[…] inmisericordia

una sociedad privatizada como base de la justicia es socavada radicalmente. Hegel confía en la mediación de las corporaciones, como una segunda familia, para que el individuo inserto en la *bürgerliche Gesellschaft*, en tanto *Privatmann* (hombre privado) no caiga en la miseria y el deshonor, enlazando su interés particular con el fin universal de la *Sittlichkeit* (*EPW*, § 534).

Habermas encuentra en el concepto hegeliano de *öffentliche Meinung* la denuncia de la idea de *bürgerliche Öffentlichkeit* como ideología. A diferencia de Kant, la *Philosophie des Rechts* (PR) hegeliana rechaza la idea de un *Publikum* compuesto por personas privadas que, en una progresiva Ilustración, constituyera una *Öffentlichkeit* formada por un *Publikum des Volkes*, susceptible de llevar a cabo un uso público de la razón. Hegel (*PR*, § 301) cuestiona la idea de un *Volk* que posee un conocimiento último sobre qué es lo que le conviene, precisamente, en tanto una parte determinada de los miembros del Estado, expresa la parte que „der nicht weiß, was er will" ("no sabe lo que quiere"). El conocimiento sobre lo que la voluntad quiere *an und für sich* (en y por sí) constituye un *tiefe Erkenntnis* (conocimiento profundo) que no es competencia del *Volk*.[45] Hegel (*PR, §302*) rechaza la idea abstracta de una *Menge* (multitud) compuesta por individuos que, convertidos en un simple agregado, en tanto un opinar inorgánico se enfrente al Estado como un mero *massenhafte Gewalt* (poder masivo).[46] Este es el núcleo de la crítica de Hegel a la idea de *Öffentliche Meinung* (*PR*, §308, 316), en la que se enlaza lo sustancial y verdadero *por sí*, con su opuesto: lo particular del opinar de la multitud, constituyendo la forma inorgánica en la que el *Volk* da a conocer lo que quiere y opina. La *öffentliche Bewußtsein* (conciencia pública), como la *libertad formal subjetiva*, en tanto la universalidad empírica de las opiniones de la multitud, sólo puede formular las cuestiones generales *an und für sich* a través de la mediación del elemento estamental. Los estamentos permiten que el Estado penetre en la conciencia subjetiva del *Volk*, y que el poder del príncipe no aparezca descarnadamente ante él como un poder aislado y despótico. Precisamente uno de los principios del mundo moderno es la exigencia que aquello que debe reconocerse debe mostrarse como justo (*PR, § 317*). Por otro lado, este elemento mediador en la organicidad del Estado no anula los intereses del *Volk*, sino garantiza que estos prevalezcan no de

total; las fábricas y manufacturas deben su existencia precisamente a la miseria de una clase" (*FR,* §270). *Sobre* este tópico véase Avineri, 1972: 137; 148; Peperzak, 2001: 431; Wood, 2011: 303.

[45] En un nivel más orgánico, son los funcionarios del Estado quienes poseen aquel conocimiento profundo sobre las cuestiones generales y las necesidades del Estado (*PR*, § 301).

[46] Hegel lleva más allá este argumento, al considerar que el *Volk*, comprendido como *Menge*, como una *masa carente de forma*, posee un movimiento y una acción elemental, irracional, salvaje y terrible (*PR*, § 303).

modo inorgánico, caótico, sino adecuándose al orden y al derecho: es sólo en el Estado donde puede enlazarse efectivamente lo particular con lo universal. En Hegel se disuelve la visión liberal que constituía la base natural de la *bürgerliche Öffentlichkeit.* Un orden jurídico y político que tiene como base una sociedad compuesta por la abstracta individualidad del arbitrio, del abstracto opinar y raciocinar, no puede constituirse como el fundamento de la universalidad concreta que es el Estado.

Finalmente, en su itinerario de crítica ideológica a la *bürgerliche Öffentlichkeit*, Habermas considera el pensamiento de Marx, quien en su *Kritik des Hegelschen Staatsrechts* somete a crítica la constitución neoestamental expuesta por Hegel. Marx ironiza el desprecio hacia la figura real, empírica, en la que aparece el *sittlichen Geist* (Espíritu ético), la *Staatsbewußtsein* (conciencia del Estado), esto es, *die Vielen*, los "muchos", la muchedumbre en la forma inorgánica de un opinar caótico (*MEW* I 263). Marx denuncia el misticismo de Hegel,[47] manifiesto en la trasformación de la esfera de los *allgemeinen Angelegenheit* (asuntos generales), a través de la mediación de los estamentos, en sujeto, en vez de que los sujetos, *die Vielen*, cobren objetividad en esta esfera. La esfera hipostasiada de los *allgemeinen Angelegenheit* deja de ser cosa de la *bürgerliche Gesellschaft*, adquiere una existencia esencial escindida de su existencia empírica. La separación entre *bürgerliche Gesellschaft* y Estado, que Hegel intenta disolver mediante el esquema medieval de las corporaciones, determina también la separación entre el *Staatsbürger* (ciudadano) y el *Bürger* (burgués), en la primera el burgués es un *Privatmann*, hallado fuera del Estado y, en la segunda, el burgués sólo aporta el elemento formal del mismo.[48] Marx efectúa aquí una demoledora crítica a Hegel, los *allgemeinen Angelegenheit* no son realmente generales, no son realmente asunto del *Volk*: „Das ständische Element ist die *illusorische Existenz* der Staatsangelegenheiten als einer Volkssache. […] Das *ständische Element* ist die *politische Illusion der bürgerlichen Gesellschaft* " (*MEW* I 265) ("El *elemento estamentario* es la *existencia ilusoria de* los asuntos del Estado como cosa del Pueblo. […] El *elemento estamentario* es la *ilusión política de la sociedad burguesa"*).[49]

Hegel, a juicio de Marx, debió haber mostrado que los *allgemeinen Angelegenheit* existen

[47] Marx caracteriza este misticismo abstracto como aquella separación, característica en la filosofía de Hegel, del *an sich* (en sí) y el *für sich* (para sí), de la separación entre sujeto y sustancia (Véase MEW I 265).
[48] Marx piensa que para devenir un *wirklicher Staatsbürger* (ciudadano real) el individuo tiene que hacer abstracción de su calidad de miembro de la *bürgerliche Gesellschaft*. Sólo en tanto pura *Individualität* (individualidad) puede existir como ciudadano (*MEW* I 281).
[49] Cursivas de Marx.

subjetivamente, en lugar de considerar a la subjetividad como un elemento formal que dejado a sí mismo es caótico y amorfo. Este elemento subjetivo sólo puede tener existencia política mediante el elemento estamentario y su representación en el poder legislativo, por lo que la participación en este realiza al individuo como un *Staatsgliede* (miembro del Estado). La aspiración de la *bürgerliche Gesellschaft* de darse una existencia política implicaría la mayor participación directa en el poder legislativo, antes que su sustitución en la ficticia *bürgerliche Gesellschaft* en este poder (*MEW* I 324). Marx observa, en una interpretación radical-democrática de la tendencia a la extensión del derecho electoral, que el problema ha dejado de consistir en la participación directa de la *bürgerliche Gesellschaft* en el poder legislativo, sino la exigencia de *Auflösung* (disolución) del Estado político abstracto, que conlleva igualmente a la exigencia de disolución de la *bürgerliche Gesellschaft* (*MEW* I 327).

Por otro lado, encontramos en Marx un rechazo radical al ideal de una opinión pública compuesta por propietarios raciocinantes en calidad de hombres autónomos. Marx denuncia a la opinión pública como *falsa conciencia*, como máscara del interés de clase de la burguesía (Habermas, 1990: 202). Ya en *Kritik des Hegelschen Staatsrechts* el interés del Estado constitucional aparece como el interés formal del pueblo, interés que adquiere un carácter ceremonial (*MEW* I 268). Como ya lo había diagnosticado Hegel en su análisis del *sistema de las necesidades*, el sistema capitalista, abandonado a su propia lógica, no puede reproducirse sin crisis en tanto *orden natural*. En Marx terminan de destruirse las ficciones sobre las que descansa la idea de la *bürgerliche Öffentlichkeit*, poniendo de manifiesto la ausencia de los presupuestos sociales de igualdad de oportunidades en el desarrollo de la sociedad capitalista para que cada individuo pueda conseguir el estatus de propietario, consiguiendo con ello las cualificaciones necesarias para ser admitido en la esfera de la publicidad en tanto *Privatmann*. Ya para el siglo XIX podía anticiparse una publicidad compuesta por estratos sin propiedad, despojados con ello de la base material para su autonomía privada. La dialéctica de la *bürgerliche Öffentlichkeit* ofrecía ya las condiciones para volverse contra ella misma, para el germen de una *demokratische revolutionierte Öffentlichkeit* (publicidad democrático-revolucionaria). Habermas interpreta que, sobre este supuesto, la *Öffentlichkeit* podía cumplir con aquello que siempre había prometido: la racionalización del domino como un dominio de hombres sobre hombres. Es en este modelo que podría surgir la identidad entre *citoyen* y *homme*, donde la autonomía privada no se basa en la propiedad privada sino en la publicidad misma, donde el *homme* actúa como un ciudadano social.

1.3 La transformación estructural sociopolítica de la *bürgerliche Öffentlichkeit*.

No obstante las expectativas socialistas, la *publicidad ampliada* basada en la extensión de los derechos políticos no se desarrolló rebasando el marco de la sociedad burguesa. Los procesos de crisis en el desarrollo del sistema capitalista no condujeron a la destrucción de su marco social por parte de una publicidad democrático-revolucionaria, sino a la consolidación antiliberal de un fuerte Estado social interventor. La ocupación de la *Öffentlichkeit* por las masas de desposeídos conllevó a un ensamblamiento entre Estado y sociedad que destruyó la estructura de la *bürgerliche Öffentlichkeit*, sin reemplazarla por una nueva. En este contexto, Habermas se concentra en la segunda parte de la obra en el análisis del proceso de desintegración y pérdida de la función política de la *bürgerliche Öffentlichkeit*.[50] Esta se fundamenta, como hemos visto, en la moderna separación entre lo público y lo privado. Con el surgimiento de la *esfera de lo social*, tal distinción se desvanece: la sociedad es cuestionada como esfera privada cuando los poderes sociales solicitan y dan competencias a la intervención de la autoridad pública, generando lo que Habermas (1990: 225) identifica como una *Refeudalisierung der Gesellschaft* (refeudalización de la sociedad). En este desarrollo desempeña un papel central el intervencionismo estatal coordinado ya a fines del siglo XIX con los intereses de la sociedad burguesa e integrado con una publicidad políticamente activa constitucionalizada. La destrucción de la base de la *bürgerliche Öffentlichkeit*, esto es la separación del Estado y la sociedad, comienza con la *Verstaatlichung der Gesellschaft* (estatalización de la sociedad) paralela a una *Vergesellschaftung des Staates* (socialización del Estado). El primer fenómeno corresponde al intervencionismo estatal en la esfera social: la transmisión de competencias públicas a corporaciones privadas; el segundo, con el proceso contrario de substitución del poder estatal por el social.[51] La consolidación de una esfera social

[50] Calhoun (1992: 29) comenta que en los capítulos correspondientes a la primera parte de SÖ encontramos una recuperación del ideal crítico de la clásica esfera pública burguesa, no obstante, la segunda parte de la obra es menos satisfactoria que la primera, ya que: "Habermas ultimately cannot find a way to ground his hopes for its realization very effectively in his account of the social institutions of advanced or organized capitalism". Sin embargo, como veremos más adelante, Habermas esboza un modelo intraorganizacional de publicidad y democracia como el proceso institucional de revitalización de una *politische und kritische Öffentlichkeit* en las democracias de masas en el Estados social de derecho.

[51] "Structural transformation came about, however, as private organizations began increasingly to asume public power on the one hand, while the state penetrated the private realm on the other. State and society, once distinct, became interlocked" (Calhoun, 1992: 21); "The state, as a welfare state now increasingly intervenes in people´s lives, assumming their private concerns and interest as its own. And at the same time, as interest groups have come to occupy an ever greater role within the structure of the state, the state has been infiltrated by a range of private interests" (Crossley; Roberts, 2004: 5); "In this transformation, private corporate bodies start to take over public functions whilst on the other hand the state extents its authority over the private sector. As the state intervine in the social sphere the

politizada y el desarrollo del intervencionismo estatal destruyen la base social de la publicidad liberal: la destrucción de la *bürgerliche Öffentlichkeit* se basa en el cambio estructural de las relaciones entre esfera pública y esfera privada.

Uno de los fenómenos centrales de este intervencionismo estatal es el surgimiento de la prestación de servicios hasta entonces circunscritos a la *Privatsphäre*. El Estado social se extiende a una variedad amplia de funciones de configuración, interviniendo a profundidad en la esfera del tráfico mercantil y el trabajo social. En el desarrollo de este intervencionismo, surge en el centro de la esfera privada públicamente relevante una esfera social repolitizada en la que operan conjuntamente instituciones estatales y sociales, desvaneciéndose el marco clásico de los criterios de público y privado. Desde el punto de vista jurídico surgen las normas socio-jurídicas, que rebasan los límites de la esfera del derecho privado y del derecho público. En este sentido, es correlativa a la estatalización de la sociedad y a la socialización del Estado descrita anteriormente, una publificación del derecho privado paralela a una privatización del derecho público, ello en razón de la transmisión de tareas de la administración pública a empresas o corporaciones del ámbito privado. Los criterios clásicos del derecho público y del privado son violados cuando la administración pública se sirve para el desempeño de sus funciones de medios procedentes del derecho privado. De tal modo, el surgimiento de la esfera social destruye no sólo la base social de la *bürgerliche Öffentlichkeit*, sino también su expresión jurídica codificada en el binomio derecho público-privado.

El proceso de *Refeudalisierung der Gesellschaft*, en el que la familia pierde sus funciones de reproducción social, así como la formación y protección de sus miembros, y estas se trasladan al ámbito de las funciones del Estado social o la gran empresa, constituye un cambio estructural en la base social de la publicidad. Habermas identifica una transformación fundamental en la función social de la familia burguesa, cuyo núcleo es la *Privatsphäre*: la familia se desvanece como el centro de la reproducción social, pierde sus funciones de agente social primario y adopta ahora las funciones propias de un ámbito de consumo y del espacio de ocio pautado por el mundo del trabajo.[52] En términos ideológicos, ello puede verse como una perfección de la *Privatsphäre*, no

boundaries between public and private dissolve“ (Løvlie, 2001: 227).

[52] “In this process the reproductive tasks of the family are severely curtailed. [...] The family retracts from its function as unit of social reproduction and labor, to one of leisure and consumption“(Løvlie, 2001: 227).

obstante, Habermas lo devela como una *Sphäre der Scheinprivatheit* (esfera de la privacidad aparente), cuya clave es el tiempo de ocio. Esta estructura familiar despotenciada y privada de funciones sociales primarias produce una *Scheinprivatheit* en la que los miembros son disgregados individualmente en un proceso de socialización por instituciones externas a la familia. Ese cambio social estructural, en el que se desenvuelve el proceso de desprivatización de la *Privatsphäre*, es fecundo en consecuencias políticas para el raciocinio público, el cual es objeto también de un proceso de *refeudalización*: la familia despotenciada, constituyente de una sociedad refeudalizada, toma el lugar de aquella familia burguesa en cuyo seno se desenvolvía la subjetividad portadora de la publicidad literaria.

1.3.1 Del *Publikum* raciocinante al *Publikum*-masa consumidor. Génesis de la *pseudo-Öffentlichkeit.*

La estructura familiar despotenciada tiene una correlación estrecha con un tema central en SÖ: la destrucción del público lector culturalmente raciocinante y su sustitución por un público-masa de consumidores de cultura. La esfera íntima de la familia burguesa, donde brotaba publicidad literaria, se disgrega en el siglo XX en un ámbito *pseudo-öffentliche* (pseudo-público) o *Scheinprivat* del consumo cultural. El juicio de Habermas en contra de la cultura de masas es radical, reflejando la visión de Adorno y Horkheimer en su *Dialektik der Aufklärung*: la cultura de masas se desenvuelve en un mercado de bienes culturales de consumo producidos por la industria cultural, divulgados por los *mass media*,[53] los cuales se dirigen no ya a un público literariamente raciocinante sino a consumidores culturales con un nivel relativamente bajo de instrucción.[54] De

[53] En *Die Realität der Massenmedien*, Luhmann (1996b: 10) comprende a los *mass media* como todas aquellas instituciones de la sociedad que hacen un uso de tecnologías de replicación para multiplicar la comunicación. Tales medios son principalmente libros, revistas y periódicos, así como medios de reproducción electrónica o fotográfica, que generan una cantidad extendida de productos dirigida a un público indeterminado. En este sentido, los *mass media* incluyen también tecnologías de comunicación vía *broadcasting*. Es interesante señalar que, en este texto publicado en 1996, Luhmann aún no tiene en cuenta la revolución de los *mass media* vía el desarrollo de internet. Trataremos este importante punto en el apartado (6.4.1) de la presente investigación.

[54] Habermas refleja aquí la visión negativa de Adorno y Horkheimer sobre la cultura de masas y la industria cultural, ésta última habría de enfocar la técnica a la estandarización y producción en serie de productos culturales para su consumo. Los consumidores son reducidos a material estadístico, distribuidos geográficamente por las oficinas de investigación de mercado, que a juicio de Adorno y Horkheimer no se distinguen ya de las de propaganda. Por otro lado, los productos de la industria cultural son presentados bajo la apariencia del movimiento e innovación, pero comportan una fuerte uniformidad, realizando al hombre como un ser genérico. En este sentido, como productos técnicamente repetidos y homogeneizados, no plantean exigencias cognitivas o reflexivas al público consumidor, sino que éstas generan una *atrofia de la imaginación* y la socavación de su actividad pensante. Adorno y Horkheimer denuncian a la industria cultural en términos de una crítica a la ideología y alienación de las masas. No obstante, habría que tener presente que la *Ética discursiva* no adscribe la visión negativa de la historia que se impone en la *Dialéctica*

tal modo, la cultura de masas, dictada por la mercantilización de los productos culturales, que tiende a destruir la mediación literaria antaño constitutiva de la *bürgerliche Öffentlichkeit*, tiene un carácter regresivo: no eleva al pueblo a la cultura sino que lo degrada. El público literariamente raciocinante es destruido y su lugar ocupado por el público consumidor de cultura, cuya actividad de consumo está determinada por la oferta de productos generados por la industria cultural y disfrutados en los términos dictados por el tiempo de ocio, cifrado tendencialmente no en términos de raciocinio sino de entretenimiento.[55] El tiempo de ocio, pautado siempre por el tiempo de

de la Ilustración, de aquel derrumbe de la razón y retorno al mito (véase Adorno; Horkheimer, 2000: 146-203; Holub, 1991: 80; Calhoun, 1992: 23; Finlayson, 2005: 14; Habermas, 1989: 135-162; Negt; Kluge, 1993: XXI). Por otro lado, podemos encontrar en estos pasajes un eco de la crítica de Martin Heidegger a la *Öffentlichkeit* en su obra *Sein und Zeit.* Al preguntarse por el *wer* (quién) del *Dasein* en su *In-der-Welt-sein* (estar en el mundo), en su *Mitsein* (co-estar) cotidiano, Heidegger señala el dominio del impersonal *das Man* (el *Uno*) en el *Öffentliche Umwelt* (entorno público). En esta forma de ser en el mundo, el *Dasein* es sometido a un proceso de homogenización y nivelación, disolviéndose en un modo de ser impersonal y estandarizado. La *Öffentlichkeit* regula toda interpretación del mundo y del *Dasein*, en razón de que en esta instancia son disueltas todas diferencias de nivel y autenticidad: la *Öffentlichkeit* oscurece todas las cosas, presentando lo encubierto como cosa sabida y accesible a todos (Heidegger, 1977:128). El *das Man*, despoja a cada *Dasein* de su responsabilidad, al anticipar todo juicio y decisión, nivelando a aquel dentro de estos esquemas. Finalmente, sería interesante comparar o contrastar este diagnóstico de Habermas con otros dos análisis: el análisis de Oskar Negt y Alexander Kluge de los servicios de radio y televisión (a) y; el análisis de Fredric Jameson de la lógica cultural del capitalismo tardío (b). (a) Negt y Kluge (1993: 99) acentúan el carácter programado de los contenidos en radio y televisión, los cuales no buscan promover la comunicación directa entre ciudadanos libres o grupos, la audiencia es subsumida formalmente por los servicios públicos de los *mass media*, subsunción que neutraliza una orientación emancipativa de sus necesidades e intereses, aunado a que la programación en sí misma, tanto si se trata de entretenimiento, noticias o documentales, está sujeta a la lógica de valorización en tanto producto o mercancía. Existe una estrecha relación entre industria privada y *mass media*, de modo que los contenidos programados se caracterizan por un déficit de autonomía: son analizados desde los parámetros de rentabilidad, de ahí la centralidad de la medición del *rating* y el análisis de las tendencias de consumo en la audiencia. A juicio de Negt y Kluge, en la televisión se organiza la experiencia colectiva, la programación de los *mass media* es uniforme, perpetuando la *bourgeois public sphere* y excluyendo los procesos subalternos de comunicación no-pública. En este sentido, el cartel de los *mass media* se constituye como aliado de la *political public sphere*, ante todo en la operación de mecanismos de influencia en los periódicos procesos electorales de aclamación plebiscitaria. (b) En su análisis cultural de este período bajo el concepto de posmodernidad, Jameson resalta la creciente mercantilización de la cultura a partir de la fusión de la "alta cultura" y la "cultura de masas". El posmodernismo cultural se fundamenta en la fascinación por lo *kitsch* y en la precariedad de la cultura *Reader´s Digest*. Jameson encuentra una relación estrecha entre el posmodernismo como la lógica cultural del capitalismo tardío y la sociedad de consumo. La estética propia del capitalismo tardío, tal como lo había diagnosticado antes Adorno y Horkheimer, carece de un espíritu subversivo o intolerable, a juicio de Jameson ésta se fundamenta en la repetición de estilos muertos bajo la práctica del *pastiche*. Los productos culturales aparecen bajo la fachada de lo nuevo, no obstante, se fundamentan en la uniformidad, tienen la cualidad de ser *performativas*, de garantizar siempre la continuidad del sistema (Véase Jameson, 2002: 36; 2004: 143).

[55] Adorno y Horkheimer diagnostican esta fusión de la cultura con el entretenimiento: "[…] la industria cultural sigue siendo la industria del entretenimiento. Su poder sobre los consumidores está mediatizado por la diversión (Amüsement) […] la diversión es la prolongación del trabajo bajo el capitalismo tardío" (Adorno; Horkheimer, 2000: 165). En este diagnóstico es central la observación de que el entretenimiento tiene siempre el matiz de la manipulación comercial y la apología de la sociedad: *divertirse significa estar de acuerdo*. La ideología inherente a la industria cultural se convierte en la proclamación sistemática de lo existente. En este sentido, en *Prismen. Kulturkritik und Gesellschaft*, Adorno afirma: "En nombre de los consumidores (Konsumenten), los que disponen de la cultura suprimen de ella lo que le permitiría salvarse de una total inmanencia a la sociedad existente, y no dejan de ella más que lo que cumple en esa sociedad un objetivo inequívoco. […] Sólo cuando el orden establecido se acepta como

trabajo,[56] es calificado por Habermas como impolítico, ya que no logra cuajar en una comunicación pública entre personas privadas raciocinantes. La conversación y discusión misma también son transformados en productos de consumo: el diálogo público es organizado en discusiones entre profesionales o especialistas en radiodifusiones o programas televisivos, con lo que la discusión entre personas raciocinantes se transforma en un asunto de audiencia o *rating*, dirigidas a un público consumidor de cultura. Por medio de este proceso se ha destruido la publicidad literaria y el público literariamente raciocinante, dando lugar a una *entliterarisierte Pseudo-Öffentlichkeit* (pseudopublicidad desliterada) que no brota del ámbito familiar despotenciado y disgregado individualmente, sino de la gran familia constituida por el surgimiento de la esfera social y las funciones de configuración del Estado social interventor.

El bosquejo general de las líneas centrales que definen la transformación social de la estructura de la *Öffentlichkeit* nos permite avanzar en la comprensión de la transformación política de su función. El modelo de la *bürgerliche Öffentlichkeit* ha sido disgregado desde sus cimientos: el desvanecimiento de las fronteras entre lo público y lo privado en razón de la emergencia de la esfera social; la aparición de una estructura familiar despotenciada en el marco de una sociedad refeudalizada; la sustitución del público raciocinante por un público consumidor desliterado. La cultura de masas divulgada por los *mass media* acopla progresivamente a la *Öffentlichkeit* con la *Werbung* (publicidad comercial).[57] Este es un tema fundamental que Habermas había señalado claramente en *Student und Politik*, la problemática del dominio en los *Massenmedien* del entretenimiento y la cosificación: „*Sie erziehen den Wähler zum Zuschauer; versehen die Sache mit human interest; und erzeugen Sentimentalität gegenüber Personen, Zynismus gegenüber Institutionen*“ (Habermas, 1961: 48).[58] Observamos la constitución de una *pseudo-Öffentlichkeit*

---

medida de todas las cosas su mera reproducción en la conciencia se convierte en verdad” (Adorno, 1976: 17); “[…] the culture industry no longer has anything in common with freedom. It proclaims: you shall conform, without instruction as to what; conform to that which exist anyway […]. The power of the culture industry´s ideology is such that conformity has replaced consciousness” (Adorno, 1991: 104). Sobre este tema véase también Keppler, 2011: 257.

[56] “Durante el tiempo libre el trabajador debe orientarse según la unidad de producción”; “del proceso del trabajo en la fábrica y en la oficina sólo es posible escapar adaptándose a él en el ocio. De ello toda diversión está incurablemente enferma” (Adorno; Horkheimer, 2000: 151; 166).

[57] Antonio Doménech, en su traducción en la editorial Gustavo Gil de *SÖ*, opta por traducir *Werbung* como “reclamo publicitario”, para distinguir la clara connotación comercial y propagandística de este término, a diferencia de *Öffentlichkeit* (véase p. 203 de la edición de esta obra de 1981). Como mencionamos al inicio de este capítulo, es central en el análisis de *SÖ* la distinción entre las categorías *Öffentlichkeit* (vida pública) y *Publizität* (notoriedad pública) de los términos *Werbung* y *publicity*, últimos dos de sentido comercial y propagandístico.

[58] "Educan al elector como espectador, equiparan las cosas con intereses humanos, producen sentimentalismo frente a las personas, cinismo frente a las instituciones”.

entendida como una esfera donde poderes políticos y económicos pueden ejercer influencia, y que posee como presupuesto la despolitización generalizada de la sociedad. El público raciocinante es relevado de su función de mediación entre Estado y sociedad por instituciones que terminan colocándose encima de la *Öffentlichkeit*, como las organizaciones privadas y los partidos políticos. Tales instituciones intervienen directamente en la esfera de lo político al tiempo que el público consumidor desliterado es administrado manipuladoramente con fines aclamatorios, con fines de legitimación política. La ciudadanía que constituía el público raciocinante en la esfera potencialmente crítica de la *Öffentlichkeit* ha quedado desdibujada en una ciudadanía despotenciada cuya actividad público-política es asimilada a una representación colectiva en la que el ciudadano es reducido al rol de elector periódico y consumidor de opciones políticas: el consumo cultural es instrumentado para los fines de una *Werbung* en el ámbito económico y político. La esfera de la *Öffentlichkeit*, como el espacio por excelencia de la discusión pública de un público raciocinante y la posibilidad de un *consensus* público, se desdibuja en la esfera de una *Pseudo-Öffentlichkeit* constituida como un espacio de intereses en competición y de compromisos de facto. Como hemos señalado, este es un diagnóstico que posee una potencia crítica enorme y una actualidad notable, cuestión a la que habremos de volver en el siguiente apartado de este capítulo.

El cambio estructural de la *Öffentlichkeit* ha conllevado al desvanecimiento de su función crítica en la esfera política y su acoplamiento a la *Werbung*, a la publicidad comercial. Uno de los fenómenos en los que se manifiesta este cambio es la evolución de prensa: del periodismo de escritores, como los portadores no sólo de noticias sino de opinión pública y de una publicidad políticamente activa como manifestación del raciocinio público, se transita hacia el siglo XIX al periodismo comercial descargado de su función crítica raciocinante e integrado a los medios masivos de comunicación, los cuales se convierten en órganos de difusión de la cultura de masas de naturaleza integradora. En este proceso, la prensa como institución constituida por personas privadas en tanto público se transforma en una institución de intereses privados privilegiados. A medida que se comercializa y concentra en el aspecto económico y técnico la función crítica de la prensa se invierte, convirtiéndose en un complejo social de poder que actúa directamente sobre las personas privadas en tanto *Publikum*. La evolución y predominio del periodismo comercial es uno de los signos de la transformación de la función política de la *Öffentlichkeit* como *Werbung*.

No obstante, no puede postularse, piensa Habermas, la tesis de una publicidad comercial escindida

de lo político: tal publicidad ha estado mezclada siempre con intereses políticos, la pugna entre partidos y la concurrencia de intereses de clase. El carácter político de la *Werbung* se expresa en la práctica de las *public relations*, consideradas por Habermas como centrales en el diagnóstico de la *Öffentlichkeit* en el capitalismo avanzado, ya que éstas se dirigen a las personas privadas no sólo como consumidores, sino como *opinión pública*. Las *public relations*, al presentar una cuestión como objeto aparente de interés público, se relacionan estrechamente con una artificial *construcción del consenso*, en el que las personas privadas en calidad de público actúan en la formación de una opinión pública escenificada. La *Öffentlichkeit* se invierte a través de la práctica de las *public relations*, éstas adquieren un carácter feudal, ya que al portar aquellas cuestiones que en apariencia son del interés público, adquieren un matiz representativo frente a los ciudadanos constituidos como clientes. La refeudalización de la sociedad diagnosticada previamente por Habermas tiene como complemento la refeudalización de la *Öffentlichkeit*: el retorno generalizado, mediante la práctica de las *public relations*, de la *representative Öffentlichkeit*. La *Öffentlichkeit* refeudalizada por las *public relations* somete a esta lógica al Estado mismo, quien ahora se dirige a los ciudadanos como consumidores, siguiendo la pauta de la publicidad comercial.

1.3.2 Sistema de partidos e imperio de la *Öffentlichkeit* representativa.

El proceso de socialización del Estado, paralelo al de estatalización de lo social, en el que se ensamblan la *Privatsphäre* y la *Sphäre der Öffentlichkeit*, produce, como hemos visto anteriormente, una *Öffentlichkeit* despotenciada que entonces se ajusta de modo distinto al proceso de integración del Estado y la sociedad, a través de mediación no ya de aquella *Öffentlichkeit* constituida como órgano estatal, es decir el parlamento, sino a través de las administraciones, organizaciones y partidos. El lugar de la *Öffentlichkeit* políticamente activa, en la que los conflictos podían resolverse en el marco de la discusión parlamentaria dentro de determinados parámetros de raciocinio político, ha sido ocupado por los procesos de negociación y compensación de intereses, bajo la lógica de presiones y contrapresiones en el contexto de determinadas constelaciones de poder. Las decisiones políticas se orientan predominantemente dentro de la lógica de negociación entre grupos de interés y el Estado, en una constelación de precarios acuerdos y compromisos políticos, que a través de procesos de raciocinio político en el parlamento: tal función política es desplazada de la figura del legislador al tráfico y concurrencia de las administraciones, organizaciones y partidos. Éstas últimas ejercen funciones propias de la *politische Öffentlichkeit*,

apropiándose también de la pretensión de ésta, por medio de la cual legitiman la presión social ejercida sobre el poder estatal, con lo que ésta no aparece como una descarnada relación de poder. Las organizaciones y partidos intentan transformar los intereses privados de cierto número de individuos en un interés público, presentando el interés de grupo como un interés general: tales organizaciones tienen la capacidad de manipular a la *Öffentliche Meinung*, al tiempo que están emancipadas de su control (1990: 297).

Habermas observa que las organizaciones y partidos emprenden un trabajo de *Öffentlichkeit* cuyo objetivo es el prestigio del interés propio, sin convertir la materia de compromisos en una *öffentlichen Diskussion* (discusión pública). En este sentido, las organizaciones sociales públicas desarrollan un neofeudal carácter representativo ensamblado funcionalmente con la moderna *publicity* y las *public relations*. Con ello, la *Öffentlichkeit* se transforma en la corte «ante» la cual se desarrolla el *prestigio* frente al público, y no la crítica «en» él. Este proceso conlleva al desvanecimiento de la función del *Prinzip der Publizität* entendido como el sometimiento, ante el *Arkanum* político del monarca, al raciocinio político y la instancia crítica de la opinión pública. La *Publizität*, imbricada con la *publicity* y las *public relations*, es impuesta a través del *Arkanum* de las organizaciones y partidos, proporcionando prestigio público a una persona o cosa y convirtiéndolo en un elemento de aclamación en el ámbito de una opinión no pública. Así, la *Publizität* tiene la función no sólo de influenciar a los consumidores sino de movilizar potencialmente una *plebizitäre Akklamation* (aclamación plebiscitaria).[59]

La transformación funcional de la publicidad políticamente activa afecta a la relación entre público, partidos y parlamento. Esta transformación, a la par de la evolución de la prensa comercial, coincide con la conversión de los *partidos de notables* en *partidos de masas*.[60] La extensión del

[59] El comentario de Craig Calhoun sobre este proceso es sumamente nítido: "Special-interest organizations use publicity work to increase the prestige of their own positions, without making the topics to which these positions refer subjects of genuine public debate. The media are used to create occasions for consumers to identify with the public positions or personas of others. All this amounts to the return of a version of representative publicity, to which the public responds by acclamation, or the withholding of acclamation, rather than critical discourse" (Calhoun, 1992: 26).

[60] Un estudio fundamental para el análisis de los partidos de notables o cuadros y los partidos de masas, citado por Habermas en SÖ, es *Los partidos políticos*, publicado en francés una década antes. En esta obra, Maurice Duverger elabora una distinción analítica entre ambos tipos de partido, la cual no descansa en primera instancia en el factor cuantitativo de su membresía o dimensión, sino en el cualitativo de su estructura y función sociopolítica. De acuerdo con Duverger (1957: 95), la distinción entre ambos coincide en líneas generales con la sustitución del sufragio limitado por el sufragio universal (cuestión central en el análisis de Habermas de la transformación sociopolítica de la *Öffentlichkeit*). El sufragio universal tuvo el efecto, aunque no inmediato, de impulsar los partidos socialistas o proletarios, con la función de formación política de sus miembros y reclutamiento entre estos de la élite de dirección.

derecho al sufragio transformó a los partidos de cuadros en organizaciones complejas con un aparato burocrático, con una ideología integradora y la capacidad de movilizar amplias masas de electores. Estos partidos son instrumentos de formación de la voluntad, pero no se encuentran bajo el control del público, sino de aquellos que controlan el aparato del mismo.[61] Los partidos de clase

---

En cambio, los partidos de cuadros son partidos de notables, donde el prestigio y la fortuna personal desempeñan un papel central. En relación con la estructura del partido, con su armazón institucional, los partidos de cuadros se estructuran en comités, son descentralizados y débilmente articulados; los partidos de cuadros se estructuran en secciones, son centralizados y fuertemente articulados. En razón de esta diferencia estructural, Duverger correlaciona la distinción entre partidos de cuadros y partidos de masas con la distinción entre partidos burgueses de derecha y partidos proletarios de izquierda. Estos conceptos son tipos ideales en sentido weberiano, siendo que empíricamente pueden encontrarse imbricados de características de uno u otro, y difícilmente encontrados en forma pura.

[61] Esta constituye una observación fundamental de Habermas, que debe ser discutida adecuadamente por todo intento de reflexión en torno a la democracia contemporánea. Habermas observa, pero no desarrolla con mayor extensión en SÖ, un fenómeno peraltado por la teoría de las élites: el surgimiento de tendencias oligárquicas en toda organización de masas. La teoría de las élites se articuló a fines del siglo XIX y principios del XX, con la intención de construir una disciplina científica sobre lo social y lo político (Morán, 1993: 134). En esta teoría prevalece una visión conservadora y negativa de las masas, que aparecen como desorganizadas o irracionales, dominadas necesariamente por una minoría organizada. Los teóricos de las élites prosiguieron un enfoque realista de corte maquiavélico, adoptando como modelo la metodología de las ciencias naturales. Justamente Habermas (2000: 58) identifica la línea Maquiavelo-Hobbes como la consumación de la separación entre ética y política, entre la filosofía práctica aristotélica que inquirió sobre las relaciones morales de la vida buena y excelente y la filosofía social que indaga acerca de las condiciones fácticas de continuidad del poder y la legitimación contractual del poder político. Son representativos de esta corriente los trabajos de Gaetano Mosca y Vilfredo Pareto. La obra de Mosca se encuentra orientada por un método positivista hacia el estudio científico de la política, utilizando como método la comparación histórica pretende construir "leyes constantes" en torno al Estado y las instituciones políticas. Mosca es un pensador realista, desvinculado de preocupaciones relacionadas con la filosofía práctica, con la ética y la moral. En *La Clase política* (1995:106) Mosca identifica una de estas *tendencias constantes* en todos los organismos políticos La existencia de una división entre gobernantes y gobernados. Esta clase "desempeña todas las funciones políticas y monopoliza el poder", y es definida por Mosca como clase gobernante, clase dirigente o clase política. Mosca sostiene que esta tesis se encuentra implícita en la obra de Maquiavelo, particularmente es sus *Discorsi*, pero desarrollada más consistentemente por Saint-Simon y Augusto Comte. Ahora bien, para Mosca esta división corresponde a una *genuina necesidad de la naturaleza social del hombre*: "universalmente experimentada, de gobernar y sentirse gobernado*"* (1995:133). Una característica central de la clase política es el constituirse como una *minoría organizada*, mientras que prevalece la desorganización en las masas gobernadas, esta constante se verifica en los regímenes representativos fundados en el sufragio universal (1995:294). Por su parte Wilfredo Pareto, en su intento de construir una ciencia lógico-experimental, comprendida dentro la corriente positivista que pretendía fundar una ciencia de lo social a semejanza de las ciencias biológicas y físicas, otorga un lugar fundamental al ámbito racional de la conducta humana: "Debemos partir de ciertos principios empíricos, para explicar los fenómenos de la sociología, como los de la física y la química" (Pareto, 1987:143). La ambición de Pareto reside en la construcción de una teoría de la forma general de la sociedad. Uno de los hechos históricos fundamentales observados por la ciencia lógico-experimental paretiana es la existencia de una élite social formada por lo general por los estratos con mayor riqueza, aunado a su mayor capacidad de influencia política. Otro de los pensadores centrales de la tradición de la teoría de las élites es C. W. Mills, en cuya obra encontramos un análisis de la teoría de las élites a través de su estudio de la élite norteamericana. Las élites son caracterizadas por Mills como una minoría cuyos miembros mantienen similitudes sociales y psicológicas que determinan un nivel de unidad (Mills, 1973: 261). Uno de los temas centrales para los teóricos de las élites es el tema de la decadencia y circulación de las élites, ya que éstas no son inamovibles ni inmutables. En este sentido, para Mills los miembros de la élite del poder no conforman un *club* permanente. La élite del poder no se compone de un único y pequeño grupo de hombres con las mismas posiciones y jerarquías. Hay mucho movimiento dentro de ésta, existe un intercambio entre los miembros de la élite económica, la élite política y la élite militar. Otro de los estudios clásicos de esta corriente es la obra *Los partidos políticos*, donde Robert Michels elaboró la bien conocida formulación de la *ley de hierro de la oligarquía*, que consiste en el surgimiento natural de tendencias oligárquicas al interior de toda organización compleja: "La organización implica la tendencia a la oligarquía. En toda organización […] se manifiesta la tendencia aristocrática

dan lugar a los *partidos de integración*, los cuales captan y movilizan temporalmente a los electores con fines aclamatorios, Habermas considera que tal partido de integración superficial de masas es el predominante en la época en la que escribe (1990: 303). En este sentido, los partidos asumen una función de *representative Öffentlichkeit*, mediando intereses de organizaciones que procedentes de la esfera privada irrumpen en la *Öffentlichkeit*.[62]

Como mencionamos anteriormente, el proceso global de destrucción de la *Öffentlichkeit* tiene como otro de sus efectos la transformación funcional del parlamento, que pierde el carácter de órgano estatal de la misma. La dinámica política de los partidos de masas de integración superficial, como portadores modernos de una neofeudal *representative Öffentlichkeit*, transforman al parlamento en una «corporación de discusión», en la que se subordinan y uniformizan la actividad y decisión parlamentaria de los diputados. El órgano institucional de la *Öffentlichkeit* políticamente activa ha sido también despotenciado y desvirtuado como un espacio de discusión y negociación entre intereses desconectados del proceso de raciocinio público y de la *öffentliche Meinung*: los debates parlamentarios son presentados como auténticos *shows* frente a la *erweiterte Öffentlichkeit* (publicidad ampliada). Tal función crítica no puede ser ya cumplida por el parlamento, en razón de la global transformación sociopolítica de la *Öffentlichkeit* y la consideración de los ciudadanos no como portadores de la *öffentliche Meinung*, sino consumidores de ofertas políticas.

1.3.3 Primer modelo de la teoría política de Habermas: *Prinzip der Öffentlichkeit*.

Habermas contrasta esta situación con una posible reconstrucción de una *politische Öffentlichkeit*

---

con toda claridad" (1966: 77). Michels analiza esta tendencia particularmente en el caso de los partidos políticos, donde las burocracias especializadas y los líderes tienden a emanciparse de la voluntad política de sus miembros, proceso del que no están exentos los partidos socialistas o democráticos. Este fenómeno es correlativo a la apatía de las masas, que aparecen dibujadas por Michels como desinteresadas e incompetentes en las cuestiones públicas. Duverger, recuperando la visión de Michels (1957: 181), había identificado una natural tendencia oligárquica en la dirección de los partidos, en la que se constituye un círculo interno de carácter autocrático y oligárquico. En este sentido, Duverger cree que las elecciones que en teoría deberían neutralizar las tendencias oligárquicas, parecieran favorecerlas de hecho. Por otro lado, Duverger integra la perspectiva de un análisis de composición y circulación de las élites al interior de los partidos. Es interesante observar cómo esta visión propia de los teóricos de las élites se contrapone a la idea de Habermas en SÖ de un *Prinzip der Öffentlichkeit* como uno de los ejes rectores al interior de las organizaciones, como condición necesaria para la revitalización de una *politische und kritische Öffentlichkeit* y para el proceso de racionalización del poder.

[62] En este sentido, Duverger (1957: 448) afirma: "Los partidos crean la opinión, tanto como la representan; la forman mediante la propaganda, le imponen un marco prefabricado: el sistema de partidos no es sólo el reflejo de la opinión pública, sino la consecuencia de elementos externos y técnicos (como la forma de escrutinio) que se imponen a ella. El sistema de partidos es menos una fotografía de la opinión, que la opinión del sistema de partidos".

en el marco del Estado social y la democracia de masas, sólo posible mediante un proceso de *Rationalisierung* (racionalización). Este proceso descansa en la organización de la estructura interna según el *Prinzip der Öffentlichkeit* de las organizaciones sociales, partidos y medios de comunicación, es decir, de aquellas instituciones sociales que ejercen funciones públicas en el sistema político. Una organización interna estructurada de acuerdo con tal principio debe permitir una comunicación libre y raciocinio público en su interior, que debe estar conectado con la *Öffentlichkeit* global mediante la *Publizität* de su vida interna.[63] La *Öffentlichkeit* sólo puede ejercer funciones de crítica y control político en la medida en que está sometida de modo incondicional a la *Publizität*. Es a través de tal principio que puede efectivizarse la formación democrática de la opinión y voluntad política como control y crítica del ejercicio del poder. Tal racionalización del ejercicio sociopolítico del poder sólo podría realizarse en la actualidad como un recíproco control de organizaciones rivales abiertas, estructuradas interna y externamente de acuerdo con el *Prinzip der Öffentlichkeit*. Con tal intención de reconstrucción de la *politische Öffentlichkeit*, Habermas se coloca en una postura radicalmente opuesta a pensadores como Robert Michels o Maurice Duverger, y con ello a toda la tradición de la teoría de las élites, quienes pensaron a tales instituciones sociales, particularmente los partidos políticos, como organizaciones complejas con una necesaria tendencia a la oligarquía y a los procesos no públicos de negociación y toma de decisión política en su interior, proceso paralelo con una ciudadanía desmovilizada, apática e incompetente en cuestiones políticas.

El siguiente paso de Habermas es analizar esta ciudadanía en el contexto de los procesos electorales en la democracia de masas del Estado social. Tales procesos se efectúan en el contexto de aquella *Öffentlichkeit* fabricada y movilizada temporalmente con fines aclamatorios, característico del trabajo de la *publicity* y las *public relations*. La visión de Habermas del ciudadano en el Estado

[63] Como habíamos mencionado anteriormente, aquí Habermas esboza un modelo de democracia y publicidad intraorganizacional (Calhoun, 1992: 30). Mediante este modelo Habermas pretende revitalizar a la *politische und kritische Öffentlichkeit* en las democracias de masas del Estado social de derecho. No obstante, Calhoun considera que a pesar de la importancia de tal modelo, Habermas es incapaz de encontrar en las sociedades del capitalismo avanzado la base para una efectiva esfera pública correspondiente al carácter y función de la misma tal como en las sociedades burguesas del capitalismo temprano: "Habermas himself seems to have been persuaded more by his account of the degeneration of the public sphere than by suggestions of its revitalization through intraorganizational reforms and the application of norms of publicity to interorganizational relations" (Calhoun, 1992: 32). Particularmente, Calhoun piensa que Habermas no logra integrar en SÖ la perspectiva kantiana de una identificación de la política con la moral a través del debate crítico racional, sin embargo, tal modelo corresponde a la postre con la escala y participación real en el capitalismo y el Estado tardío.

social es negativa: los sujetos receptores de servicios y asistencia del Estado no mantienen una relación de participación política respecto a este, sino de una *anspruchvolle Gleichgültigkeit* (exigente indiferencia). En el Estado social la actividad política de la ciudadanía es constantemente subsumida por un lado a los actos de la administración y, por otro, al monopolio representativo de los partidos políticos en el ámbito de los procesos electorales de carácter plebiscitario. La disgregación de la *politische Öffentlichkeit* como esfera de raciocinio público se relaciona directamente con el trabajo publicístico de los partidos por fabricar un simulacro de *Öffentlichkeit*, ya que los procesos electorales democráticos en el Estado social siguen contando con la ficción liberal de la *bürgerliche Öffentlichkeit*: la exigencia al elector de ejercer un cierto grado de capacidad de juicio y conocimiento, participación en discusiones públicas y su participación en el establecimiento de lo correcto y lo justo a través de la mediación del interés general. Habermas (1990: 313) considera que esta expectativa de conducta constituye un reflejo sociopsicológico de las circunstancias y relaciones en que anteriormente se habían desempeñado las funciones críticas y legislativas del público de personas privadas raciocinantes: los constituyentes sociológicos de la *politische Öffentlichkeit* son transformados en caracteres psicológicos.

El público de electores es disgregado en el proceso global de transformación sociopolítica de la *Öffentlichkeit*. Habermas observa un electorado en su mayoría inmovilizado, poco informado y apático, el cual es más susceptible de ser influido o manipulado por la *representative Öffentlichkeit*, por el trabajo de los *managers* electorales en el marco de la *publicity* y las *public relations*. Por otro lado, los sustratos del electorado políticamente participativos, conformados en su mayor parte por ciudadanos de estatus e instrucción altos, no logran cuajar como base social de una discusión política como público raciocinante, despotenciándose como una posible reserva social crítica frente a la escenificación periódica de la *politische Öffentlichkeit*. En los procesos electorales plebiscitarios, donde esta escenificación tiene lugar, los partidos políticos se enfocan a movilizar a la capa menos cualificada del electorado no a través de la pública discusión de propuestas sino de acuerdo con la actitud impolítica del consumidor de opciones políticas. Esta movilización, a través de la cultura de integración difundida por los *mass media*, es representativa de una ideología configurada por la cultura del consumo que, aunque conserva un fuerte sentido impolítico, posee la función política de socializar a nivel de la consciencia del electorado la conformidad con lo existente. La falsa consciencia implantada en el electorado no consiste en un conjunto articulado de concepciones sino en patrones de conducta en el marco de un sistema de hábitos de consumo

externamente dirigidos.

Es en este sentido que la *Werbung* se constituye como otra de las funciones de la *Öffentlichkeit* dominada por los *mass media*, el trabajo de los partidos políticos por construir *influencia publicística* sobre la decisión del electorado, al modo en que la *publicity* busca influenciar la decisión de compra de los consumidores, determina el surgimiento de la industria del *marketing* político, en la que los especialistas publicitarios diseñan procesos de venta impolítica de lo político. La manipulación sociopsicológica de ofertas políticas se dirige a inclinaciones *inconscientes* con el fin de efectivizar determinados símbolos de identificación constitutivos de la quiescencia plebiscitaria, exentos de los procesos de raciocinio político consciente. Este trabajo manipulativo corresponde, a juicio de Habermas, con una opinión no pública carente de autonomía y racionalidad. Las propuestas manipulativamente volcadas al electorado con fines plebiscitarios son bajo determinadas circunstancias correspondientes con sus necesidades reales, no obstante, tales decisiones políticas resultan a la postre ajenas al raciocinio público como al posible voto de censura *consciente* entre varias alternativas.

En la parte final de SÖ, Habermas aborda el cambio funcional de los derechos fundamentales en el proceso global de transformación del Estado liberal de derecho al Estado social, lo que conlleva a una reflexión sobre el potencial crítico que conserva la *Öffentlichkeit*. La configuración sociopolítica y normativa del Estado social es considerada por Habermas no como una ruptura con el Estado liberal de derecho: éste es necesario para la configuración de las relaciones sociales en razón de su continuidad con la tradición jurídica liberal. Los derechos fundamentales liberales poseen un doble estatus negativo y positivo: por un lado, aparecen como la garantía de libertad a personas protegidas de la intrusión del Estado en ámbitos reservados a su privacidad, como una esfera constitutiva de su autonomía; por otro, como la garantía positiva de participación en igualdad de oportunidades en el ámbito económico y político. De este doble estatus, Habermas deriva la importante conclusión de que los derechos fundamentales en el ámbito de la *Öffentlichkeit* estructuralmente transformada no son meramente negativos, sino que habría que interpretarlos positivamente como garantías de participación política. En este sentido es en el que se delinea la visión de Habermas de una revitalización de la *politische Öffentlichkeit*, en su función crítica, en

el Estado social de derecho. [64] Como habíamos visto poco antes, Habermas apuesta no por la irrupción de una *demokratisch revolutionierte Öffentlichkeit*, sino en el proceso de racionalización del ejercicio del poder político bajo el imperio del *Prinzip der Öffentlichkeit*.

Habermas (1990: 337) señala que el cambio de función que los derechos fundamentales experimentan en el Estado social, conlleva a la extensión del *Öffentlichkeitsgebot* (mandato de publicidad) más allá de los órganos estatales a todas las organizaciones sociopolíticas. La perspectiva de tal transformación es la configuración de un *Publikum der organisierten Privatleute* (público de personas privadas organizadas), como aquellas capaces de participar en un proceso de *öffentliche Kommunikation* (comunicación pública), mediante los canales de la *Öffentlichkeit* interna de los partidos y asociaciones, sobre el fundamento de la *Publizität* impuesta a las relaciones entre tales organizaciones y entre ellas y el Estado. Ahora bien, es central aquí la tensión entre ambos procesos presentes en el Estado social: el primero, la configuración, posibilitada por la disgregación sociopolítica de la *bürgerliche Öffentlichkeit*, de una *representative und manipulative Öffentlichkeit*; la segunda, el mandato de una activa *politische Öffentlichkeit* conservado por el Estado social, en la medida en que prosigue la tradición jurídica del Estado liberal de derecho, de acuerdo con la cual un *Publikum* mediatizado por organizaciones sociopolíticas pone en marcha un proceso crítico de comunicación pública, la medida en que la *kritische Publizität* se impone comporta un índice del grado de racionalización del ejercicio del poder sociopolítico en el Estado social.

Tal proceso de racionalización, en el contexto de una pública discusión, supone intrínsecamente la posibilidad de un *Konsensus* (consenso), como una coincidencia del *Publikum* fundamentada en criterios generales y obligatorios, así como la minimización de dominio burocrático sustraído del control democrático y la agudización de los conflictos estructurales de intereses. La pugna entre ambas tendencias no se encuentra resuelta, pero para Habermas, la *kritische Publizität* no puede ser denunciada como *Ideologie*, al modo de la idea de la *bürgerliche Öffentlichkeit*. Finalmente, como observamos en estas líneas, ya tempranamente encontramos en la obra de Habermas

[64] Benhabib (1992: 86) considera que este énfasis en una participación política y la democratización del proceso de toma de decisiones políticas es uno de los aspectos cruciales que la teoría crítica de Habermas comparte con la tradición del republicanismo cívico, a la cual pertenece Arendt. No obstante, la teoría crítica contemporánea no desarrolla la perspectiva de una política participativa con una hostilidad expresa hacia las instituciones de la moderna sociedad civil, como el mercado.

conceptos que constituyen ejes sistemáticos en su pensamiento, como la perspectiva de una *razón comunicativa* y un *uso público de la razón* como las condiciones necesarias para la construcción de un consenso político democrático. Otro de los problemas fundamentales es el señalado hacia el final de SÖ, cuyo contexto evidente es el ambiente de posguerra, es la perspectiva de destrucción total militar en el escenario del aún no superado *Naturzustand* (estado de naturaleza) entre los Estados, en contraste con el orden cosmopolita pensado por Kant: la perspectiva cosmopolita está presente desde un inicio en el pensamiento de Habermas, aunque en SÖ la reflexión de la *Öffentlichkeit* no fue llevada al ámbito internacional.

En la parte final de SÖ, Habermas emprende la clarificación del concepto *öffentliche Meinung* (opinión pública). A la luz del desarrollo teórico que hemos recorrido, tal concepto puede asumir dos significados: primero, como una *kritische Instanz* (instancia crítica) en relación con una *Publizität* normativamente licitada del ejercicio del poder sociopolítico; segundo, como una *rezeptive Instanz* (instancia receptiva) en relación con una *Publizität* representativa o manipulada. En la *Öffentlichkeit* concurren ambas formas de *Publizität*, teniendo como destinatario a la *öffentliche Meinung*. Habermas (1990: 343) aclara que estas dos dimensiones de la *Publizität* no se encuentran en una relación de norma y hecho, sino que una *kritische Publizität* y una *manipulative Publizität* cumplen funciones sociopolíticas claramente distinguibles y contrapuestas: la primera tiene que ver con la *öffentliche Meinung*; la segunda, con la *nicht-öffentliche Meinung* (opinión no pública). La *Publizität*, en tanto norma constitucional institucionalizada, determina normativamente procedimientos que vinculan el ejercicio del poder, de modo que en el Estado social de derecho, cumple una función de *institutionalisierte Fiktion* (ficción institucionalizada). Tal mandato, implícito en las normas constitucionales, de una *politische Öffentlichkeit* no puede abandonarse a la *Faktizität* (facticidad) de una publicidad disgregada. Aquí observamos desde muy temprano en la obra de Habermas, uno de los temas que posteriormente serán centrales para la *Diskursethik*: las tensiones entre la *Geltung* (validez) de las normas y la *Faktizität* de las mismas.

Ahora bien, Habermas considera que la perspectiva de integración liberal representativa de la *Publizität* disgregada o su institucionalización mediante mecanismos parlamentarios vía partidos políticos desvirtúan y neutralizan la *öffentliche Meinung* independiente en el proceso de formación de la opinión y voluntad política, dificultando su distinción como un auténtico proceso de comunicación pública o como un proceso de mediatización e integración en mecanismos

plebiscitarios. De lo anterior, Habermas concluye con la perspectiva de que la ficción de la *öffentlichen Meinung* en el Estado de derecho no puede identificarse con el comportamiento real del *Publikum*, al tiempo que tampoco la atribución de ésta a determinadas instituciones políticas le quita tal carácter ficticio. Por otro lado, la investigación social empírica, al intentar asir directamente a la *öffentliche Meinung*, abstrayéndose de los aspectos normativos e institucionales, procede a una *sozialpsychologische Auflösung* (disolución sociopsicológica) de tal concepto, enfocándose a la investigación de actitudes, modos de conducta y comportamientos fácticos de grupos sociales.

Habermas (1990: 353) propone a la oposición entre la *kritische Publizität* y la *manipulative Publizität*, que define el campo de la *politische Öffentlichkeit* contemporánea, como el indicador del proceso de democratización de la sociedad industrial del Estado social de derecho. En este sentido, habría que atenerse a un concepto comparativo de *öffentliche Meinung*, ponderando la realidad constitucional del Estado social como el proceso en que se realiza una activa *politische Öffentlichkeit*. Tal indicador debe poder medir empíricamente a las *Meinungen* (opiniones) según su grado de *Öffentlichkeit*, con lo que puede analizarse a la *öffentliche Meinung* en sentido comparativo. Bajo este modelo orientado tanto normativa como empíricamente, pueden entonces contraponerse dos fundamentales ámbitos de comunicación: por un lado, las *nicht-öffentlichen Meinungen* (opiniones no públicas), constituidas por las opiniones personales formadas con los elementos socializados de una cultura industrial posliteraria; por el otro, las *formelle und institutionelle Meinungen (opiniones formales e institucionales*), llamadas también por Habermas como *quasi-öffentliche Meinung* (opinión quasi-pública), producidas por la gran prensa, organizaciones sociales, partidos políticos y gobierno, sin correspondencia recíproca con la masa no organizada del *Publikum*. Ambos ámbitos mantienen una conexión por medio de los *mass media*, y mediante los mecanismos de la *representative Publizität* la *nicht-öffentliche Meinung* es conducida a la periódica aclamación plebiscitaria.

Habermas no cifra la revitalización de la *kritische Publizität* como núcleo de una activa *politische Öffentlichkeit* en una publicística raciocinante compuesta por personas individualizadas que intentan formar literariamente su opinión, esto es, en la posibilidad de reconfigurar aquel *Publikum* raciocinante que antaño fue portador de la *bürgerliche Öffentlichkeit*: la conexión comunicativa de un *Publikum* raciocinante constituido por personas privadas ha sido cortada y, como hemos visto

su base sociopolítica disgregada. La *öffentliche Meinung* que se producía en tal conexión se disgregó en un sistema de *informelle Meinungen* (opiniones informales) de personas privadas carentes de *Publikum* y en un sistema de *formelle Meinungen* de instituciones públicas. La revitalización de la *kritische Publizität* es esbozada en términos institucionales, como mediación entre los ámbitos en tensión de la *nicht-öffentliche Meinung* y la *quasi-öffentliche Meinung*. Tal mediación se produciría a través de la participación de las personas privadas en un proceso de *formelle Kommunikation* (comunicación formal) conducido por medio de la *Öffentlichkeit* interna de las organizaciones.[65] Al final de SÖ, Habermas pondera la posibilidad de construir el contexto comunicativo de un *Publikum*, en las condiciones de la democracia de masas en el Estado social de derecho, a través de la mediación de una *kritische Publizität* entre la *nicht-öffentliche Meinung* y la *quasi-öffentliche Meinung*, proceso impulsado por la *Öffentlichkeit* interna de las organizaciones.

1.4 Consideraciones críticas y perspectivas actuales de la *politische Öffentlichkeit*.

Como señalamos al comienzo de este capítulo, Habermas reevaluó SÖ en la *Vorwort* a la nueva edición de 1990, remarcando la distancia histórica y los cambios en las investigaciones y cuestionamientos teóricos a 28 años de su publicación. Esta reevaluación, así como el prolífico debate surgido en el ámbito anglosajón en la década de los noventa, se encuentra determinada por el desarrollo teórico posterior de Habermas.[66] En este apartado, integraremos los puntos fundamentales de la crítica del propio Habermas y la de sus críticos a SÖ, no obstante, en nuestro análisis de la *deliberative Politik* habremos de abordar las líneas de esta evolución teórica, por lo que algunas cuestiones teóricas o conceptos introducidos posteriormente por Habermas serán tratados aquí de modo introductorio y desarrollados con mayor extensión en los capítulos siguientes. La intención es enfocar el análisis en reconstruir aquellas críticas que señalan problemas

[65] Sobre esta perspectiva esbozada por Habermas, Calhoun (1992: 28) comenta: "The answer, Habermas suggests, lies in what in the 1960s came sometimes to be called "the long march through the institutions". That is, parties, parastatal agencies, and bureaucracies of all shorts must themselves be internally democratized and subjected to critical publicity". En este sentido, la lucha por transformar las instituciones ampliando su *Öffentlichkeit* interna es una lucha por convertir a ésta en la fuente de un progresivo y razonado consenso, revitalizando con ello el momento de verdad en la ideología de la *bürgerliche Öffentlichkeit*.

[66] En este sentido, Løvlie (2001: 224) comenta que SÖ ha sido parte de la *Auseinandersetzung* (disputa) de Habermas con sus oponentes teóricos en torno a las cuestiones de la democracia liberal en las pasadas décadas, por lo que el texto debe ser leído más allá de su propio contexto en la década de los sesentas. En el *Vorwort* de 1990, Habermas señala su distancia crítica respecto a SÖ y las coordenadas de su posible reformulación a treinta años de su publicación.

y límites inherentes a SÖ, es decir, dirigirlo hacia una crítica inmanente. El análisis y balance en este trabajo del concepto y perspectiva de la *politische Öffentlichkeit* será delineada con mayor sistematicidad en nuestro último capítulo.

1.4.1 *Öffentlichkeit* como espacio de lucha de clases. La crítica marxista a SÖ.

(1.4.1/a) Una de las críticas estándar a SÖ es el carácter altamente idealizado, homogéneo y excluyente en el que parece encallar el concepto de *Öffentlichkeit*. El claro matiz kantiano y liberal que Habermas imprime a este concepto en SÖ pareciera haber descuidado la visión de Hegel y Marx de la *bürgerliche Gesellschaft* como un espacio de conflicto y desequilibrio, por lo que este concepto sería incapaz de dar cuenta del pluralismo cultural y sociopolítico en el que se desenvuelven los movimientos subalternos, como el movimiento obrero, feminista, ecologista, etcétera, ello a pesar de que su momento de verdad en tanto ideología se fundamenta en el progresivo y racional consenso e integración social.[67] El modelo de una *kritische-politische Öffentlichkeit* esbozado por Habermas se fundamenta en una visión estilizada de espacio público que no logró captar aquellos espacios subalternos, excluidos u oprimidos que en sí mismos constituyen espacios contrapúblicos y contrahegemónicos de una *Öffentlichkeit* pluralizada, estos espacios y movimientos cuestionarían el concepto clásico de *Publikum*, que en calidad de personas privadas concurren en el espacio de la *Öffentlichkeit*. En este sentido, someteremos el análisis de Habermas en SÖ a la crítica marxista de Oskar Negt/Alexander Kluge (1.4.1/a) y de Geoff Eley (1.4.1/b); a la crítica feminista de Seyla Benhabib (1.4.2/a) y Nancy Fraser (1.4.2/b) y; finalmente, a la crítica bajtineana de Gardiner, Ken Hirschkop y John M. Roberts (1.4.3).[68]

[67] Este se trata de uno de los problemas cruciales señalados por los críticos de SÖ: "Habermas account of the public sphere perhaps conforms too closely to the liberal bourgeois ideal in imagining it simply as a realm into which individuals bring their ideas and critiques. Both public discourse and democratic politics, however, seem crucially influenced by social movements" (Calhoun, 1992: 36); "The public sphere has no homogeneous substance whatsoever. It always consists only of numerous elements that give the impression of belonging together but are in reality joined only outwardly" (Negt; Kluge, 1993: 13); "One problem is the conception in the book of a bourgeois, universalistic and inclusive reason that inadvertently turns out to be hegemonic, mono-cultural and thus exclusive" (Løvlie, 2001: 228). (Sobre este punto véase también Fraser, 1992: 115; Hohendahl, 1992: 104).

[68] Crossley y Roberts (2004: 10) clasifican la crítica a SÖ de Negt y Kluge, así como la de Eley, como un *practical criticism*, el cual parte de la tesis que sugiere que el análisis de Habermas es unilateral, al circunscribirse al ámbito de la *bourgeois public sphere*. Esta crítica ataca la idea de que ésta se constituye sobre la libre e igualitaria concurrencia del público, perdiendo de vista los mecanismos coercitivos y dirigidos por el poder de la *bourgeois public sphere*. Una de las tesis centrales del *practical criticism* es que tal visión minimiza el potencial emancipativo de las *counterpublic spheres*. Por otro lado, Crossley y Roberts identifican una segunda corriente de crítica a SÖ, la cual denominan *theoretical criticism*. Los enfoques comprendidos en esta categoría suscriben el concepto de *public sphere*, no obstante, buscan superar los problemas inherentes al mismo desde un nivel teórico distinto, el cual pueda dar mejor cuenta de

(1.4.1/a) En su obra clásica *Public Sphere and Experience*: *Toward an Analysis of the Bourgeois and Proletarian Public Sphere*, Negt y Kluge exploran, contra el concepto de la *bourgeois public sphere* (esfera pública burguesa), la constitución en coyunturas históricas como crisis, guerras o revoluciones de una *counterpublic sphere* (esfera contrapública). El concepto de *counterpublic sphere* constituye el fundamento del concepto central desarrollado por Negt y Kluge: la *proletarian public sphere* (esfera pública proletaria), basada en la particular experiencia social e intereses políticos de la clase trabajadora.[69] Negt y Kluge critican fuertemente las interpretaciones dominantes del concepto de *public sphere*, las cuales a su juicio son abstractas, encontrándose desvinculadas del sustancial *Lebenszusammenhang* (contexto de vida), aunado al acento de que la *bourgeois public sphere* corresponde al histórico desarrollo socioeconómico del capitalismo, configurándose con fines de legitimación como la síntesis de la totalidad de la sociedad. Este es el espacio en que se desenvuelve el aspecto ideológico de la *bourgeois public sphere*, constituyéndose como una *illusory public sphere*, que no puede ser desarticulada simplemente mediante un proceso de desmitificación, ya que se fundamenta en la base socioeconómica del capitalismo industrial. En este sentido, la *public sphere* no sólo denota al público, a la opinión pública, la prensa, las leyes o los lugares públicos, sino un horizonte general de experiencia social que integra lo más relevante para los miembros de la sociedad.

Negt y Kluge diagnostican el surgimiento de nuevas *public spheres of production* (esferas públicas de producción), las cuales trabajan directamente con los elementos de la vida cotidiana, invadiendo la esfera privada de los individuos, derivando su fuerza de los intereses de la producción capitalista. La *proletarian public sphere* se constituye en el horizonte de experiencias sociales del *Lebenszusammenhang* de la clase trabajadora, y es constantemente reprimida y subsumida por la clase dominante a través de mecanismos como el aislamiento, la represión o la asimilación, por lo que la *proletarian public sphere* puede considerarse como un indicador del grado de emancipación de la clase trabajadora en un momento determinado. En *Public Sphere and Experience* la *public*

las complejidades asociadas a tal concepto. Nancy Fraser es clasificada por Crossley y Roberts en esta corriente.

[69] Como hemos visto anteriormente, en SÖ, Habermas introdujo el concepto de la *plebejischen Öffentlichkeit* (publicidad plebeya) de carácter revolucionario o subversivo, compuesta no por los estamentos instruidos de la sociedad burguesa sino por el *pueblo* sin instrucción. Esta variante subalterna de *Öffentlichkeit* habría sido suprimida del proceso histórico, y su análisis marginado en esta obra. Negt y Kluge (1993: XLIV) construyen el concepto de una *esfera pública proletaria* no como una variante de la *bourgeois public sphere*, sino como conceptualización del contexto social en su totalidad, no incluida dentro de los parámetros clásicos del término *public sphere*. Negt y Kluge avanzan hacia una concepción de la *public sphere* enraizada en el proceso mismo de producción, no susceptible de ser absorbida en el discurso dominante ni de ser categorizada dentro del marco teórico de la *bourgeois public sphere*.

sphere es comprendida como un campo de lucha y conflicto, en primer instancia entre los mecanismos no-publicitarios de la *bourgeois public sphere* y el horizonte de experiencias sociales y políticas emancipativas constitutivas de la *proletarian public sphere*.

(1.4.1/b) Geoff Eley (1992: 306) critica la idealización de Habermas del modelo de *bürgerliche Öffentlichkeit*, el cual no capta el carácter conflictivo de la *public sphere*. Su génesis se fundamentaría en el conflicto, la exclusión y la existencia de *competing publics* (públicos en competencia), por lo que el modelo esbozado en SÖ fallaría en dar cuenta de esta diversidad. Una crítica nítida y puntual que Eley dirige este modelo es que margina las fuentes alternativas de emancipación en las tradiciones radicales populares. En este sentido, critica que Habermas haya limitado demasiado la discusión al ámbito de la *bürgerliche Öffentlichkeit*, al tiempo que la referencia a la *plebejischen Öffentlichkeit* "is too cryptic to allow any sensible speculation about what Habermas means in detail". Sobre este ámbito marginado, Eley subraya que los ideales liberales de la *bürgerliche Öffentlichkeit*, tal como el diálogo razonado y los derechos constitucionalizados tras la Revolución Francesa, también permeó a grupos subalternos, como al campesinado y la clase trabajadora, impulsando sus luchas en sentido emancipativo. Por otro lado, señala que desde el momento de su aparición la *bürgerliche Öffentlichkeit* fue confrontada no sólo por un público plebeyo o desliterado, sino también por uno de naturaleza combativa y altamente ilustrada. Finalmente, Eley no comprende la lógica de los *competing publics* en los términos liberales de un pluralismo de tendencias y participación de públicos alternativos, sino en los términos gramscianos de una configuración hegemónica del espacio público, en el marco de la dominación y la desigualdad de una sociedad estructurada en clases.

1.4.2 *Öffentlichkeit* como espacio de exclusión. La crítica feminista de S. Benhabib y N. Fraser.

El feminismo es otro de los ámbitos de fuerte crítica a SÖ, al señalar que esta obra adolece de una *gender blindness* (ceguera de género), la cual ignora los problemas de exclusión u opresión de la mujer, así como sus principales experiencias y preocupaciones (Gardiner, 2004: 43; Johnson, 2006: 152). Particularmente el feminismo critica la distinción entre lo público y lo privado, el primero entendido por lo general como el ámbito masculino de actividad pública y el segundo como el ámbito femenino de lo doméstico, distinción fundamental en la constitución misma de la esfera

pública.[70] En un nivel más general, esta crítica puede entenderse en el contexto más amplio de crítica del feminismo a las categorías y modelos del pensamiento político moderno, altamente sesgados en cuestión de género (Eley, 1992: 309).[71] Son representativas de esta crítica feminista el análisis de Seyla Benhabib y Nancy Fraser, cuyo enfoque feminista no es incompatible con la idea de *Öffentlichkeit* desarrollado por Habermas. Benhabib y Fraser reconocen y valoran positivamente este concepto, aunque señalando sus límites y deficiencias inherentes.[72]

(1.4.2/a) Seyla Benhabib fundamenta su crítica al *discourse model* de espacio público no solamente a la luz de SÖ, sino del desarrollo teórico posterior de Habermas, específicamente a la luz del movimiento teórico de la teoría social y política, del diagnóstico general del capitalismo tardío, a su configuración como teoría moral bajo la categoría guía de discurso práctico. A la luz de este movimiento teórico, un *Prinzip der Publizität* interpretado en términos de participación democrática problematiza distinciones intrínsecas a tal modelo moral, como la oposición binaria entre normas *versus* valores, intereses generalizables *versus* necesidades interpretadas culturalmente, cuestiones de justicia *versus* cuestiones acerca de la vida buena. Benhabib (1992: 88) señala que estos opuestos binarios corresponden, de modo general, a la oposición entre cuestiones públicas sobre normas *versus* cuestiones privadas de valor, a los asuntos públicos de justicia *versus* concepciones privadas de vida buena. Desde el punto de vista del feminismo, tales distinciones habrían contribuido a confinar a las actividades típicamente femeninas, como el trabajo doméstico, la reproducción y el cuidado de niños y ancianos a la *Privatsphäre* y a la *Intimsphäre*, cuestiones consideradas como asuntos sobre valores, vida buena e intereses no generalizables.[73] La crítica de Benhabib al *discourse model* de Habermas es clara, del mismo modo

[70] "Indeed, feminist thought has probably one more than any other intellectual discourse to point up the difficulties inherent in assuming the public/private dichotomy to exist as neatly as Habermas assumes" (Calhoun, 1992: 34).
[71] "The reason for such entrenched discrimination were naturally complex but ultimately had to do with ideas about the "naturalness" of woman's place and the proper social ordering of sexual difference. Women had no autonomous political standing in the prevailing theories of government and representation" (Eley, 1992: 313). Una de las dimensiones interesantes del estudio de Eley es el análisis de esta *gender blindness* no sólo en la teoría liberal sino también en los movimientos obreros y la tradición socialista.
[72] "[…] as a feminist, we have lacked a *critical model of public space and public discourse*. Here is where as feminist we should not only criticize Habermas´s social theory but also enter into a dialectical alliance with it" (Benhabib, 1992: 94); "I am going to take as a basic premise for this essay that something like Habermas´s idea of public sphere is indispensable to critical social theory and democratic political practice. […] Then I shall go on to argue that specific form in which Habermas has elaborated this idea is not wholly satisfactory" (Fraser, 1992: 111).
[73] Nancy Fraser (1992: 129) desarrolla también este argumento, señalando que la caracterización de Habermas de la *bürgerliche Öffentlichkeit* concibe a ésta como una ámbito donde se tematizan problemas sobre el "bien común" y en la que los problemas sobre los "intereses privados" es excluida. Fraser identifica esta visión con un republicanismo cívico, como opuesto al liberalismo individualista, en el cual se concibe un modelo de razonamiento público en torno

que otras teorías morales y políticas contemporáneas, ésta adolece de una *gender blindness* (ceguera de género), que ensombrece la emergencia de los movimientos feministas en el siglo XIX y XX, así como la *issue of difference* (cuestión de la diferencia): las diferencias en las experiencias masculinas de las femeninas en todos los aspectos de la vida. Bajo este juicio, una *Privatsphäre* y una *Intimsphäre* idealizadas no dan cuenta de la desigualdad y relaciones de poder opresivas contra la mujer en estos ámbitos. En este sentido, los movimientos feministas han pugnado por transformar estas cuestiones consideradas como asuntos privados relativos a la vida buena a cuestiones públicas relativas a la justicia. El sentido de esta crítica de Benhabib no es rechazar la teoría crítica de Habermas confrontándola simplemente con el enfoque feminista, sino señalar un aspecto conceptual problemático y poco clarificado en ésta. El *critical model of public space and public discourse*, en tanto proyecto que comprende la democratización de las normas sociales, no puede excluir la democratización de las relaciones sociales enmarcadas en la *Privatsphäre*.

(1.4.2/b) Nancy Fraser valora SÖ como una fuente indispensable para la teoría crítica y la práctica política democrática, así como para aquellos comprometidos en teorizar los límites de la democracia en las sociedades del capitalismo tardío. Específicamente, Fraser resalta la importancia del concepto de *Öffentlichkeit* establecido por Habermas en esta obra, el cual resulta de utilidad para solventar aquellas confusiones que han predominado en los movimientos sociales progresivos en torno a este término y sus aristas teórico-prácticas, tal como la tradición socialista o marxista, así como el feminismo. Fraser comprende el concepto de *Öffentlichkeit* como aquel que designa un *escenario* en las sociedades modernas en la cual la participación política se produce a través del medio del habla y del discurso: “It is the space in which citizens deliberate about their common affairs, and hence an institutionalized arena of discursive interaction" (1992: 110). Después de esta valoración, Fraser señala que la forma específica en que Habermas desarrolla esta idea no es por completo satisfactoria. A la luz de las condiciones sociopolíticas contemporáneas, el modelo liberal o burgués de la *Öffentlichkeit* no le parece factible a Fraser, por lo que explora un modelo posburgués de *Öffentlichkeit* que revitalice su función crítica. Este modelo habría de tener en cuenta el marcado problema de exclusión del concepto liberal de la *Öffentlichkeit*, el cual marginó a

al bien común, el cual no es entendido como la simple suma de las preferencias individuales. En esta visión, los intereses privados no tienen lugar en el espacio público. Como lo señala Benhabib, la problemática surge cuando los problemas domésticos o familiares, donde se reproduce la dominación y violencia contra la mujer, son restringidos al ámbito privado y, por tanto, marginados o excluidos del debate público.

sectores de la sociedad en razón del género, la clase social o la raza.

En este sentido, Fraser resalta aquellos *subaltern counterpublics* (contrapúblicos subalternos) que cuestionan las excluyentes normas del *bourgeois public*, construyendo distintas alternativas de comportamiento político y discurso público, contribuyendo a ampliar el espacio discursivo.[74] A su juicio, uno de los *subaltern counterpublics* más notable en las últimas décadas ha sido el feminista, el cual se ha desarrollado en distintos ámbitos culturales, sociales, políticos y académicos, con un discurso público e identidad características. Esta visión se dirige hacia un ideal de participación paritaria de una pluralidad de públicos en conflicto más que hacia el ideal de un único, comprehensivo y dominante público. Un aspecto central identificado por Fraser (1992: 123), y marginado por el análisis de Habermas en SÖ, es el problema de la desigualdad social, la cual de ser persistente determina que el proceso deliberativo en las *public spheres* tienden a operar en favor de los grupos dominantes y en detrimento de los grupos subordinados, los cuales forman aquellos *counterpublics* en competencia en los espacios públicos. Finalmente, Fraser critica el tipo de público funcional a la concepción burguesa del espacio público: un público debilitado restringido al ámbito de la formación de la opinión, pero desconectado del proceso de toma de decisiones. Frente a ello, propone la idea de *strong publics* (públicos fuertes), cuya práctica deliberativa comprende ambos procesos.

1.4.3 *Öffentlichkeit* como espacio narrativo y paradójico. Crítica de Gardiner, Hirschkop y Roberts.

Encontramos otra vertiente de crítica a SÖ en lo que podemos denominar la crítica bajtineana, representada por Michael E. Gardiner, Ken Hirschkop y John M. Roberts. Esta corriente parte de la crítica a la fuerte distinción y separación efectuada por Habermas entre los ámbitos de actividad social y las formas de discurso, por ejemplo, entre lo público y lo privado, el Estado y la esfera pública, la razón y la no-razón (Gardiner, 2004: 30). En contraste, la visión de Mijail Bajtin, filósofo y teórico literario, problematiza tales distinciones, al concebirlas como más fluidas, permeables, conflictivas. Por otro lado, Habermas habría fallado también en captar adecuadamente los elementos concretos, situacionales, narrativos y dialógicos de la vida humana cotidiana, expresados por ejemplo en la cultura popular, ello a pesar del acento posterior del mismo en el

[74] "I propose to call these *subaltern counterpublics* in order to signal that they are parallel discursive arenas where members of subordinated social groups invent and circulate counterdiscourses to formulate oppositional interpretations of their identities, interest, and needs" (Fraser, 1992: 123).

concepto de *Lebenswelt* (mundo de la vida). A juicio de Gardner, las categorías de Habermas se caracterizan por su gran nivel de abstracción y formalismo, que no logran dar cuenta de las experiencias cotidianas encarnadas por las personas reales en el contexto de sus vidas cotidianas, pertenecientes a relaciones sociales históricamente específicas (Roberts, 2004: 67), lo que conduce a una visión abstracta e idealizada de la *public sphere*. En contraste, el pensamiento de Bajtín se caracteriza por su complejidad y ambigüedad, así como por su enfoque en aquella diversidad de experiencias, prácticas y narrativas concretas, asimétricas del mundo cotidiano (Hirschkop, 2004:61), sin derivar por ello en un relativismo de corte posmoderno o en un radical enfoque situacionalista o contextualista (Gardiner, 2004: 34). La crítica bajtineana al modelo habermasiano de *Öffentlichkeit* pondera la comprensión de ésta como un espacio plural, conflictivo, narrativo, en el que se desarrollan discursos no exentos de ironía, humor y paradojas, los cuales conforman un espacio más conforme a la idea de un carnavalesco *grotesque symposium* que a un idealizado y abstracto *räsonierendes Publikum*.

Habermas evalúa en la *Vorwort* de 1990 a SÖ algunos de los señalamientos y críticas más relevantes efectuados a esta obra. Concretamente, evalúa la objeción contra la idealización de la *bürgerliche Öffentlichkeit*, la cual lo habría conducido a una visión homogénea del *Publikum*. Habermas admite la posibilidad de incorporar a su modelo la tesis de coexistencia de publicidades en competencia, con lo que podría tomarse en cuenta la dinámica de los procesos de comunicación excluidos de la *Öffentlichkeit* dominante. Habermas considera que no puede hablarse aquí de haber incurrido en una exclusión en términos fuertes de las publicidades subalternas, ya que en el prefacio a la primera edición de SÖ consideró aquellas publicidades subculturales que no se avienen sin más a la *bürgerliche Öffentlichkeit* hegemónica, no obstante, tal tema no fue desarrollado más allá de este breve señalamiento. Habermas reconoce que la exclusión de las capas bajas, movilizadas cultural y políticamente, provocó una pluralización de la *Öffentlichkeit* en el mismo proceso de su surgimiento. Habermas (1990: 17) efectúa también un breve reconocimiento al punto de vista de Bajtín en este *Vorwort*, considerando que la obra *Rabelais und seine Welt* hubo de abrirle los ojos a la dinámica interna de la cultura popular, la cual no sólo constituía un marco pasivo de la cultura dominante, sino que comportó siempre un contraproyecto violentamente reprimido al mundo jerárquico de la dominación. Por otro lado, Habermas analiza el problema de la exclusión de las mujeres en la *Sphäre der Öffentlichkeit* y el carácter patriarcal de ésta, cuestión que subsistió en el cambio estructural de la misma y que ha sido señalada sistemáticamente por la corriente feminista.

Frente a ello, señala que la *bürgerliche Öffentlichkeit* se articuló en discursos a los que pudieron adherirse sectores excluidos, tales como los trabajadores o el movimiento feminista, con el fin de transformar las estructuras internas de la *Öffentlichkeit*, ello en razón de que los discursos universalistas de la *bürgerliche Öffentlichkeit* conservaron una dimensión de crítica interna y un potencial de autotransformación.

En la crítica feminista expuesta en (1.4.2/a) y (1.4.2/ b), encontramos una visión más compatible con este modelo de una *kritische und politische Öffentlichkeit*, expandiendo las posibilidades del espacio público en las sociedades democráticas contemporáneas en un sentido más próximo al republicanismo liberal que a los enfoques marxistas.[75] Por otro lado, la crítica bajtineana tampoco se contrapone en términos radicales al modelo habermasiano, ya que la ponderación de las prácticas y experiencias concretas, reales, del mundo de la vida, contra una visión formal, abstracta e idealizada del mismo, no deriva en un relativismo posmoderno ni en las tesis fuertes de un comunitarismo anti-ilustrado. Otra perspectiva surge cuando el modelo de Habermas es contrastado con la visión de Negt-Kluge y Eley. En términos generales, la crítica radical que encontramos en (1.4.1/a) y (1.4.1/b) se muestra como incompatible con el modelo habermasiano en razón de su marcado carácter marxista. Lucha de clases, consciencia de clases y emancipación del proletariado son categorías analíticas de las que Habermas ha tomado distancia en SÖ. Esta obra estuvo influenciada por la perspectiva teórica de Abendroth, la cual enlazaba la idea del Estado social con la visión de un reformismo democrático radical que posibilitara una transición hacia el socialismo democrático, aunado a ello, Habermas señala que el programa teórico de Abendroth delataba las debilidades del pensamiento hegeliano-marxista, inmerso en el concepto de totalidad. Justamente, y como habremos de analizar en los siguientes capítulos, Habermas elaboró una fuerte crítica hacia esta perspectiva teórica, correlativa también al concepto de una autoorganización de la sociedad. En razón de la complejidad de las sociedades funcionalmente diferenciadas, se torna implausible la visión de una sociedad que, representada en su totalidad, influye sobre sí misma a través de los medios del derecho y el poder político. El posterior acercamiento de Habermas con la teoría de sistemas le llevó a postular la dificultad de concebir una sociedad autoadministrada que controla las condiciones de su reproducción, frente a la realidad de un sistema económico regulado

[75] En esta opinión coincide Pauline Johnson (2006: 152), quien considera que Habermas ha desarrollado un modelo para la moderna *public sphere* que constituye una clarificación de aquellas dimensiones normativas del liberalismo que el movimiento feminista occidental ha sido capaz de apropiarse a través de sus propias y creativas interpretaciones.

por el mercado y un sistema administrativo regulado por el poder.

1.5 Conclusiones

1.5.1 Balance preliminar del primer modelo político: *Prinzip der Öffentlichkeit.*

SÖ no sólo describe la génesis, evolución y desintegración sociopolítica en el Estado social de la *bürgerliche Öffentlichkeit*, sino que encontramos un marcado peralte de la perspectiva de una *kritische Publizität* y una activa *politische Öffentlichkeit*, en constante tensión con una *manipulative Publizität* y una *pseudo-Öffentlichkeit* construidas con fines aclamativo-plebiscitarios. Ello imprimió tempranamente en la obra de Habermas la defensa de un espacio público democrático y una opinión pública autónoma y crítica. Por otro lado, encontramos en SÖ algunas aporías y tensiones teóricas muy relevantes, una de ellas es el *impasse* producido por la problemática de empatar la *politische und kritische Öffentlichkeit* con la base sociológica analizada por Habermas, con aquella ciudadanía volcada no al discurso en la *Sphäre der Öffentlichkeit*, sino en el consumo y el entretenimiento. Por otro lado, Habermas no cifra la posibilidad de tal *Öffentlichkeit* crítica en un proceso de democracia radical o en una revitalización del *Publikum* raciocinante que forma literariamente su opinión. El modelo esbozado por Habermas adquiere un carácter institucional y jurídico, potenciando las dimensiones críticas del marco jurídico del Estado social de derecho.

Específicamente, en SÖ se delinea un modelo político y jurídico en el que se encuentran en permanente tensión el flujo de opiniones informales con el sistema de opiniones formales de las instituciones públicas. La mediación entre ambos ámbitos es confiada por Habermas en la participación de las personas privadas en el proceso de comunicación formal conducido a través de la *Publizität* interna a las organizaciones. Esta es una perspectiva delineada en términos generales en SÖ, con un fuerte carácter institucional. No obstante, esta estilizada perspectiva no capta suficientemente a las instituciones sociales y políticas como complejos de poder y dominio de élites burocráticas y políticas, aspecto señalado por teóricos analizados por Habermas, como Mills o Duverger. En este sentido habría que señalar que el trabajo posterior de Habermas será motivado por aquellas tensiones e insuficiencias teóricas surgidas en SÖ, no obstante, ya se delinean en esta obra cuestiones importantes en la evolución teórica de este pensador, tal como la idea de un espacio público afincado en procesos comunicativos y en la progresiva racionalización del poder político,

aspectos fundamentales en la idea de la *Deliberative Politik*. Por otro lado, la *Sphäre der Öffentlichkeit* no puede ser ya pensada en los límites del Estado nacional, sino que debe comprender la emergencia de un espacio público transnacional como la arena en la que se desenvuelve una *opinión pública global*. Hemos considerado las líneas centrales de los cuestionamientos críticos contra el modelo esbozado por Habermas en SÖ, para concluir este capítulo tres ámbitos importantes donde este conserva un gran potencial crítico y actualidad en los debates teóricos contemporáneos: el relativo a la visión de una ciudadanía despotenciada y la dimensión del consumo (1.4.4/a); el análisis de los medios de comunicación y su relación con la *Öffentlichkeit* (1.4.4/b) y; la perspectiva de una *politische und kritische Öffentlichkeit* basada en la *Publizität* interna a las organizaciones (1.4.4/c).

1.5.2 Ciudadanía despotenciada. Dominio del fenómeno del privatismo de lo político.

Un aspecto central en el análisis de Habermas es la evaluación de la ciudadanía en el contexto de la transformación estructural de la *Öffentlichkeit* y en los procesos electorales en la democracia de masas del Estado social. Tal transformación determinó el surgimiento de una ciudadanía despotenciada, individualizada, en su mayor parte desinformada y apática en relación con los asuntos públicos, susceptible de ser manipulada por la *representative Öffentlichkeit*, por el trabajo de los *managers* electorales en el marco de la *publicity* y las *public relations*. Los ciudadanos son movilizados en los términos de una periódica aclamación plebiscitaria, no a través de la discusión racional en torno a temas de interés público sino de acuerdo con la actitud del consumidor de opciones políticas. El *Publikum* raciocinante de la *bürgerliche Öffentlichkeit* terminó disgregado en una ciudadanía despotenciada análoga a la figura del consumidor. En la *Vorwort* de 1990 Habermas considera demasiado simplista su diagnóstico de un desarrollo lineal desde el público políticamente activo hasta el público consumidor de cultura, habiendo juzgado con demasiado pesimismo la capacidad de resistencia y el potencial de un público de masas pluralista. No obstante, tal diagnóstico de Habermas, en sus líneas generales, posee una gran actualidad en el mundo contemporáneo, así como en las discusiones en torno a la ciudadanía y democracia contemporáneas.

Este problema había sido planteado en los años cincuenta por otro representante de la Teoría Crítica, poco citado por Habermas: Erich Fromm. En su obra *¿Tener o ser?*, Fromm observó como un fenómeno fundamental en las sociedades industriales del siglo XX el predominio de la

orientación de la existencia hacia el *tener*, esto es, hacia el consumo. Las relaciones sociales del *homo consumens* se basan en la cosificación y en la alienación, y en términos políticos produce un régimen político identificado por Fromm como una *democracia espectadora*. Fromm contrapone a este modo de existencia sociopolítica un *carácter social* basado en el *ser*, donde el ciudadano se constituye como un individuo activo, libre y con uso de la razón crítica. El régimen político que se delinea en esta orientación de la ciudadanía es una *democracia participativa,* donde estos intervienen activamente en los asuntos públicos. Ahora bien, a más de medio siglo de la identificación de esta tendencia por Habermas y Fromm no ha parecido más que radicalizarse. Esta es la visión que encontramos en la obra de Zygmunt Bauman, quien señala la desintegración de la trama social y las agencias de acción colectiva en el mundo contemporáneo. Los ciudadanos se constituyen como *individuos de iure*, orientados por un modo de existencia basado en el consumo. Esta ciudadanía es funcional al tipo de dominación producida por el capitalismo multinacional, así como a un espacio público desintegrado y despotenciado. Bauman (2006: 44) antepone a los *individuos de iure* una ciudadanía participativa fundamentada en los *individuos de facto*, entendidos como aquellos llamados a repoblar la esfera pública. En SÖ Habermas identifica esta tendencia hacia la individualización y constitución del ciudadano como consumidor, no obstante, su perspectiva crítica se dirige hacia una *Öffentlichkeit* interna de las organizaciones más que en la perspectiva de una constitución de una fuerte democracia participativa.

1.5.3 *Mass media* y dominio de la *pseudo-Öffentlichkeit*.

Un ámbito temático fundamental en el que SÖ conserva una gran actualidad y un gran potencial crítico es el análisis que encontramos en esta obra en torno a los medios de comunicación y su relación con la *Öffentlichkeit*. Uno de los aspectos centrales de SÖ es el desvanecimiento del público lector culturalmente raciocinante y el surgimiento de un público-masa de consumidores de cultura. En el siglo XX aparece una esfera de *pseudo-Öffentlichkeit* del consumo cultural. Los *mass media* divulgan aquellos bienes de consumo producidos por la industria cultural, los cuales se dirigen a un público consumidor con un nivel relativamente bajo de cultura. Esta divulgación se lleva a cabo siguiendo la lógica de la *Werbung*, evaluando los contenidos culturales en términos de *rating*. Este es un aspecto central, ya que este es correlativo a la disgregación sociopolítica de aquella *literarische Öffentlichkeit* de la que surgió la *politische Öffentlichkeit.* Habermas observa que este proceso es rico en consecuencias políticas, ya que la ciudadanía raciocinante es

reemplazada por un *Publikum* desliterado que es llamado con fines aclamatorios en procesos electorales periódicos.

Las organizaciones sociopolíticas y el Estado mismo adoptan la pauta de la *Werbung*, dirigiéndose a los ciudadanos en tanto consumidores. Una obra fundamental para contrastar esta visión expuesta en SÖ es *Homo videns*, obra escrita por Giovanni Sartori a fines de la década de los noventa. El análisis de Sartori se concentra en el dominio de la televisión en el mundo contemporáneo y el posterior surgimiento de los multimedia, particularmente en el imperio de contenidos basados en la imagen, en lo sensitivo, inmediato y pasional, administrados y programados por personajes incultos. Este proceso produce ciudadanos con un déficit en su capacidad cognoscitiva y racional: "*sordo de por vida a los estímulos de la lectura y el saber transmitidos por la cultura escrita*" (Sartori, 1998: 38). El dominio de la imagen y de lo sensitivo en los *mass media* se traslada al ámbito de los procesos políticos, determinando el surgimiento de la *video-política*. Sartori observa que la democracia participativa se fundamenta en la existencia de una opinión pública con un cierto grado de autonomía, no obstante, en este proceso surge una opinión tele-dirigida. En el ámbito de los procesos electorales, la *vídeo-política* se transforma en una *vídeo-elección*, la cual se centra en la transmisión al electorado de la imagen del líder o candidato, acompañada no por referencias racionales sino en elementos emotivos o pasionales. *Homo videns* resulta central en nuestro balance, ya que no hizo más que confirmar las tendencias generales diagnosticadas por Habermas en SÖ, del surgimiento de un *Publikum* desliterado y dirigido mediática y manipulativamente en los procesos electorales con fines aclamatorios.

Por otro lado, como es obvio, SÖ no aborda un fenómeno que cobraría importancia desde fines de la década de los noventa hasta la actualidad: las perspectivas de formación de una *Öffentlichkeit* virtual posibilitada por el internet. Este es un fenómeno que Sartori sólo alcanzó a ver en estado germinal a fines de los años noventa, pero que en nuestros días ha adquirido carta de naturalización en los procesos sociopolíticos: "Las nuevas fronteras son internet y el ciberespacio, y el nuevo lema es «ser digitales»" (Sartori, 1998: 53). El análisis de las consecuencias sociopolíticas del actual dominio del internet no puede ser unidireccional. Por un lado, esta tecnología posibilita el incremento del alcance y velocidad de las interacciones entre aquellas personas interesadas por leer, escribir y discutir ideas, además de extender la *Öffentlichkeit* de las organizaciones de la sociedad civil y del Estado (Løvlie, 2001: 228). Las redes sociales han tenido un papel importante

en movimientos civiles y políticos recientes, tal como el movimiento de los indignados, el movimiento 15-M en España, la Primavera Árabe o la formación de grupos como Wikileaks.

Por otro lado, y contra esta tendencia, internet y las redes sociales reflejan también el proceso de dominio de la lógica de la *Werbung*, así como de contenidos basados en la imagen y lo más inmediato. Internet, en tanto tecnología, puede ser utilizada como medio de Ilustración o como medio de entretenimiento y manipulación, no obstante, como en su momento diagnóstico Habermas o Sartori en torno a los *mass media*, parece predominar esta segunda dimensión.[76] Por un lado, internet y las redes sociales han posibilitado la formación de grandes bases de datos utilizadas con fines comerciales y con fines de control gubernamental,[77] reforzando los procesos de formación de una *pseudo-Öffentlichkeit* y de una movilización aclamatoria de la ciudadanía en los procesos electorales. La formación de foros, grupos y redes de discusión y diálogo en distintos ámbitos de la cultura se ha potenciado a través de estas herramientas, aunque en sentido aún limitado, predominando las actividades de entretenimiento, ocio o comunicación de dilemas biográficos antes que literarios o políticos. No cabe duda que estas cuestiones sólo pueden clarificarse a través de numerosos estudios empíricos sobre el tema.

Uno de los aspectos centrales que posee un gran potencial crítico en la actualidad es la perspectiva presente en SÖ de una *politische und kritische Öffentlichkeit* basada en la *Publizität* interna a las organizaciones. Esta es una revitalización de aquella *Öffentlichkeit* liberal en su lucha contra el Estado entendido en tanto *potestas legibus soluta ac superiorem non recognoscens*, como un poder soberano colocado por encima de los súbditos y de las leyes, configurándose bajo la forma del *arcana imperii* (Bobbio, 2001: 105). Justamente, la *Sphäre der Öffentlichkeit* constituida a fines

[76] Sartori evalúa ambas posibilidades en torno a internet, su juicio es el siguiente: "Como instrumento práctico, como un paseo a un mercadillo callejero o como un recorrido por nuestros más variados *hobbies,* internet tiene un porvenir revolucionario. Como instrumento cultural, de crecimiento de nuestra cultura, preveo que tiene un futuro modesto" (1998: 56). Como lo observa Sartori en *Homo videns*, no cabría esperar un predominio inmediato de internet de las actividades crítico-culturales, en el contexto de un panorama social dominado por la imagen y la banalidad antes que por la lectura y la cultura. Su perspectiva es que no predominarían en internet los usuarios dirigidos a la adquisición de cultura y conocimiento, si no los analfabetas culturales que harán de internet un instrumento de ocio. Sartori observa un *impasse* fundamental identificado por Habermas en SÖ cuando diagnosticó la disgregación de la base sociológica de la *Öffentlichkeit* literaria y política: no se verifica una base sociológica funcional a la idea de un espacio virtual orientado a la cultura y la crítica. En este sentido, una visión más pesimista, aunque no derrotista, es la que parece imponerse.

[77] David Lyon (2005: 83) señala que las relaciones sociales canalizadas a través de internet posibilitan la creación de bases de datos de cientos de millones de usuarios, las cuales son utilizadas para analizar el consumo y estilo de vida de los individuos, aunado a su utilización en términos de vigilancia gubernamental.

del siglo XVII tiene como correlato filosófico el *Prinzip der Publizität* kantiano, pensado en tanto fórmula transcendental del derecho, bajo la idea de una conciliación de la moral con el derecho. Este es un tema central en todo intento de reflexión crítica en torno a las democracias contemporáneas,[78] que había quedado en la penumbra en el debate anglosajón en torno a SÖ, pero revitalizado actualmente por los procesos de codificación legal de esquemas de transparencia pública y rendición de cuentas, y ampliamente abordado desde la ciencia política, el derecho y la filosofía política. Es en este sentido que en el ámbito anglosajón se asocia el término *Öffentlichkeit* a acepciones como *transparency* y *openness* (Finlayson, 2009: 9). Este es un tema fundamental, ya que el despoblamiento del espacio público por parte de una ciudadanía despotenciada y la configuración de una *Öffentlichkeit* manipulada y dirigida con fines aclamatorios, prevalece la práctica del secretismo del poder, es decir, la práctica del *arcana imperii*. Tal vez uno de los mejores ejemplos de esta práctica sean las filtraciones de documentos clasificados por parte de la organización Wikileaks o de las llevadas a cabo por Edward Snowden, las cuales revelaron prácticas de corte antidemocrático que están sustraídas del debate público y de la deliberación ciudadana. Tal secretismo, así como en el temprano Estado moderno de carácter absoluto, no se corresponde con la idea de una ciudadanía activa como portadora de una *politische und kritische Öffentlichkeit*, perspectiva de un gran potencial y valor crítico en nuestros días.

[78] "En la democracia el poder está *acotado* no sólo por su división tripartita, sino *sobre todo* por el principio de *publicidad* y el ejercicio público de la razón que anima en dicha separación de poderes y que exige *transparencia* en quien detenta y ejerce el poder en cada una esas tres esferas. Además, la opinión pública es una institución de la democracia y, como veremos, está sustentada sobre el ejercicio público de la razón" (Granja, 2009: 62).

Capítulo 2. El acoplamiento entre *Lebenswelt* y *System*: la cuestión de la legitimación y el desarrollo de los fundamentos de la *Theorie des Kommunikativen Handelns*.

> En la década de 1960 a 1970, tras el desarrollo del concepto de Öffentlichkeit, Habermas emprende la articulación de una *Gesellschaftstheorie* con intención práctica. En este sentido, analizaremos el marco del itinerario de investigación en la década de 1960-1970, donde se acoplan los enfoques fenomenológico, lingüístico y hermenéutico (2.1). Será importante en este período el acoplamiento conceptual entre la *Systemtheorie* y la *Gesellschaftstheorie*, así como el análisis de la tensión entre la *Systemintegration* y la *Sozialintegration* (2.2). Enseguida analizaremos la *Theorie der sozialen Evolution* como el fundamento de aquella *Gesellschaftstheorie* y su contraste con la *Systemtheorie de Luhmann* (2.3). Finalmente, ocupa un lugar importante de este capítulo el análisis del acoplamiento teórico del concepto de *Öffentlichkeit* con el análisis de las tendencias a la crisis, así como con el primer análisis de Habermas sobre las tensiones entre legalidad y legitimidad del poder político (2.4).

En la década de 1960, Habermas ha desarrollado un concepto de *Öffentlichkeit* que va más allá de una estricta interpretación marxista o de crítica a la cultura que habría de considerarlo meramente como el dispositivo de una falsa conciencia o como un dispositivo formal en el esquema del derecho moderno. La crítica a la ideología característica de la obra temprana de Habermas conduce a delinear los momentos de verdad y las posibilidades emancipativas de las categorías bajo examen, lo que posee fundamentales consecuencias teoréticas y prácticas en la dimensión jurídica y política. No obstante, la ponderación de tal dimensión emancipativa no implica la hipostatización de la *Öffentlichkeit* en el Estado social de derecho, sino que Habermas diagnostica simultáneamente su integración como dispositivo despotenciado en términos de legitimidad y construcción del consenso social, en el marco de una vida pública manipulada y neutralizada políticamente, tesis de gran actualidad teórica y política. Este diagnóstico, crucial en la visión sobre la democracia y lo político de Habermas, no dejará de ocupar un lugar fundamental en sus investigaciones y obras desarrolladas después de 1962. La continuidad y desarrollo de este esquema crítico no puede ser entendido de forma aislada en el *corpus* habermasiano, sino que debe ser analizado en el marco del itinerario de investigación, en la evolución y complejización del plexo temático y conceptual desarrollado por Habermas en las décadas posteriores.

2.1 Consideraciones metodológicas en el itinerario de investigación de 1960-1970.

Una referencia esencial de esta evolución teórica es *Theorie und Praxis* (TP), obra publicada en 1963, donde Habermas explora el desarrollo de una *Gesellschaftstheorie* concebida con *intención práctica*, i.e. una teoría que investiga el contexto histórico sobre el que la teoría puede ejercer una

influencia orientadora de la acción (2000: 14). En *TP* Habermas observa la moderna separación entre el conocimiento científico-objetivista y la dimensión práctica-hermenéutica de lo social, separación paralela a la escisión entre ética y política, entre virtud y vida cívica, entre *techné* y *phronesis*, propia de la filosofía social inaugurada por Thomas Hobbes. La crítica de esta escisión será fundamental como preparación al acoplamiento entre las perspectivas teóricas fenomenológica y sistémica desarrollada por Habermas posteriormente, así como la crítica a aquella ciencia social positivistamente limitada, reducida al ámbito de la técnica y escindida de la dimensión práctica-comunicativa de lo social.[79]

Por otro lado, en TP, continúa el estudio del tema de la *Öffentlichkeit* en el análisis de la filosofía social en la modernidad, particularmente en el pensamiento fisiócrata y en la filosofía moral escocesa, lo cual complementa las observaciones históricas y teoréticas sobre este tópico publicadas dos años antes en SÖ. En *TP* Habermas continúa además el análisis del carácter ambivalente de los derechos fundamentales en el Estado social, emprendido en la parte final de SÖ.[80] La continuidad de este análisis es central en la futura obra de Habermas, al referirse tanto a las posibilidades de configuración de una *politische und kritische Öffentlichkeit* como a la dimensión normativa que comprende el sistema sociointegrativo. En TP, Habermas continúa con el peralte interpretativo de los derechos fundamentales no meramente como derechos liberales negativos sino como garantías de participación política, i.e. como "la participación en las producciones sociales y la intervención en las organizaciones de la opinión pública política" (Habermas, 2000: 119).[81]

Uno de los temas fundamentales de TP es la continuación de la cartografía teórica y la recepción

[79] Sobre esta cuestión véase Habermas, 2000: 289, 298. Habermas también analiza esta escisión en el ámbito académico en el ensayo "*La transformación de la formación académica*", anexado en la edición de 1971 de TP. En este trabajo se analiza la preeminencia en la investigación académica de la conexión con la aplicación técnica en el mundo del trabajo y la producción, de una investigación científica de orientación positivista que rechaza la transformación de las experiencias científicas en capacidades prácticas. Finalmente, Habermas (2000: 341) no rechaza el ámbito de la técnica, sino que explora la posibilidad de retornar la disposición de la técnica para el mundo práctico de la vida, en el ámbito comunicativo de hombres que actúan, por lo que la formación académica requiere de una ciencia capaz de autorreflexión. Una ciencia entendida de este modo puede ligarse con la ilustración de la opinión pública y con una democracia entendida como la garantía institucional de una comunicación general no distorsionada.

[80] Para un análisis de tal carácter ambivalente véase Castillejos, 2014: 50.

[81] "Aquel otro grupo de derechos fundamentales que garantizan una opinión pública políticamente actuante, también se transforman funcionalmente en una garantía positiva de participación y se complementa por medio de principios jurídicos para la organización de los medios de comunicación de masas, de los partidos y de los consorcios públicos" (Habermas, 2000: 119).

crítica del marxismo. El análisis de la postura crítica de Habermas sobre el marxismo resulta fundamental en el estudio de sus tesis sobre lo político, sobre la sociedad y la democracia en el capitalismo tardío. Ya en 1957 había publicado el ensayo *Zur philosophischen Diskussion um Marx und den Marxismus*, donde encontramos desarrollada una crítica al *orthodoxen Marxismus* de corte estalinista, así como hacia una discusión filosófica sobre el marxismo que se habría tornado academicista, en detrimento de la fundamental relación entre teoría y praxis. Las tesis críticas de Habermas en la discusión sobre el marxismo le habrían valido la crítica no sólo de Horkheimer sino de los jóvenes marxistas de los años sesenta, como Oskar Negt y Alexander Kluge. En TP, Habermas (2000: 216) señala cuatro hechos fundamentales: 1) la separación entre Estado y sociedad, típica de la fase liberal del desarrollo capitalista, ha dado lugar a su ensamblamiento en el estadio del capitalismo organizado, cuestión analizada en SÖ. Este ensamblamiento problematiza los esquemas interpretativos guiados metodológicamente por la distinción entre superestructura y base; 2) la elevación del nivel de vida en los países capitalistas avanzados dificulta la expresión del interés por la emancipación social en términos económicos. La alienación pierde su forma económicamente evidente de miseria: el pauperismo del trabajo alienado se transforma en un pauperismo del tiempo libre alienado, en un esparcimiento y consumo dirigidos. Simultáneamente, el dominio abandona la forma de una desnuda relación de poder expresada en el contrato de trabajo asalariado para transitar a los esquemas de una coerción anónima de una dirección indirecta de lo económico-social; 3) la verificación de una disolución sociológica del proletariado, entendido como aquel sujeto histórico portador de la futura revolución socialista. Aunque Habermas acepta la consideración de la masa de la población como proletaria, según su posición objetiva en el proceso de producción, su exclusión sobre la disposición de los medios de producción ha dejado de estar ligada con la privación de compensaciones sociales, tales como ingresos, seguridad o educación. En este sentido, ha dejado de constatarse una conciencia de clase, particularmente de una conciencia revolucionaria, esto incluso en los estratos nucleares de la clase trabajadora. Con ello, la teoría revolucionaria habría perdido sus destinatarios, siendo incapaz de transformar sus argumentos en consignas para la acción: "a la cabeza de la crítica, aun en el caso de que todavía la hubiera, le falta el corazón" (Habermas, 2000: 217); 4). Finalmente, el socialismo soviético se consolidó como un método de industrialización abreviado para países en vía de desarrollo más que como una vía para arribar a una sociedad verdaderamente emancipada, aunado a que su marcado carácter burocrático y autoritario lo habría llevado incluso al terror legal de una

dictadura de partido, anulando las conquistas constitucionales alcanzadas en el capitalismo, no desvalorizadas por Habermas.

Entre la cartografía y recepción crítica de la teoría marxista y la crítica a una sociología positivista, donde se verifica una periclitada relación entre teoría y praxis, Habermas emprende en TP el análisis la *teoría de la crisis* desarrollada en el marco de la crítica a la economía política. Habermas conceptúa a la teoría marxista como una filosofía empírica de la historia con intención práctica, una teoría crítica de la sociedad que en tanto crítica a la economía política está referida a la crisis, concepto manifestado en el siglo XIX como un contexto social e histórico mundial objetivo. La teoría crítica de Marx se caracterizaría por un interés práctico en la decisión del proceso de crisis en términos revolucionarios, para ello, resulta fundamental el análisis de las tendencias objetivas de tal proceso, por lo que la crítica a la economía política es también una teoría de la crisis. No obstante, en TP Habermas sólo señaló el horizonte analítico de las tendencias a la crisis en el marco de la teoría crítica de Marx, este trabajo, como veremos más adelante, habría de ser emprendido sistemáticamente una década después en el marco de la discusión con la *Systemtheorie* (teoría de sistemas).

2.1.1 El *Positivismusstreit*: *Naturwissenschaften/Geisteswissenschaften*; racionalismo crítico/teoría crítica.

La crítica a la *Systemtheorie* tiene como antecedente importante la denominada *Positivismusstreit* (disputa sobre el positivismo), cuyo informe es reunido en la serie de escritos metodológicos publicados en 1970 la obra *Zur Logik der Sozialwissenschaften* (LSW), cuyo referente esencial es tanto la discusión metodológica en la sociología alemana originada por distinción de la ciencia histórico-hermenéutica de Heinrich Rickert entre las *Naturwissenschaften* (ciencias de la naturaleza) y las *Kulturwissenschaften* (ciencias de la cultura) y la distinción de Wilhelm Dilthey entre las *Naturwissenschaften* (ciencias de la naturaleza) y las *Geisteswissenschaften* (ciencias del espíritu)[82], debate que habría influenciado ampliamente a la *verstehende Soziologie* (sociología

[82] Gadamer (1990: 12) lleva a cabo un análisis crítico del desarrollo metodológico de las *Geisteswissenschaften* en la primera parte de *Wahrheit und Methode*. Específicamente sobre Dilthey, Gadamer considera que este estuvo influenciado por la metodología de las ciencias naturales, aunque mantuvo la herencia romántico-idealista en el concepto de *Geist* (espíritu). Esta influencia, a juicio de Gadamer, fue amplia a pesar del empeño de Dilthey de justificar la autonomía metódica de las *Geisteswissenschaften.*

comprensiva) de Max Weber;[83] así como la discusión a principios de los años sesenta entre la teoría crítica y el racionalismo crítico, i.e. entre Theodor W. Adorno y Karl. R. Popper.[84] Este informe es un antecedente importante para la reconstrucción del debate de la *Gesellschaftstheorie* de Habermas y la *Systemtheorie* de Luhmann, que podemos considerar como una reedición de este debate metodológico en la sociología alemana. En este sentido, al inicio de LSW encontramos un análisis crítico contra la tendencia objetivista del *Systemfunktionalismus* (funcionalismo sistémico), en el marco de la crítica general al enfoque positivista u objetivista de las ciencias sociales que proceden en términos empírico-analíticos, así como su contraste con la *dialektische Theorie* expuesta por Adorno. Este debate alcanzó también al postulado weberiano de la *Wertneutralität* (neutralidad valorativa), el cual es considerado aquí por Habermas (1982: 41) como una cosificación de lo objetivado por las ciencias experimentales, desligado del *gesellschaftlicher Lebenzusammenhang* (plexo de la vida social).[85]

Una ciencia social positivista, como portadora del estandarte de la *Wertneutralität*, oculta la esencial relación de la investigación con el proceso del trabajo social y con la dimensión práctica de lo social. Los sistemas de investigación centrados en la técnica se convierten en la sociedad industrial en fuerza productiva, no obstante, este saber técnico se muestra como incapaz de orientar la acción, entendida por Habermas (1982: 114) como la interacción mediada por la tradición en el

[83] Para una reconstrucción y análisis extenso del dualismo entre ambas corrientes véase Habermas, 1982: 89. Respecto a la sociología comprehensiva de Max Weber, en esta la acción social es entendida como un comportamiento dotado de sentido subjetivo, al cual sólo puede aprehenderse adecuadamente por referencia a los fines y valores por los que el agente (*Handelnder*) se orienta (1982: 158), lo que determina la centralidad de la comprensión (*Verstehen*) de los plexos de sentido en la acción social. La *verstehende Soziologie*, al igual que el enfoque hermenéutico en las ciencias sociales, posibilita una aprehensión de la acción social desde la subjetividad y sus plexos de sentido.

[84] Este debate fue publicado originalmente en la *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Soziolpsychologie*. Podemos encontrar la traducción castellana de las ponencias de Adorno y Popper en *La lógica de las ciencias sociales*, editado por Colofón.

[85] Este debate sería retomado en 1965 en el XV Congreso de Sociología Alemana, donde participó Talcott Parsons, Max Horkheimer, Hans Albert, Jürgen Habermas, entre otros. En este XV Congreso, Habermas presentó la ponencia *Eine Diskussionsbemerkung (1964): Wertfreiheit und Objektivität*, como respuesta a la ponencia de Parsons *Wertfreiheit und Objektivität*. No podemos analizar extensamente este gran debate en por razones metodológicas y sistemáticas, sólo señalaremos que el argumento de Habermas, en polémica con Parsons, se dirige a una comprensión del concepto de *Wertneutralität* o *Wertfreiheit* (neutralidad valorativa) en un ámbito que rebasa los estrechos límites de una ciencia social entendida en estricto sentido empírico-analítico. Habermas (1965: 75; 1982: 78) observa que la sociología de Max Weber apunta más allá de un mero interés cognoscitivo en la generación de saber técnicamente utilizable, sino que se dirigiría también a la elucidación del significado de los procesos sociales: la sociología propuesta por Weber procede interpretando el sentido subjetivo que los agentes atribuyen a su acción, procedimiento así en términos normativos-analíticos. En este sentido, el análisis de los hechos sociales sólo puede ser procurado por una *hermenéutica* en forma de interpretación valorativa, con lo que las ciencias sociales no dejan de enfrentarse con el problema de la comprensión. En este Congreso, Parsons contestó de modo breve y general, en idioma inglés, a las objeciones de Habermas.

medio de la *umgangssprachliche Kommunikation* (comunicación lingüística cotidiana), no reducible al ámbito único de una acción instrumental guiada por el saber técnico. Esto es contrastado por Habermas con la *dialektische Theorie*, la cual rechaza la indiferencia metodológica respecto al objeto y su ámbito de aplicación, aunque reconoce la utilización técnica del saber empírico-analítico para controlar ciertas magnitudes sociales. La *Dialektische Theorie* entiende el plexo de la vida social como una *Totalität* (totalidad), la cual determina la misma investigación social, en este sentido, es clara la relación de tal teoría con las categorías de la lógica de Hegel. Desde este enfoque, el acceso al ámbito objetual es pensado dialécticamente partiendo de una *natürliche Hermeneutik der sozialen Lebenswelt* (hermenéutica natural del mundo de la vida). En lugar de privilegiar un plexo hipotético-deductivo de proposiciones, tal como las ciencias empírico-analíticas, esta procede en términos de una explicación hermenéutica del sentido, obteniendo sus categorías partiendo de la conciencia de la situación que tienen los individuos agentes. Es sólo en el ámbito de la *Dialektische Theorie* y en su concepto de sociedad como *Totalität* donde los instrumentos analíticos y las estructuras de sociales pueden engranarse como ruedas dentadas, produciéndose una conexión con el ámbito práctico de la vida social y el ámbito de la praxis política, en contraste con el carácter externo y con pretensión de neutralidad de los instrumentos analíticos de las ciencias empírico-experimentales.

La discusión metodológica en las ciencias sociales en el marco del *Positivismusstreit* es fundamental en el desarrollo teórico del pensamiento de Habermas porque aquí se efectúa en su obra el *linguistic turn* que terminará desembocando en el desarrollo de la *Theorie des kommunikativen Handelns* (TKH). La génesis de esta teoría puede verse nítidamente en LSW: tras criticar la comprensión de la acción social en el estrecho marco analítico-empírico, Habermas peralta la comprensión de sentido de la acción social en el ámbito de la comunicación lingüística, ya que si la acción social es entendida como una acción bajo normas vigentes, la teoría de la acción ha de referirse a plexos de normas que están dadas ante todo en forma de símbolos, por lo que se abre la posibilidad de deducir los sistemas de acción a partir de las condiciones de la comunicación lingüística. De aquí Habermas formula una idea de resonancia wittgensteineana[86]: „*Wo Grenzen der Sprache Grenzen des Handelns definieren, legen die Strukturen der Sprache die Kanäle für*

[86] Wittegenstein afirma en su *Tractatus logico-philosophicus* (2003: 118): „Die Grenzen meiner Sprache bedeuten die Grenzen meiner Welt“ ("Los límites de mi lenguaje significa los límites de mi mundo“).

mögliche Interaktionen fest“ (1982: 184).[87]

De tal modo, la comprensión del sentido de la acción social puede emprenderse vía los procedimientos tanto del análisis del lenguaje, orientado a las reglas gramaticales que rigen las comunicaciones en una determinada sociedad, como de la hermenéutica del lenguaje, ocupada de las tradiciones que una determinada sociedad hace culturalmente suyas en un marco lingüístico. No obstante, en este primer avance hacia una TKH, Habermas observa cautelosamente que quizás tales procedimientos resulten demasiado vastos para una ciencia social comprehensiva, disolviéndose en una lingüística comparada o en una historia de la cultura. El análisis sociológico tendría la limitante fundamental de referirse únicamente a aquellos sistemas de valores institucionalizados, que han cobrado fuerza normativa para la acción, cuestión que, no obstante, no anula la problemática hermenéutica, ya que los valores institucionales pertenecen a la *Weltbild* (imagen del mundo) históricamente concreta de los grupos sociales, la cual es transmitida a través del medio del lenguaje cotidiano. Esta dimensión de la aprehensión hermenéutica del sentido es la que, a consideración de Habermas, Weber había tenido presente metodológicamente como la interpretación valorativa.

En este momento de LSW*,* Habermas abre la discusión en torno a la *Systemtheorie*: el plexo objetivo de la acción social es entendido en la sociología en el marco de un supuesto funcionalista, el cual parte de que las teorías generales de la acción social se refieren a sistemas, cuyos elementos cumplen con funciones especificables para un estado definido o estado de cambio continuo del mismo. Uno de los modelos de este análisis funcionalista, importante en el contraste que realizaremos más adelante entre la *Gesellschaftstheorie* de Habermas y la *Systemtheorie* de Luhmann, es el procedente de la biología, específicamente analizado por Habermas en la antropología cultural de V. Malinowski o A. R. Radcliffe-Brown, donde encontramos la aplicación de tal enfoque funcionalista de inspiración biológica a los análisis empíricos: el sistema es concebido como una unidad organizada que en un entorno cambiante se mantiene *autorregulativamente* en un estado definido (1982: 187). Este marco funcionalista fue reelaborado por R. K. Merton y Talcott Parsons habilitándolo para las teorías sociológicas, marco que es valorado positivamente por Habermas, ya que en éste puede emprenderse el análisis de los procesos

[87] “Donde los límites del lenguaje definen los límites de la acción, las estructuras del lenguaje son colocadas como los canales para las posibles interacciones”.

sociales partiendo de supuestos acerca de nexos empíricos comprensibles, en este sentido, las normas sociales, como aquellas que institucionalizan patrones culturales o valores, son analizadas como estructuras de sistemas autorregulados. Es en este plexo empírico donde se desenvuelven las acciones de individuos y grupos dotadas subjetivamente de sentido: el enfoque funcionalista no despojaría a la acción de tal sentido, como sucedía en el *behavioral approach*, donde la acción es reducida a un comportamiento observable despojado de contenido intencional.

Aquí observamos la génesis de la configuración del puente teórico entre una futura TKH y la *Systemtheorie*, paralelo al puente entre el enfoque hermenéutico y el enfoque analítico-empírico ya explicado. De tal modo, el punto de partida de una TKH no se limita al ámbito exclusivo del plexo empírico de sucesos observables ni al plexo interno del sentido simbolizado, sino vincula ambas dimensiones: las hipótesis legaliformes (*Gesetzesannahme*) aptas para explicar la *kommunikatives Handeln* tiene que referirse a la covarianza de reglas gramaticales, roles sociales y condiciones empíricas. Habermas pondera la necesidad de realizar este puente metodológico puesto que la comprensión hermenéutica de la *kommunikatives Handeln* no puede desvincularse del plexo objetivo en el que las uniformidades empíricas aparecen dotadas de sentido. Esto determina que la teoría social y la teoría de la acción no puedan reducirse a un exclusivo entendimiento de la sociedad como un sistema que se autoconserva, reduciendo el plexo objetivo-intencional de la acción a un comportamiento *Zweckrational* (racional con arreglo a fines), i.e. determinado exclusivamente por la racionalidad técnica. Contra ello, Habermas pondera la idea de una *Herrschaft freien Kommunikation* (comunicación libre de dominio), desplazando el modelo funcionalista, al que compara con un *Handwerkermodell* (modelo artesanal) fundado en la actividad instrumental en la que se realiza un fin con los medios adecuados, hacia un *Bühnenmodells* (modelo escénico) fundado en la *kommunikatives Handeln*, en la cual un autor, a través de un juego de roles, hace transparente una experiencia (1982: 186).

Ambos modelos de acción social son entendidos por Habermas como teórica e históricamente complementarios, con el matiz de que el modelo de comportamiento adaptativo o estratégico se muestra a un nivel muy bajo, y el modelo de la acción comunicativa a un nivel muy alto. Por otro lado, el modelo comunicativo que se configura aquí lo hace en términos dialécticos, partiendo del hecho de que en la teoría de la acción los motivos e intenciones se encuentran armonizados con los valores que se han institucionalizado, i.e. con el sentido intersubjetivamente vigente de las

expectativas de comportamiento normativamente vinculantes. No obstante, el modelo configurado por Habermas no incurre en la reducción de los valores a aquellos que se han institucionalizado, sino que contempla, utilizando términos del psicoanálisis freudiano, aquellas *Antriebsenergien* (energías pulsionales) no integradas en el sistema de roles y en el sistema de valores institucionalizados. Estas energías pulsionales reprimidas pueden canalizarse a través de dos vías: como anticipaciones utópicas de una identidad aún no lograda, o como interpretaciones trocadas en ideología, legitimando las existentes posiciones de dominio. De acuerdo a tales criterios, un estado de equilibrio podría definirse en la medida en que el sistema de dominio de una sociedad realiza tales contenidos utópicos y disuelve los ideológicos de acuerdo con lo permitido por el progreso técnico y el estado de las fuerzas productivas (1982: 201). Aquí puede definirse un gradiente de la libertad de la acción social en relación con la tensión entre una acción guiada por motivaciones desgajadas o no autorizadas y por motivaciones guiadas coactivamente por valores institucionalizados, conservando un sentido potencialmente emancipativo: sólo cuando estas últimas quedaran reconciliadas con los motivos subjetivamente provistos de sentido de los agentes la acción social puede devenir en una verdadera *kommunikatives Handeln*.

2.1.2 Triple matriz teórica: fenomenología, filosofía del lenguaje y hermenéutica.

El *phänomenologische Ansatz* (enfoque fenomenológico) peraltado en LSW, refiere al ámbito objetual de las ciencias de la acción a la comprensión de *plexos de sentido*, partiendo de la premisa de que la observación de los hechos son siempre experiencias interpretadas y dependientes de una comunicación precedente, de ahí la centralidad de la *kommunikative Erfahrung* (experiencia comunicativa): no sería sólo la experiencia sensorial la que estaría simbólicamente estructurada, sino los hechos como tales (1982: 207). La *kommunikative Erfahrung* tiene su origen en un plexo de interacción que por medio de significados constantes vincula, como mínimo, a dos sujetos en el marco de una *Intersubjektivität der Verständigung* (intersubjetividad del entendimiento) producida lingüísticamente. Esta orientación en la teoría de la acción conduce, desde el punto de vista trascendental, a investigar aquellas condiciones en las que en general se constituyen las *kommunikative Erfahrungen* (experiencias comunicativas). Aquí se trata de las condiciones trascendentales de la *Intersubjektivität* de los sistemas de acción mediados en general por el lenguaje, i.e. de la estructura lógica del *soziale Lebenswelt* (mundo social de la vida).

Desde este punto de vista, la formación de conceptos en la sociología parte de aquellas

kommunikative Erfahrungen estructuradas precientíficamente, las cuales, por otro lado, hacen accesible el sentido orientador de la acción. En el marco de una investigación trascendental, el *soziale Lebenswelt* constituye, por un lado, el ámbito objetual de la investigación, suministrando información acerca de las estructuras de la realidad previamente a todo análisis empírico; y por el otro, constituye la base de la investigación misma. En este sentido, Habermas (1982: 211) identifica tres enfoques pertinentes para esta investigación trascendental: primero, el propio *phänomenologische Ansatz*, el cual conduciría a una investigación sobre la constitución de la *alltägliche Lebenspraxis* (praxis de la vida cotidiana), siendo central en este enfoque la fenomenología de Edmund Husserl, así como la fundamentación fenomenológica de la sociología comprensiva emprendida por Alfred Schütz; segundo, el *linguistische Ansatz* (enfoque lingüístico), centrado en aquellos *Sprachspielen* (juegos de lenguaje) que simultáneamente determinan trascendentalmente formas de vida y; tercero, el *hermeneutische Ansatz* (enfoque hermenéutico), centrado en aquellas reglas lingüístico-trascendentales de la *kommunikatives Handeln* desde el plexo objetivo de una tradición operante.

a. Phänomenologische Ansatz

En el esmerilamiento teórico de un marco de investigación trascendental, en el cual son centrales las *kommunikativen Erfahrungen* y aquel *soziale Lebenswelt* como un mundo estructurado precientíficamente, es indudable la deuda de Habermas con la fenomenología de Edmund Husserl, específicamente con el concepto de *Lebenswelt*. Este concepto será central, en términos metodológicos y sistemáticos, en la obra de Habermas, por lo que introduciré aquí una breve digresión en torno a este concepto en la fenomenología de Husserl, con el propósito de matizar su significado y contrastar su utilización teórica en el marco trascendental de investigación construido por Habermas. El concepto de *Lebenswelt* es introducido por primera vez por Husserl en 1936, en su obra *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie* (*Krisis*), aunque ya había sido esbozado y problematizado en 1913 bajo el término *natürliche Welt* (mundo natural) en *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* (*Idee*),[88] donde Husserl desarrolla la idea de una fenomenología pura o trascendental como la ciencia fundamental de la filosofía. Esta *eidetische Wissenschaft* (ciencia eidética) habría de ser

[88] Véase Føllesdal, 1991: 49; Moran, 2011: 172.

contrastada nítidamente por Husserl (1962: 9) con el conocimiento derivado de aquella *natürlicher Standpunkt* (postura natural), inserta en el mundo *tal como se alza frente a nosotros,* i.e. del mundo *pre-dado*, del *natürliche Welt*. Este constituye el *horizonte* del conjunto total de los objetos de la experiencia, la precientífica *natürlicher Einstellung* (actitud natural) consiste en la experiencia inmediata e intuitiva del mismo, el cual se encuentra ante nosotros *vorhanden* (ahí delante).[89]

Husserl emprende una crítica abierta tanto al empirismo como al positivismo científico, el cual fundamenta su conocimiento en el estudio de los objetos de la experiencia, negando el ámbito de la *eidética* o de la metafísica.[90] Por otro lado, es central el énfasis de Husserl (1913: 48; 69; 163) en la naturaleza intersubjetiva del mundo natural, *horizonte* en el que se encuentran, de forma inmediata, otros hombres, en cuya copresencia e interacción existe una comprensión inmediata de lo que representan y piensan.[91] Es este el *mundo circundante* de los individuos, mundo en que se percibe, representa, apetece y piensa. En este sentido, en *Idee*, el mundo *vorhanden*, no se presenta como un mero *Sachenwelt* (mundo de cosas), sino como un *praktische Welt* (mundo práctico), i.e. un mundo de valores y bienes.[92] En *Krisis* (2008: 65), el *Lebenswelt* aparece como el mundo dado

[89] "Como Husserl lo dice, toda actividad cognitiva presupone un campo que es pasivamente dado, el mundo existente como yo lo encuentro. Regresar a examinar ese mundo pre-dado es retornar al mundo-de-la-vida (*Lebenswelt*)" (Moran, 2011: 12).

[90] En *Krisis* (§9), Husserl observa que el *Lebenswelt* terminó siendo olvidado como el fundamento de sentido de la ciencia de la naturaleza. Es Galileo con quien se instaura una geometría pura, un mundo de idealidades matemáticamente extraídas del *Lebenswelt* cotidiano. Esta substitución sería heredada a los físicos de los siglos subsiguientes, la geometría de las idealidades se escindió de la fuente originaria de la *intuición efectivamente inmediata*: "La geometría de las idealidades es precedida por la agrimensura práctica, que no sabía nada de idealidades" (Husserl, 2008: 92). Las teorías simbólico-matemáticas *revisten* el *Lebenswelt*, recubriéndolo como la naturaleza real-efectiva y verdadera, haciendo que tomemos como el *verdadero ser* lo que es un *método*.
La ἐποχή fenomenológica no niega, olvida o *reviste* al *Lebenswelt* como fundamento, sino que las tesis derivadas del conocimiento natural de este son *puestas en paréntesis*, *desconectadas*. Pero no implica la negación de lo *puesto entre paréntesis* o *desconectado*, sino su suspensión, en términos metodológicos, como camino para llegar al ámbito eidético.

[91] "La idea de que sólo hay un mundo en el que todos vivimos supone a su vez las de intersubjetividad y comunicación. Ambos, intersubjetividad y comunicación, tienen por base la idea de que sólo hay un mundo del cual tenemos experiencia desde nuestras diversas perspectivas" (Føllesdal, 1991: 71). Una observación fundamental de Føllesdal es que, en el concepto de *Lebenswelt* de Husserl, las expectaciones, creencias o aceptaciones a las que recurrimos en último término no están tematizadas: "Cada pretensión de validez y de verdad descansa sobre este 'iceberg' de aceptaciones no tematizadas y prejuiciosas de las que hablamos anteriormente" (1991:75). Un concepto similar de *Welt* puede ser encontrado en *Wahrheit und Methode*: „Die Welt ist derart der gemeinsame, von keinem betretene und von allen anerkannte Boden, der alle verbindet, die miteinander sprechen" ["El mundo es lo común, el suelo no pisado por nadie y reconocido por todos, que une a todos los que conversan" (Gadamer, 1990: 450)]. Esta visión del *Lebenswelt*, como un ámbito intersubjetivo y comunicativo cuya naturaleza no está tematizada, es central en el desarrollo de la *Theorie des kommunikativen Handelns*.

[92] Esta distinción resulta crucial, ya que como Habermas (2000: 15) señala: "Las cuestiones prácticas, […] se realizan en atención a la aceptación o rechazo de normas, en especial normas de acción, cuya pretensión de validez podemos apoyar o discutir con razones".

en la experiencia sensible de modo subjetivo-relativo,[93] lo que aparece en el mundo vale para cada quien como lo que *efectivamente es*: "el mundo como efectivamente dado permanentemente a nosotros en nuestra concreta vida mundana" (2008: 94).

Husserl enfatiza en la caracterización del sujeto en el *Lebenswelt* la dimensión de la validez de lo existente, de los objetos de la experiencia, de lo cual surge la discrepancia en la validación de lo que es, con lo que no se quiere decir que haya muchos mundos. El *Lebenswelt* tiene un carácter unitario, siendo diversa la percepción de cada uno. Aquí está implícita la naturaleza intersubjetiva del *Lebenswelt*, la cual es definida nítidamente en *Krisis* (2008: 59): "Humanidad en general es, esencialmente, ser humano en humanidades vinculadas generativa y socialmente". Por otro lado, la actividad y el hacer de los sujetos de actos (sujetos-yo), así como los objetos mismos del *Lebenswelt*, i.e. el *suelo* de lo dado por sentado, de lo considerado como válido, constituye un horizonte vital no-tematizado, no obstante, Husserl enfatiza nuestra capacidad reflexiva sobre nosotros mismos y sobre nuestra actividad, con lo que este horizonte, y lo dado por válido, es tematizado: "la conciencia del mundo está en permanente movimiento" (2008: 151). Finalmente, en términos metodológicos, es este el mundo *puesto entre paréntesis* por la ἐποχή fenomenológica propuesta por Husserl (2008: 120)[94], con el fin de construir una nueva *eidética* y de revitalizar el ideal de una filosofía universal, motivación que, como veremos en los siguientes capítulos en el marco de las tesis del *nachmetaphysisches Denken*, no es compartida por Habermas.

b. Linguistische Ansatz

Por otro lado, Habermas identifica en LSW los límites metodológicos del *phänomenologische Ansatz*, en razón de que la investigación sociológica, la cual parte del nivel de la intersubjetividad, no puede agotarse en meditaciones sobre la estructura trascendental del mundo social, no pudiendo ceñirse al marco estricto de un análisis trascendental de la conciencia en términos neokantianos o fenomenológicos. Las reglas trascendentales que una sociología comprensiva debe aclarar en el marco de una investigación fenomenológica poseen una característica variación empírica,

[93] "[…] nosotros somos sujetos para ese mundo, vale decir, como sujetos yoicos que lo experiencian, toman en consideración, valoran, que son los únicos para quienes este mundo circundante tiene el sentido de ser que, en cada caso, le han otorgado nuestras experiencias, nuestros pensamientos, nuestras valoraciones, etc." (Husserl, 2008: 147).
[94] "Este poner entre paréntesis significaba que todo lo científico, filosófico, cultural y los supuestos cotidianos debían dejarse a un lado no tanto como negarlos, sino como ponerlos fuera de juicio" (Moran, 2011: 11).

haciéndose necesario pasar al ámbito de la lingüística para poder aprehender aquellas reglas de interpretación de acuerdo con las cuales el agente define su situación y comprensión, en tanto reglas de una *handlungssteuernde Kommunikation* (comunicación rectora de la acción). Tales reglas de interpretación que se encuentran como trasfondo operante en el *Lebenswelt*, no sería otra cosa que *grammatische Regeln* (reglas gramaticales) de un lenguaje, las cuales enmarcan la *kommunikatives Handeln*, donde se encuentran asociados lenguaje y práctica, i.e. el lenguaje ordinario y los sistemas de roles, lo que Wittgenstein habría denominado la conexión entre los *Sprachspielen* (juegos de lenguaje)[95] y *Lebensformen* (formas de vida) (1982: 239).[96] Es sólo en el terreno de las comunicaciones convertidas socialmente en hábitos, y las reglas que los rigen, y no exclusivamente en el marco de una intuición fenomenológica guiada por una investigación lógico-trascendental y por las reglas de síntesis de una conciencia en general, donde podemos aprehender la estructura de los mundos individuales de vida. Con la integración metodológica del *linguistische Ansatz*, se ha operado en la obra de Habermas un giro lingüístico que será característico de la misma y que terminará esmerilándose en la *Theorie des kommunikativen Handelns*.[97]

El *linguistische Ansatz* conduce también a la fundamentación de una sociología comprensiva que

[95] En sus *Philosophische Untersuchungen*, Wittgenstein (1988: 24) define como un *Sprachspiel* al todo formado con el lenguaje y las acciones con las que este se entreteje. Compara a los *Sprachspielen* con aquellos juegos con los que los niños aprenden el uso de su lengua, en este uso primitivo del lenguaje, también ejemplificado con pasajes de las *Confesiones* de San Agustín, se resalta la conexión entre lenguaje y praxis que más adelante será peraltada por Habermas: „*In der praxis des Gebrauchs der Sprache ruft der eine Teil die Wörter, der andere handelt nach ihnen*" ["En la praxis del uso del lenguaje una parte grita las palabras, la otra actúa de acuerdo con ellas" (1988: 22, §7]; „*Das Wort »Sprachspiel« soll hier hervor heben, daß das Sprechen der Sprache ein Teil ist einer Tätigkeit, oder einer Lebensform"* ["La palabra «juego de lenguaje» debe aquí destacar que el habla del lenguaje es una parte de una actividad o de una forma de vida" (1988: 38, §23)]. Por otro lado, Wittgenstein resalta el pluralismo característico de los *Sprachspielen*: „*Unsere Sprache kann man ansehen als eine alte Stadt: Ein Gewinkel von Gäßchen un Plätzen, alten und neuen Häusern, und Häusern mit Zubauten aus verschiedenen Zeiten*" [„Nuestro lenguaje puede ser visto como una vieja ciudad: un entramado de callejas y plazas, de viejas y nuevas casas, y de casas con anexos de distintos periodos" (1988: 30, §18)].

[96] „*Und eine Sprache vorstellen heißt, sich eine Lebensform vorstellen"* ("E imaginar un lenguaje significa imaginarse una forma de vida") (Wittgenstein, 1988: 30, §19).

[97] Richard Rorty (2010: 129) considera que el *linguistic turn* tuvo la utilidad de que los filósofos volvieran la atención del tema de la experiencia hacia el comportamiento lingüístico, movimiento que ayudó a romper el dominio del empirismo. Una de las corrientes interpretativas de la obra del autor del *Tractatus* relevantes aquí es lo que Rorty identifica como los *pragmatic Wittgensteinians*, quienes encuentran especialmente en las *Philosophische Untersuchungen* apoyo para sus visiones pragmatistas sobre la verdad y el conocimiento. Es particularmente importante el hecho de que los *pragmatic Wittgensteinians* critican las perspectivas externas sobre el lenguaje, ponderando la dimensión de los usos y prácticas sociales propias de las expresiones lingüísticas, con el propósito de construir mejores teorías filosóficas (Rorty, 2010: 132). No obstante, Habermas (1982: 257) rechaza reducir la interpretación del segundo Wittgenstein al marco de un enfoque pragmatista que deduce la conexión entre *Sprache* y *Praxis* empíricamente a partir del nexo entre comportamiento y empleo de signos. El *Funktionszusammenhang* (plexo funcional) en el que Wittgenstein pensaría sería un *Sprachspiel* en el que símbolos y actividades están conectados en todo momento bajo el *Konsensus* (consenso) concomitante entre todos los participantes.

estudia la acción social en el plano de la intersubjetividad, aunque la explicación procedería aquí en términos de un análisis lógico de los significados lingüísticos, del análisis de aquellas reglas gramaticales de las interacciones regidas por símbolos (i.e. de las reglas de los procesos de comunicación). No obstante, el análisis lingüístico resulta relevante para una sociología comprensiva en tanto que no se reduce al análisis de relaciones lógicas entre símbolos en el marco de un trascendental *Universalsprache* (lenguaje universal), sino éstas quedan referidas al ámbito empírico de relaciones entre acciones, lo que implica que la gramática de los *Sprachspielen* es entendida como un sistema de reglas que establecen relaciones entre comunicación y praxis, con lo que el análisis del lenguaje alcanza una etapa de *autorreflexión socio-lingüística*[98], tal conexión entre comunicación y praxis estaría implícito en el concepto de Wittegenstein de los *Sprachspielen*, así como en el análisis del lenguaje pragmatista, el cual se centra en la *kommunikatives Handeln* desarrollada en el sistema de roles. Una fundamentación lingüística de la sociología comprensiva modifica los términos del análisis de la acción social, la acción de los agentes, orientada por reglas, es siempre *kommunikatives Handeln*, ya que se trata de reglas que han de ser intersubjetivamente válidas para una *Lebensformen* compartida por al menos dos sujetos y que son reglas de las que no cabe ser reducidas a un comportamiento guiado por leyes de la naturaleza y estudiado positivistamente (Habermas, 1982: 252). La acción guiada por normas puede ser correcta o incorrecta, i. e. la norma puede quebrantarse. En este sentido, el concepto de «seguir una regla» implica la intersubjetividad de la *Geltung* (validez) de las reglas: la *kommunikatives Handeln* incluye el empleo de símbolos, la reacción a expectativas de comportamiento y, lo que resulta central, un *Konsensus* (consenso) sobre el cumplimiento de tales expectativas, que cuando es perturbado, exige la corrección de la falta de acuerdo.

a. Hermeneutische Ansatz

Aunque Habermas subsume el concepto de *Sprachspielen* en los términos de una fundamentación lingüística de la sociología comprensiva, enseguida muestra el límite del *Linguistische Ansatz.* En el segundo Wittgenstein hemos encontrado a los *Sprachspielen* como complejos de lenguaje y

[98] Ambas etapas de la reflexión vendrían marcadas, de acuerdo con Habermas (1982:242) por Wittgenstein: en el *Tractatus* se pondera el papel trascendental del buscado lenguaje universal de la ciencia; en las *Philosophische Untersuchungen* se ponderan las gramáticas de las comunicaciones en el lenguaje ordinario, las cuales constituyen las reglas conforme a las cuales se constituyen las *Lebensformen*.

praxis, controlados por un consenso concomitante entre los implicados.[99] Por otro lado, la comprensión de un lenguaje no se produce en el marco de un metalenguaje formal construido monológicamente, el cual traduciría las reglas de cada *Sprachspiel* particular. Wittgenstein descartó la posibilidad de un metalenguaje universal que realizara esta traducción, por lo que la comprensión de un *Sprachspiel* quedaría remitida a un análisis del orden inmanente al lenguaje natural, i.e. al análisis del lenguaje en los términos de las propias expresiones de este.[100] Habermas (1982: 262), apoyado en la hermenéutica de George-Hans Gadamer, emprende la crítica a la idea de que un enunciado sólo tendría sentido en el contexto autorreferencial de su *Sprachspiel*, así como a restringir el análisis del lenguaje a una función terapéutica, a una actividad y no, *stricto sensu*, a una teoría.[101] Un análisis del lenguaje con intención descriptiva, que pueda aprehender sistemáticamente el plexo constituido por el pluralismo de los *Sprachspielen* y dar cuenta de lo convergente y lo divergente en estos, presupone necesariamente un concepto de lenguaje en general en que puedan converger distintos lenguajes, con ello, Habermas abre el campo de la hermenéutica, dentro del cual sería posible que el análisis del lenguaje se tornara reflexivo, no

[99] „In der Sprache berühren sich Erwartung und Erfüllung“ ["En el lenguaje se tocan expectativa y cumplimiento“ (Wittgenstein, 1988: 314, § 445)].

[100] El segundo Wittgenstein (1988: 84, §65) rechaza el camino de una investigación de los *Sprachspielen* en los términos de un esclarecimiento de la *allgemeine Form des Satzes* (forma general de la proposición) o de la forma general del lenguaje. Wittgenstein niega que el conjunto de fenómenos para el cual se emplea la palabra lenguaje tengan algo en *común* (gemeinsam) o que pudieran ser comprendidos dentro la unidad de un lenguaje lógico formal. Aquí, sólo admite que de estos puede observarse un *parentesco* (Verwandtschaft) o *semejanza* (Ähnlichkeit) (véase Habermas, 1982: 264). Estos parentescos o semejanzas se entrelazan de distinta forma, dando lugar a *semejanzas de familia* [(Familienähnlichkeiten (1988:86, §67)]. Para Wittegenstein, la lógica de las proposiciones y de las palabras no existen en el espacio intemporal e inespacial de una lógica formal, sino que se corresponden con el sentido en que son empleadas en la *gewöhnliches Leben* (vida ordinaria): „Jedes Zeichen scheint *allein* tot. *Was* gibt ihm Leben? –Im Gebrauch *lebt* es“ [(“Cada signo parece *por sí solo* muerto. ¿*Qué* le da vida? *Vive* en el uso. (1988:308, §432)]. En este sentido, los *Sprachspielen* son considerados como *Vergleichsobjekte* (objetos de comparación) que permiten arrojar luz sobre las semejanzas y desemejanzas en las relaciones de nuestro idioma (1988:130, §130), con ello es posible establecer un orden, para una finalidad determinada en nuestro conocimiento del uso del lenguaje, pero no se trata del *orden*, sino uno de los muchos órdenes posibles.

[101] Esta función terapéutica de la filosofía se encuentra desarrollada en los parágrafos 89-133 de las *Philosophische Untersuchungen*, donde el análisis de Wittgenstein no se dirige a construir una teoría del lenguaje, sino a desarrollar una visión terapéutica del análisis del lenguaje (Rorty, 2010: 130). De tal modo, el examen gramatical no estaría dirigido a los *fenómenos*, sino a las posibilidades de estos (Wittgenstein, 1988: 112, §90), arrojando luz sobre aquellos malentendidos o sinsentidos concernientes al uso de las palabras. La reflexión sobre la esencia del lenguaje no concierne a aquello que *se tiene a la vista*, i.e. aquellas estructuras y funciones que son susceptibles de volverse visibles sinópticamente mediante una ordenación, sino que concierne a *algo que yace bajo la superficie* (1988:114, § 92). La filosofía tendría solamente la tarea de situar todo, sin explicar ni deducir nada (1988: 130, §126). Finalmente, para Wittgenstein los *Sprachspielen* no constituyen estudios preparatorios para una futura reglamentación del lenguaje, sino que más bien estarían ahí como *Vergleichsobjekte* (objetos de comparación), arrojando luz sobre las condiciones de nuestro lenguaje, por la ya mencionada vía de semejanzas y desemejanzas. No habría un *único* método en filosofía, sino métodos, “como diferentes terapias” (1988: 132, §133).

quedando restringido en el marco autorreferencial de cada *Sprachspiel*.

Habermas niega trascender las barreras de las totalidades individuales que constituyen las distintas lenguas a través de una lingüística general distante del *Umgangssprache* (lenguaje cotidiano): la propia gramática de cada *Umgangssprache* confiere la posibilidad de trascender también el lenguaje fijado por ella, i.e. de traducir otras lenguas y ser traducido por otras: „Wir können aus jeder Sprache in jede Sprache übersetzen" ["Nosotros podemos traducir de cualquier lengua a cualquier lengua" (Habermas, 1982: 332)]. Es en la traducción donde se tornaría evidente el plexo objetivo de la estructura lingüística y de la concepción del mundo: la unidad entre palabra y cosa. La experiencia diaria muestra que nunca estamos encerrados en una sola gramática, que no somos individuos aislados que existen en un *horizonte cerrado* (Gadamer, 1990: 309)[102], sino que desde la primera gramática en la que nos socializamos, somos capaces de trascenderla interpretando lo extraño y de hacer inteligible aquello que no se ha entendido, con ello, Habermas (1982: 272) rechaza el derivar en un relativismo de las visiones lingüísticas del mundo y en una monadología de los *Sprachspielen*. Habermas encuentra en la hermenéutica de Gadamer la base para apuntalar esta posibilidad de trascender el propio *Sprachspiel*: el lenguaje tiene su verdadero ser en la conversación (*Gespräch*), entendida como un proceso encaminado al entendimiento (*Verständigung*) (Gadamer, 1990: 449). Por otro lado, al entendernos con otros, nuestros horizontes se tornan dinámicos, están en constante desplazamiento e incluso pueden fusionarse,[103] de modo que podemos acceder a una *höhere Allgemeinheit* (generalidad superior), posibilitando la traducción entre la pluralidad de lenguajes y habilitándonos para entender cualquier tradición escrita, para hacernos conscientes de la alteridad de los otros, sin caer en la idea de una metateoría de las gramáticas de los *Umgangssprache* que toma distancia de la dimensión donde estos se desenvuelven. En este sentido, es inherente a la práctica lingüística la tendencia a autotrascenderse: con nuestra socialización en un lenguaje primario, aprendemos simultáneamente cómo se aprenden en general los idiomas, i.e. aprendemos a hacer inteligibles idiomas extraños. Esta capacidad de

[102] El concepto de *Horizont* es recuperado por Gadamer de la fenomenología de Husserl, el cual no denota una frontera rígida, sino „*etwas, das mitwandert und zum weiteren Vordringen einlädt*" ["algo que se desplaza con uno y que invita a seguir entrando en él" (Gadamer, 1990: 250)]. En este sentido, como un ámbito visión que abarca todo aquello que es visible desde un punto, puede hablarse de *Enge des Horizontes* (estrechez del horizonte), de *Erweiterung des Horizontes* (ampliación del horizonte), de *Erschließung neuer Horizonte* (apertura de horizontes) o de una posible *Horizontverschmelzung* (fusión de horizontes).

[103] Gadamer (1990: 387) considera a esta *Horizontverschmelzung*, la cual tiene lugar en la comprensión, como el *rendimiento* (Leistung) genuino del lenguaje.

traducción, con la cual nos apropiamos de una lengua extraña, sólo es necesaria en los casos en que el entendimiento queda perturbado, ya que en cuando la hemos aprendido, cuando nos hemos socializados en otra forma cultural de vida, ya no es necesaria la traducción (Gadamer, 1990: 388). No obstante, la comunicación en la propia lengua no está exenta de perturbaciones: la comunicación se efectúa conforme a reglas que los implicados han de dominar,[104] reglas que no sólo posibilitan un *Konsensus* o *Verständigung*,[105] sino que también permiten el resolver situaciones de *gestörte Verständigung* (entendimiento perturbado).[106] Desempeñar el papel de participante en un diálogo, considera Habermas (1982: 274), contiene virtualmente también el de intérprete/traductor (*Interpret/Domeltscher*), aunque la traducción aparece como una variante extrema de una operación en que se basa todo diálogo normal, i.e. en los casos donde aparece un entendimiento distorsionado: es puesto en marcha un proceso de interpretación que restablece el *Konsensus*, cuando queda perturbada la intersubjetividad de la *Geltung* (validez) de las reglas lingüísticas. Por otro lado, la traducción no es entendida por Habermas como una transformación que permita reducir los enunciados de un sistema de lenguaje a los enunciados de otro, sino como una operación mediante la cual el lenguaje asimila lo extraño y sigue configurando su propio sistema de lenguaje, ampliando el *horizonte* del *Lebenswelt* que las gramáticas de los *Sprachspielen* fijan, esta sería la situación que ocurre cotidianamente cuando los que participan en un diálogo tienen que empezar encontrando un *gemeinsame Sprache* (lenguaje común).[107]

Habermas rechaza la concepción monadológica de Wittgenstein de los *Sprachspielen* como *Lebensformen* cerradas y ahistóricas. Pondera un entendimiento dinámico y abierto de las

[104] Sobre concepto de seguir una regla en la filosofía de Wittgenstein y la comprensión de las mismas por parte de los participantes en un diálogo, como uno de los procesos en que se construye la inteligibilidad de la realidad véase Winch, 1990: 33.

[105] „Wir gehen von dem Satz aus: >Verstehen heißt zunächst, sich miteinander verstehen<. Verständnis ist zunächst Einverständnis. So verstehen die Menschen einander zumeist unmittelbar, bzw. sie verständigen sich bis zur Erzielung des Einverständnisses. Verständigung ist also immer Verständigung über etwas" ["Partimos del principio: «comprender significa entenderse unos con otros». Comprensión es, en principio, acuerdo. En general los hombres se entienden entre sí inmediatamente, esto es, se van poniendo de acuerdo hasta llegar a un entendimiento. Entendimiento es siempre entendimiento sobre algo" (Gadamer, 1990: 183)]. Por otro lado, Gadamer (1990: 264), siguiendo el camino trazado por la analítica trascendental del *Dasein* de Heidegger, entiende la comprensión como „der ursprüngliche Seinscharakter des menschlichen Lebens selber" ("el carácter del ser original de la vida humana misma").

[106] De acuerdo con Gadamer (1990: 184), la comprensión sólo se convierte en una tarea especial cuando al referirse a las cosas en común en el *natürliches Leben* (mundo natural) se experimenta alguna distorsión (*gestört*). Es en la conversación y en la argumentación donde se puede reconstruir el camino que solventa el malentendido, conservándose la intención del entendimiento o acuerdo.

[107] „Jedes Gespräch setzt eine gemeinsame Sprache voraus, oder besser: es bildet eine gemeinsame Sprache heraus" ["Cada conversación presupone un lenguaje común, o mejor: construye un lenguaje común" (Gadamer, 1990: 384)].

operaciones estructuradoras del lenguaje, y no sólo aquellas correspondiente al plano actual de las comunidades de lenguaje que interactúan y se enfrentan, sino al plano de las generaciones y de las épocas, i.e. de la tradición: los *Sprachkreise* (círculos lingüísticos) son porosos (1982: 278), aunado a que los lenguajes en los que llevamos a cabo diálogos y conversaciones son imperfectos, no garantizando univocidad de significados ni continuidad en la intersubjetividad de la comunicación. Es la *hermeneutisches Verstehen* (comprensión hermenéutica) la que salva la distancia entre los diversos juegos de lenguaje y contribuye a impedir la ruptura de la comunicación, la traducción no es uniformización de esta multiplicidad, no es imponer el propio punto de vista, sino transformación hacia lo común (Gadamer, 1990: 360). La traducción no es violencia sino *Versöhnung* (reconciliación), interacción, entrelazamiento, fusión de horizontes. De tal modo, la *hermeneutisches Verstehen* posibilita una forma de *Konsensus* del que depende *kommunikatives Handeln*, i.e. un «entendimiento sin coacciones» y un «reconocimiento sin violencia» (1982: 298). Finalmente, Habermas critica la oposición a la que conduce la hermenéutica de Gadamer entre el conocimiento hermenéutico y la metodología de las modernas ciencia empíricas, ya que la experiencia cotidiana constituye el suelo de las ciencias hermenéuticas.[108] En este sentido, en las *Handlungswissenschaften* (ciencias de la acción) estarían asociados procedimientos empírico-analíticos y procedimientos hermenéuticos, asociación que no exime de las cuestiones metodológicas en general. Un elemento que Habermas valora en la hermenéutica de Gadamer es la remisión necesaria del *Verstehen* a los plexos de tradición a los que pertenece el intérprete,

[108] En el prólogo a la segunda edición de *Wahrheit und Methode*, donde Gadamer sintetiza las intenciones y pretensiones de la obra en conjunto, niega el haber pretendido desarrollar un sistema de reglas para describir o guiar el procedimiento metodológico de las ciencias del espíritu o de la moderna ciencia natural, como tampoco el haber pretendido proporcionar una teoría general de la interpretación y sus métodos: „Das hermeneutische Phänomen ist ursprünglich überhaupt kein Methodenproblem" [("El problema hermenéutico es originariamente en modo alguno un problema metódico" (Gadamer, 1990:1)]. La intención que Gadamer (1999:10) reconoce en *Wahrheit und Methode* es filosófica, cuestionando no lo que hacemos ni debemos hacer sino "lo que ocurre con nosotros por encima de nuestro querer y hacer". No se pregunta por la metodología de las ciencias sino por la pregunta de lo que ellas son en verdad y lo que las vincula con nuestra *Welterfahrung* (experiencia del mundo) (1990: 3). En este sentido, Gadamer no se propuso revivir el debate entre las *Geiteswissenschaften* y las *Naturwissenschaften*, sino cuestionar y descubrir algo que quedó oculto bajo tal disputa. Gadamer se pregunta cómo es posible la *Verstehen* (comprensión), interpelando al conjunto de la experiencia del mundo y de la praxis vital, interpelación que no se dirige a desarrollar un *Verfahren des Verstehens* (procedimiento de la comprensión), sino en *iluminar* las condiciones bajo las cuales se comprende (Gadamer, 1990: 300). Esta pregunta por aquello que precede a toda compresión es remitida por Gadamer a la analítica temporal del *Dasein* heideggeriano, la cual mostraría que la comprensión no es uno de los modos del comportamiento del sujeto, sino: "el modo de ser del propio estar ahí" (1999: 12). En este sentido, el concepto de hermenéutica designaría: "el carácter fundamentalmente móvil del *Dasein*, que constituye su finitud y su especificidad y que por lo tanto abarca el conjunto de su experiencia del mundo" (1999:12). El movimiento de comprensión es abarcante, determinando que la hermenéutica tenga un aspecto universal. Gadamer considera que es Heidegger quien libera la posibilidad del problema hermenéutico y que de esta comprensión ésta no se entenderá como una metodología sino como "una teoría de la experiencia real que es el pensar" (1999: 19).

tradición que no puede ser comprendida como un acontecer captado por la experiencia, sino que ésta es siempre un *Sprache* (Gadamer, 1990: 364).[109]

Operacionalización de la triple matriz teórica: articulación del puente teórico entre la Verstehende Soziologie y el Funktionalismus.

Habíamos observado antes que el punto de partida del enfoque comunicativo planteado por Habermas no se limita al ámbito exclusivo del plexo empírico de sucesos observables ni al plexo interno del sentido simbolizado, sino que este señala la necesidad de vincular ambas dimensiones: la comprensión hermenéutica de la *kommunikatives Handeln* no puede desvincularse del plexo objetivo en el que las uniformidades empíricas aparecen dotadas de sentido. La articulación de la triple matriz teórica ha pertrechado a este enfoque para emprender la comprensión de sentido en el marco de las ciencias de la acción, así como para avanzar al ámbito reflexivo de la *kommunikative Kompetenz* (competencia comunicativa)[110], permitiéndole trascender los limitados esquemas de una sociología de orientación positivista. No obstante, al haber señalado los límites de cada una de estas corrientes filosóficas, ha evitado incurrir en una hipostatización o idealización de la experiencia comunicativa en el lenguaje cotidiano, así como en una absolutización de la experiencia hermenéutica en las tradiciones culturales: el lenguaje y las tradiciones pueden ser también un medio en que se reproduce el dominio y el poder social, sirviendo a la legitimación de las relaciones de poder (1982: 307). Poderes no normativos, tales como el poder organizado y el trabajo social, identificados más adelante por Habermas como los sistemas de poder y dinero, pueden introducirse y adueñarse del lenguaje como metainstitución social. Una comunicación sistemáticamente

[109] Frente a una radical crítica de naturaleza ilustrada a la tradición y a la autoridad, a las cuales se opone el uso propio de la razón ilustrada, Gadamer (1990: 281) rehabilita las categorías de *Vorurteil* (prejuicio), autoridad y tradición, en el punto de partida de la comprensión hermenéutica con sentido histórico, explorando los posibles ámbitos de validez y legitimidad de estas categorías, donde pueden constituirse como una *Wahrheitsquelle* (fuente de verdad) y no como mera sumisión o abdicación de la razón (sobre la conexión necesaria entre comprensión y tradición como punto de partida de la hermenéutica véase Gadamer, 1990: 300; 363). Habermas pondera esta rehabilitación de Gadamer de la tradición en el marco de una hermenéutica orientada históricamente, ya dos años antes de la publicación de LSW, Habermas (1968a: 22, 32) caracterizó en TW a la *komminikative Handlung* como aquella que tiene lugar bajo tradiciones comunes (gemeinsame Traditionen); es sólo en el marco de interpretaciones intersubjetivamente válidas y contantes, tomadas de la tradición, las que permiten orientaciones basadas en la reciprocidad. No obstante, en LSW, Habermas nos prevendrá sobre el riesgo de hipostatizar la experiencia hermenéutica en las tradiciones culturales, máxime cuando esta puede contener distorsiones sistemáticas y ser utilizada en términos de ideología y legitimación. (Sobre esta crítica específica de Habermas a Gadamer véase Holub, 1991: 74).

[110] Habermas (1982: 336) define este término como „die Fähigkeit der eingeborenen Sprecher, an umgangssprachlicher Kommunikation verstehen und redend teilzunehmen“ ("la capacidad de un hablante nativo para comprender la comunicación cotidiana y para participar en el habla").

distorsionada[111] muestra el límite de la *Universalitätsanspruch* (pretensión de universalidad) de la hermenéutica (1982: 344). Una comprensión explicativa de tales comunicaciones sistemáticamente distorsionadas no presupone sólo, como la comprensión hermenéutica simple, de una aplicación de la competencia comunicativa naturalmente adquirida, sino que presupone, en los términos de una comprensión hermenéutica profunda, de una *Theorie der kommunikativen Kompetenz*. En el ámbito de una comprensión hermenéutica profunda, las comunicaciones sistemáticamente distorsionadas no pueden ser simplemente resueltas por un *Konsensus* fáctico generado por tradiciones convergentes, ya que parte de la idea de que, aunque en apariencia haya podido ser generado de forma *racional*, puede ser el resultado de comunicaciones distorsionadas. Una *hermenéutica críticamente ilustrada,* vincula la comprensión al principio de *habla racional*, de acuerdo con el cual la verdad sólo puede ser garantizada por un *Konsensus* obtenido y afirmado a la larga bajo aquellas condiciones idealizadas de una *unbeschränkte und herrschaftsfreie Kommunikation* (comunicación ilimitada y libre de dominio), y no bajo las condiciones de un *Konsensus* fáctico de tradiciones convergentes al que los participantes no pueden críticamente rebasar. Es en el marco de la *Theorie der kommunikativen Kompetenz* donde se genera una idea de verdad medida por un acuerdo de los implicados mismos, alcanzado en una *ideale Sprechsituation* (situación ideal de habla), esta idea de verdad es la que puede conducir a un reconocimiento universal y libre de coacciones (1982: 362). Por otro lado, tal idea de verdad tiene consecuencias políticas, ya que nos conduce a la anticipación formal de una *forma de vida* correcta, i.e. de una idea de emancipación cifrada en una estructura social que garantice la comunicación libre de coerción: la *ideale Sprechsituation* nos remite a una *Lebensform* en que sea posible un entendimiento universal y sin coacciones. Este es uno de los referentes esenciales, junto con la idea de una la *politische und kritische Öffentlichkeit*, de la idea de *política deliberativa* en la obra de Habermas.

Por otro lado, un análisis que choca con la dependencia del plexo simbólico respecto de las relaciones fácticas se convierte, por tanto, en crítica a la ideología. Es por ello necesario un retorno al análisis del plexo objetivo de la acción social, el cual no se agota en la dimensión del sentido

[111] En TW encontramos los primeros análisis de Habermas de la comunicación sistemáticamente distorsionada en sus notas sobre trabajo e interacción en la filosofía del joven Hegel, al reflexionar sobre los problemas relacionados con el modelo de la interacción y la intersubjetividad de sujetos que hablan y actúan, modelo formado sobre la base del reconocimiento recíproco en el marco de la *Sittlichkeit* (eticidad), reconocimiento siempre amenazado en el desarrollo dialéctico de comunicaciones violentas (gewalttätige Kommunikation) y de individuos guiados por una acción estratégica (Habermas, 1968a: 22).

intersubjetivamente generado ni se agota en el marco de una *Verstehende Soziologie*, sino que también comprende aquellas coacciones externas que determinan la acción social: „*Der objektive Zusammenhang, aus dem soziale Handlungen allein begriffen werden können, konstituiert sich aus Sprache, Arbeit und Herrschaft zumal*" ["El plexo objetivo, en el que la acción social puede ser entendida, está constituido por el lenguaje, trabajo y poder" (1982: 309)]. Es en este sentido en el que Habermas pondera el *Funktionalismus* (funcionalismo), desde el cual pueden ser abordados sistemáticamente los plexos objetivo-intencionales, plexos articulados con el sentido y la tradición lingüísticamente articulada, pero también en función de las dimensiones del poder organizado y del trabajo social. El funcionalismo que plantea Habermas es un *funcionalismo de orientación histórica*, ilustrado por la hermenéutica y orientado en sentido histórico, que reflexiona sobre el proceso de formación que afecta a la sociedad global. Este funcionalismo está guiado por un *emanzipatorisches Erkenntnisinteresse* (interés de conocimiento emancipatorio), cuya meta es la reflexión e ilustración sobre el propio proceso de formación, por lo que no puede ser objeto de una *confirmación técnica* sino sólo de una *confirmación práctica* en tal proceso de formación social. Este *funcionalismo de orientación histórica* conservaría así la inherente relación entre teoría y praxis, en sentido ilustrado y emancipativo, distinguiéndose de aquel funcionalismo que, en razón de una metodología general de las ciencias experimentales (ejemplarmente de la biología) y mediante un esquema empírico-analítico orientado por un interés técnico, anula la problemática de la comprensión de la acción social, tal como es el caso del funcionalismo de Talcott Parsons, o, como vimos antes, en la antropología cultural de V. Malinowski o A. R. Radcliffe-Brown. Esta crítica será angular en el debate entre Habermas y la *Systemtheorie* de Niklas Luhmann.

2.1.3 Consideraciones preliminares sobre el debate *Gesellschaftstheorie*/*Systemtheorie*.

En 1971 aparece publicada, en coautoría con Niklas Luhmann, la serie de ensayos agrupados en la obra *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie* (TGS), fundamental en el análisis de la discusión entre la *Gesellschaftstheorie* habermasiana y la *Systemtheorie* luhmanniana. También en 1971 aparece publicada en la nueva edición de TP, una nueva introducción. Tanto TGS como la nueva introducción a TP proporcionan un panorama diáfano del itinerario de investigación y la integración de nuevos tópicos, los cuales serían sistematizados en la obra en *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus* (LS), publicada en 1973. Aquí señalaremos brevemente y con carácter introductorio, algunos de estos temas y desarrollos de este período, los

cuales serán analizados con mayor sistematicidad a lo largo de este capítulo. Uno de los ensayos centrales de Habermas en TGS es *Vorbereitende Bemerkungen zu einer Theorie der kommunikativen Kompetenz* (Observaciones preparatorias para una teoría de la competencia comunicativa) (VB), donde es planteada la perspectiva de una *Universalpragmatik* (pragmática universal), cuyo objeto son las posibles estructuras generales de *Redesituationen* (situaciones discursivas), o en los términos propuestos por Habermas (1971: 102) una *Theorie der kommunikativen Kompetenz* (teoría de la competencia comunicativa), cuya tarea es la construcción de sistemas de reglas, las cuales generamos o producimos generalmente tras posibles situaciones discursivas.[112] En este desarrollo Habermas recupera la distinción entre los conceptos *Sprachkompetenz* (competencia lingüística) y *Sprachperformanz* (acto lingüístico) introducida por Noam Chomsky, quien entiende por *Kompetenz* la capacidad de hablantes ideales de gobernarse por un sistema abstracto de reglas generadas lingüísticamente. Por otro lado, Habermas recupera aquí el concepto de *Sprechakte* (speech act, acto de habla) de los trabajos de John L. Austin, así como de John R. Searle, quien define al *speech act* como la unidad básica del discurso, puesto que el hablante, a través del acto de expresión, efectúa la acción representada en la locución empleada, lo que es denominado como una *performatorische Ausdruck* (expresión performativa).[113] Habermas (1971: 103) considera que con la ayuda de los *Sprechakten* (actos de habla) generamos las condiciones generales de las *Redesituationen*, aspecto relevante para una *Universalpragmatik*. Por otro lado, en un *Sprechakt* se generan las condiciones en las que las *Sätze* (oraciones) puede transformarse en una *Äußerungen* (locuciones), proceso de cuyos rendimientos debe dar cuenta aquella *Theorie der kommunikativen Kompetenz*.

En la introducción a la nueva edición de 1971 a TP, publicada poco después que TGS, Habermas retoma sistemáticamente la idea de una *Theorie der kommunikativen Kompetenz*, además de introducirnos a la crítica desarrollada contra la *Systemtheorie* de Luhmann. En primera instancia, en esta introducción Habermas pondera el papel de una *Gesellschaftstheorie* entendida en la

[112] En el contexto de una *Redesituation*, Habermas (1971: 102) distingue entre *Sätze* y *Äußerungen*. Las oraciones son unidades lingüísticas, las cuales componen las *sprachliche Ausdrücken* (expresiones lingüísticas). Las locuciones son *situierte Sätze* (oraciones situadas), las cuales constituyen la *pragmatische Einheit* (unidad pragmática) del discurso. En este sentido, las locuciones se refieren al contexto específico de la *situación de habla*, como el estado psicológico de los hablantes, así como sus habilidades y conocimientos fácticos, tales elementos variables extra-lingüísticos son el objeto de una *empirische Pragmatik* (pragmática empírica). En contraste, la *Universalpragmatik* propuesta por Habermas tiene por objeto aquellas estructuras generales que son producidas, en condiciones estándar, en cada *situación de habla*.

[113] Sobre este tema véase también Habermas, 1988: 137.

tradición de la *teoría crítica*, la cual es interpretada como aquella cuya *Geltungsanspruch* (pretensión de validez) sólo puede hacerse efectiva en un exitoso proceso de ilustración, i.e. en el discurso práctico de los afectados. En este sentido, tal *Gesellschaftstheorie* habría de distinguirse tanto de la orientación objetivista de las ciencias como del carácter monológico o contemplativo de determinadas filosofías, lo cual constituye una de las críticas tempranas a la filosofía metafísica, crítica sistematizada posteriormente en el marco del *Nachmetaphysisches Denken* (pensamiento posmetafísico). En contraste, la *Gesellschaftstheorie* estaría habilitada para abordar la clarificación de cuestiones prácticas y, por tanto, siendo trazada para formar parte de la acción comunicativa. Habermas (2000: 15) aclara que las interpretaciones alcanzadas en el marco de una teoría de tal naturaleza no son inmediatamente efectivas en tanto que orientaciones para la acción, sino que encuentra su lugar legítimo en el contexto de una *formación reflexiva de la voluntad*. En este momento es donde cobra relevancia y nitidez la relación empírica entre ciencia, política y opinión pública en los sistemas sociales en el *Spätkapitalismus*, ya que tal transformación, en un proceso de ilustración políticamente rico en consecuencias, sólo es posible si se satisfacen las condiciones institucionales para el discurso práctico en un amplio público de ciudadanos, posibilidad que se desvanece bajo las tesis críticas analizadas en SÖ, de una *Öffentlichkeit* manipulada y despolitizada, inserta en una estructura de comunicación sistemáticamente deformada, donde la política adopta la forma de tecnocracia. No obstante, se verifica la dificultad de excluir cuestiones prácticas trascendentales de una *Öffentlichkeit* despolitizada como consecuencia de la erosión a largo plazo de tradiciones culturales no tematizadas públicamente, utilizadas con en términos de construcción de consenso y estabilidad sistémica, por lo que Habermas observa la existencia actual de una *necesidad crónica de legitimación*.

Este desarrollo teórico tras una década de la publicación de SÖ, contextualiza los tópicos y cuestiones sistematizados por Habermas en *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus*, obra publicada en el marco del trabajo de Habermas en el *Max Planck Institut zur Erforschung der Lebensbedingungen der wissenschaftlich-technischen Welt* (Instituto Max Planck para la Investigación de las Condiciones de Vida del Mundo Técnico-científico). LS, trabajo que marca una ampliación y complejización de la obra de Habermas, surgió de la problematización de la *Krisentheorie* (teoría de la crisis) de Marx aplicada a la realidad del *Spätkapitalismus*, cuestión que como hemos visto fue introducida por Habermas en TP. En el Max Planck Institut se emprendió el cuestionamiento de los teoremas sobre la crisis, ya desfasados de sus referentes empíricos, y al

ensayo de nuevos. En este sentido, Habermas elabora en LS un análisis evaluativo de aquellos teoremas, así como la definición de su propia postura en este complejo debate. Como el autor resalta en varias ocasiones, en esta obra se exploran y delinean estructuras de hipótesis a un nivel muy general, como una fase preparatoria para futuros estudios empíricos, que no deben ser confundidas con estos.

En LS encontramos tres grandes campos temáticos, que habremos de analizar detalladamente: El primer gran debate entre la *kritische Theorie* y la *Systemtheorie*, i. e., la discusión de Habermas con Niklas Luhmann desarrollada a inicios de los años setenta. Este debate es central aquí por motivos sistemáticos, las diferencias entre ambos enfoques tienen grandes consecuencias en el ámbito político, jurídico y democrático, aunado a que en este debate Habermas esmerila dos conceptos centrales en su corpus teórico: *System* y *Lebenswelt* (1). El delineamiento que hace Habermas de los fundamentos teóricos para la *Theorie des kommunikativen Handelns* (Teoría de la acción comunicativa).[114] Entre ellos la definición de una *Theorie der sozialen Evolution* (Teoría de la evolución social), entendida como el fundamento para una *Gesellschaftstheorie* (teoría de la sociedad) y el acoplamiento de la visión sobre la *Öffentlichkeit* delineada por Habermas en *Strukturwandel der Öffentlichkeit* (SÖ) (2). Finalmente, realizaremos un breve excurso sobre el desarrollo de la Systemtheorie de Luhmann posterior a 1971, con el propósito de enmarcar futuras referencias en el análisis de la *Theorie des Kommunikativen Handlung* y *Faktizität und Geltung* (4).

2.2 El acoplamiento conceptual entre *System* y *Lebenswelt*: *Systemtheorie* y fenomenología.

2.2.1 Articulación del concepto de crisis e integración analítica con el *Systemfunktionalismus*.

En la primera parte de LS, Habermas explora el significado del concepto de *Krise* (crisis), en razón de que la utilización de la expresión *Spätkapitalismus* remite a la hipótesis de que el capitalismo regulado por el Estado está sujeto a contradicciones y crisis. Esta exploración lo lleva desde el nivel más básico de la acepción precientífica en el concepto médico y dramatúrgico de crisis (*medizinischer und dramaturgischer Begriff*), en el concepto de crisis de la *Heilsgeschichte* (historia salvífica), hasta su sistematización conceptual en las ciencias sociales, la cual comienza

[114] Véase Nullmeier, 2009: 188.

con el concepto de crisis definido por Marx.[115] En el uso del lenguaje médico, la crisis es comprendida como un proceso objetivo de enfermedad que mina la plena posesión de fuerza y autonomía del sujeto que la padece. Es en este sentido que con la noción de crisis se asocia un poder objetivo que arrebata al sujeto una parte de su soberanía, por lo que cuando se concibe un proceso como crisis, le atribuimos tácitamente un sentido normativo, al considerar que la solución a ésta proporciona una liberación al sujeto afectado. Esta perspectiva se clarifica en el ámbito de la dramaturgia, en la estética clásica la crisis denota un punto de inflexión de un proceso fatal fijado por el destino, que pese a su objetividad no permanece exterior a la identidad de las personas afectadas por él. Habermas (1973: 10) considera que el *Krisenbegriff* (concepto de crisis) en la tragedia clásica encuentra su correspondiente en el concepto de crisis de la *Heilsgeschichte*, el cual penetró desde la filosofía de la historia del siglo XVIII hasta las teorías evolucionistas de la sociedad del siglo XIX. Es en este contexto que Marx desarrolló, en el ámbito de las ciencias sociales, un concepto sistemático de crisis, proporcionando el horizonte conceptual desde el cual se habla de crisis sociales y económicas. Es en este marco que Habermas se propone introducir un concepto de crisis utilizable en las ciencias sociales.

Otro de los referentes teóricos fundamentales en el siglo XX identificados por Habermas en LS para un *Krisenbegriff* es la *Systemtheorie* (teoría de sistemas), paradigma que habría de subsumir. En LS Habermas introduce escasamente al lector al debate en torno a la *Systemtheorie*, el cual podemos reconstruir, como hemos señalado antes, desde *Zur Logik der Sozialwissenschaften* (LSW), así como de *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie* (TGS). En LSW, en el marco de la crítica a la tendencia objetivista del *Systemfunktionalismus*, el concepto de *System* en las ciencias estrictamente experimentales es definido por Habermas (1982: 17) como aquel que designa formalmente el plexo (Zusammenhang) interdependiente de funciones, las cuales son interpretadas como relaciones entre variables del comportamiento social. El análisis funcionalista parte de dos presupuestos estándar: la delimitación empíricamente fiable del sistema y la identificación de un estado determinado del mismo y el supuesto de que el sistema tiende a perseverar en un estado de equilibrio aun cuando las condiciones externas cambian. En ese sentido el análisis funcionalista consiste en aprehender plexos de variables (Zusammenhänge von

[115] La exploración de los significados del concepto de *Krise* había sido desarrollada por Habermas en TP, desde su uso lingüístico médico hasta la filosofía de la historia del siglo XVIII, véase Habermas, 2000: 232.

Variablen) que determinan el estado de equilibrio del sistema (1982: 192).

2.2.2 Crítica metodológica: límites del análisis funcionalista de orientación empirista.

Habermas señala dos debilidades metodológicas del concepto de sistema aplicado al ámbito sociológico: primero, en biología, la explicación funcionalista puede en general desarrollarse sin dificultad, ya que un ser orgánico es *a nativitate* un *abgegrenztes System* (sistema delimitado), siendo fácil identificar la serie de procesos metabólicos decisivos para su conservación y reproducción.[116] En cambio, en el ámbito sociológico, tal presupuesto sería difícil, cuando no imposible de cumplir, ya que la delimitación del sistema social frente a su entorno, en sentido empírico-analítico, es creada por definición (Habermas, 1982: 195). De tal modo, el concepto de sistema permanecería externo al ámbito de experiencia analizado, siendo incapaz de demostrar que la estructura de la sociedad satisface el plexo funcional que analíticamente es presupuesto, sólo pudiendo decir que la pluralidad de fenómenos se ajusta al retículo presupuesto por el concepto. La segunda debilidad metodológica consiste en la identificación, también en un sentido empírico-analítico, de un *Gleichgewichtszustandes* (estado de equilibrio), ya que la reproducción de la vida social, a diferencia de la reproducción de la vida orgánica, no está determinada por valores que puedan aprehenderse descriptivamente: el criterio para determinar la vida, reproducción y supervivencia histórica depende de las interpretaciones que rigen en un sistema social, las que a su vez dependen de las condiciones objetivas del sistema y su entorno.

Los valores de control que definen el estado de equilibrio de un sistema social vienen dados de la misma forma que los valores culturales que determinan las normas sociales, en contraste, un análisis funcionalista orientado empírico-analíticamente sólo es capaz de establecer tales valores de control de modo pragmático. La consideración de la dimensión valorativa y cultural sólo podría abordarse a lo sumo desde un funcionalismo de orientación normativo-analítica, solución que a Habermas le parece insatisfactoria, dada la predominante búsqueda en el funcionalismo de un marco teórico de naturaleza empírico-analítica. El estado meta de un sistema social no puede determinarse al modo que se establecen para los organismos, sino que a lo sumo podrían hallarse por la vía de una *politische Willensbildung* (formación política de la voluntad), sólo posible bajo

[116] En el excurso sobre la *Systemtheorie* proporcionado al final de este capítulo, habremos de analizar más este punto, así como las posturas de Maturana y Varela, de cuya teoría biológica Luhmann recupera el concepto de *autopoiesis*, central en la idea de los *sistemas autorreferenciales*.

el presupuesto de una discusión general y pública de los miembros de una sociedad, proceso en que los valores culturales mismos serían objeto de discusión. La solución que Habermas (1982: 198) propone en este problema, es introducir la dimensión histórica en el análisis funcionalista de los sistemas sociales, en lo que denomina *Rehistorisierung der Gesellschaftsanalyse* (rehistorización del análisis social).

De acuerdo con la *Systemtheorie*, las crisis se originan cuando la estructura de un *Gesellschaftssystem* (sistema de sociedad) admite menos posibilidades para resolver problemas que las requeridas para su conservación.[117] De tal modo, las crisis pueden entenderse como perturbaciones en la *Systemintegration* (integración sistémica). Un concepto de crisis social basado en la *Systemtheorie* pareciera tener, *prima facie*, gran fecundidad para las ciencias sociales, no obstante, Habermas antepone una serie de objeciones fundamentales a tal concepción. Primero, tal propuesta descuida lo que Habermas denomina las causas internas para un reforzamiento sistemático de las *Steuerungskapazitäten* (capacidades de autogobierno), dicho en otras palabras, descuida el análisis de la irresolubilidad de los *Steuerungsproblemen* (problemas de autogobierno). En este sentido, las crisis del *Gesellschaftssystem* no se producirían por alteraciones contingentes del ambiente, sino en razón de los mismos imperativos del sistema, ínsitos en sus estructuras y que se muestran como incompatibles. La verificación de tales imperativos contradictorios permite hablar de contradicciones estructurales del sistema, lo que lleva a distinguir aquellos elementos del mismo que admiten variaciones que no ponen en riesgo la identidad del sistema y aquellos que

[117] Encontramos un esquema diáfano de interpretación del concepto de *análisis sistémico* en la obra de David Easton. El concepto de *análisis sistémico* de Easton (1969: 48) tiene como premisa la concepción de la vida política como un conjunto delimitado de interacciones, enclavado en otros sistemas sociales, a cuya influencia está constantemente expuesto. Easton, en el marco del *behavioral approach* (enfoque conductista) considera a la vida política como un *sistema de conducta*. De acuerdo con este autor, un sistema puede distinguirse del ambiente en que existe, estando abierto a las influencias procedentes de él. En este sentido, considera dos elementos característicos de los sistemas: primero, la *respuesta*, i.e. las variaciones producidas en las estructuras y procesos dentro de un sistema interpretadas como esfuerzos para regular o hacer frente a *tensiones* procedentes del ambiente externo o interno del mismo; segundo, la *retroalimentación* o *feedback*, i.e. la capacidad de un sistema para subsistir frente a las tensiones generadas por su exposición a su ambiente. Para que un sistema logre subsistir debe conseguir retroalimentarse en grado suficiente en relación con tales tensiones que, según lo previsible, deberían destruirlo. Dentro de este esquema, una crisis se generaría entonces al aparecer un déficit en la *retroalimentación* o *feedback* del sistema político. Este esquema, como veremos a lo largo de este capítulo, guarda una similitud o simetría en relación con la evaluación de Habermas, en el marco de la *Systemtheorie*, de la crisis sistémica como un déficit en las *Steuerungskapazitäten* (para un análisis del modelo *input/output* de Easton en el marco de la teoría cibernética, véase Luhmann, 1996: 62). No obstante, habría que tener presente la crítica de Habermas al *behavioral approach* en LSW, sobre todo en el ámbito de la *Sprachtheorie*. En este sentido, Habermas (1982: 183) analiza la teoría del aprendizaje del lenguaje de B. F. Skinner, criticando la reducción del lenguaje y la acción a comportamiento, acerca del cual pueden producirse hipótesis fundadas en la observación de regularidades empíricas.

desempeñan un papel central respecto a su conservación.

Segundo, existe una dificultad en determinar unívocamente, en el lenguaje propio de la *Systemtheorie*, los límites y la existencia de los sistemas sociales. En contraste con los organismos, que poseen límites espaciales y temporales precisos, los sistemas sociales pueden afirmarse en un entorno extremadamente complejo variando elementos sistémicos, patrones de normalidad, o ambas cosas simultáneamente, con el fin de alcanzar un nuevo nivel de *Steuerung* (autogobierno).[118] Habermas observa que tales variaciones de los límites y existencia del sistema, en razón de su autoconservación, pueden tornar imprecisa su identidad. En este sentido, una misma *Systemveränderung* (alteración del sistema) puede verse como un proceso de aprendizaje y cambio o bien como proceso de disolución y quiebra. Dentro de la orientación objetivista de la *Systemtheorie* resulta imposible identificar el campo de tolerancia dentro del cual pueden variar los patrones de normalidad de un *Gesellschaftssystem* sin que sean amenazados críticamente su identidad o su existencia.

Habermas (1973: 12) considera que no todos los cambios estructurales de un *Gesellschaftssystem* son crisis como tales. Es sólo cuando los miembros de la sociedad experimentan los cambios estructurales del sistema como críticos para la existencia sistémica y sienten amenazada su identidad es cuando puede hablarse de crisis. Las perturbaciones en la *Systemintegration* amenazan la existencia sistémica en la medida es que es puesta en juego la integración social misma, esto es, cuando la base de consenso de las estructuras normativas resulta tan dañada que la sociedad se vuelve anómica. En este sentido, los estados de crisis tienen la forma de una desintegración de las instituciones sociales.[119] Aunque una crisis puede experimentarse por los miembros de la sociedad

[118] *Steuerung*, en el ámbito de la teoría cibernética, denota la capacidad de reducir las distancias (desviaciones, alejamientos) entre el sistema y el entorno que pudieran poner en peligro la existencia del sistema (Luhmann, 1996: 66).

[119] El esquema AGIL de cuatro funciones diseñado por Parsons (*Adaptation, Goal-attainment, Latent pattern-maintenance, Integration*) concibe a la cultura como el ámbito donde se produce la integración de la totalidad del sistema de acción. La *integración*, en el esquema AGIL, tiene su determinación en la combinación entre la consumación de la acción (fin) y el ámbito interno del sistema. En el sistema social la *integración* se efectúa por lo que Parsons denomina *communal system*, definido en el ámbito de las dimensiones emocionales y afectivas (véase Luhmann, 1996: 49; Habermas, 1982: 190). Un aspecto central en este aspecto es la diferencia entre la perspectiva teórica de Luhmann y la de Parsons, importante a la luz del debate Habermas-Luhmann, ya que Parsons añade al esquematismo weberiano de medios-fines en la acción, un esquematismo de valores que permiten al actor distinguir y seleccionar determinados medios para la obtención de un fin. Luhmann considera que en esto último se observa la influencia de Durkheim, para quien la sociedad tiene una constitución originaria de carácter moral. Este ámbito normativo como componente relevante en el análisis sistémico es uno de los objetivos centrales de la crítica de Luhmann.

como un proceso de ruptura con la tradición o de ruptura de la identidad colectiva, para Habermas las crisis sociales no se verifican solamente como un mero fenómeno subjetivo de la conciencia, sino también objetivamente como problemas no resueltos en el ámbito del *Steuerung*.[120] Tales problemas repercuten de modo específico en la conciencia de los miembros del *Gesellschaftssystem*, con lo que la *Systemintegration* se ve amenazada.

2.2.3 Concepto de crisis de la *Gesellschaftstheorie*. *Sozialintegration/Systemintegration*.

En razón de lo anterior, Habermas emprende la construcción de un *Krisenbegriff* apto para las ciencias sociales, que capte la conexión entre la *Sozialintegration* (integración social) y la *Systemintegration* (integración sistémica). Con ello, Habermas intenta subsumir dos tradiciones teóricas: la fenomenología y la teoría de sistemas o cibernética social.[121] Con ello también tiende un puente entre una ciencia social que proceda en términos empírico-analíticos y una ciencia social que proceda en términos hermenéuticos. Construyendo un puente teórico entre ambos enfoques, Habermas evita caer en una visión objetivista-analítica en los estudios científicos de lo social e integrar la dimensión hermenéutica del contexto vital de la praxis social, i.e. la dimensión práctica y normativa de lo social, cuestión teorética central desarrollada sistemáticamente en TP y LSW.[122] En este sentido, la *Sozialintegration* se refiere a aquellos sistemas de instituciones en que los sujetos

[120] De acuerdo con Luhmann, los criterios de conservación de la identidad de un sistema social no pueden ser descritos por un observador externo, sino que esto sólo puede verificarse como una operación surgida desde el interior del sistema mismo: "Un sistema social debe decidir por sí mismo si en el curso de su historia sus estructuras han cambiado tanto que él ya no es el mismo" (Luhmann, 1996: 34). En este sentido, Luhmann distingue entre *teoría analítica*, la cual deja en manos del observador externo la decisión de qué se designa como sistema, entorno y sus límites; y *teoría concreta*, la cual parte del supuesto de que en la realidad los sistemas se encuentran ya constituidos y que la tarea del teórico de sistemas consiste más en esforzarse en descubrirlos tal y como son.

[121] Ross W. Ashby (1957: 1) recupera la definición de cibernética como "*the science of control and communication, in the animal and the machine"*. Ashby sintetiza esta definición como *the art of steermanship* (arte de la conducción), cuyos temas centrales son la coordinación, la regulación y el control. Particularmente la cibernética trata no de las máquinas como cosas sino de *formas de comportamiento*, en la medida en que estás se encuentran reguladas, determinadas y son reproducibles. Por otro lado, es de interés de la cibernética el tratamiento de sistemas extensos y complejos, como el caso del cerebro o de la sociedad, en este sentido, la cibernética clásica emplea paralelismos entre las máquinas y los sistemas biológicos y sociales.

[122] Esta cuestión se observa claramente en la crítica de Habermas a la filosofía social inaugurada por Hobbes y a la visión mecanicista de lo político que conlleva a ponderar una visión técnica de los procesos sociales al margen de la discusión pública de los ciudadanos, crítica que es aplicable, considera Habermas, a las planificaciones técnico-sociales en las sociedades industrializadas avanzadas: "el incremento de funciones del Estado social ha conducido a que legisladores, gobierno y administración, así como partidos y organizaciones que participan informalmente en la influencia y ejercicio del dominio político, preparen sus decisiones por medio del análisis científico de los hechos sociales" (Habermas, 2000: 117). En contraste: "la disposición sobre procesos sociales requiere, en efecto, una mediación precedente por medio de la conciencia de los ciudadanos que discuten y actúan" (Habermas, 2000: 81). El concepto de *Lebenswelt* habilitará a la *Theorie des kommunikativen Handelns* en esta dirección.

capaces de habla y acción se socializan. En esta concepción, el *Gesellschaftssystem* aparece bajo el aspecto de un *Lebenswelt* (mundo de la vida), el cual está estructurado simbólicamente y en el cual se desenvuelve la subjetividad.[123]

Teniendo este contexto teórico presente, Habermas caracteriza en LS el concepto de *Lebenswelt* como la dimensión donde se tematizan las estructuras normativas en una sociedad, esto es, los valores y las instituciones, analizando acontecimientos y estados en relación con la *Sozialintegration*. Aquí los componentes normativos del sistema se consideran como condiciones limitantes del mismo. Por otro lado, la *Systemintegration* se refiere a la dirección del *Steuerung* en sistemas autorregulados, donde el *Gesellschaftssystem* aparece bajo el aspecto de la capacidad para conservar sus límites y su existencia superando la complejidad del ambiente.[124] Bajo este aspecto se tematizan los mecanismos del *Steuerung* y la ampliación de su campo de contingencia, analizando acontecimientos y estados en relación con la *Systemintegration*. Aquí los componentes

[123] La distinción entre *Lebenswelt* y *System* es fundamental en la teoría habermasiana. Finlayson (2005: 51) comenta ambos conceptos se refieren a dos esferas distintas de la vida social, cada cual, con sus reglas distintivas, instituciones y patrones de comportamiento. *Lebenswelt* denota el mundo cotidiano que compartimos con otros: "The lifeword is his name for the informal and unmarketized domains of social life: family and household, culture, political life outside of organized parties, mass media, voluntary organizations, and so on" (Finlayson, 2005: 51). El *Lebenswelt*, entendido como una esfera de sociabilidad no regulada, proporciona un trasfondo de significados y entendimiento compartidos, constituyendo el horizonte social para los encuentros cotidianos con otras personas. El horizonte constituido por el *Lebenswelt* es el trasfondo en el que la acción comunicativa tiene lugar. Sobre este punto, Pauline Johnson (2006: 155) comenta: "He insisted that he had always meant that this category would not refer to a particular sphere or domain of social life but to a mode of cultural reproduction in which the weight of coordination fell upon a background consensus of overlapping conventional expectations".

[124] El concepto de *complejidad* es otro de los términos centrales en la *teoría de los sistemas autopoiéticos* de Luhmann, definiéndolo como: "aquella suma de elementos que, en razón de una limitación inmanente de la capacidad de enlace del sistema, ya no resulta posible que cada elemento quede vinculado en todo momento" (1996: 185). El concepto de complejidad se define a través de los términos *elemento* y *relación*: al aumentar el número de elementos que deben permanecer unidos en el sistema, aumenta en proporción geométrica el número de las posibles relaciones, por lo que el sistema se ve obligado a seleccionar la manera de relacionar dichos elementos; en este sentido, el concepto de complejidad denota que la relación *sistema/entorno* debe llevarse a cabo mediante la *reducción de complejidad*. Esta caracterización parte de la tesis de que el entorno es siempre más complejo que el sistema, por lo que este último desarrolla una especial disposición hacia la complejidad ignorando, rechazando, creando indiferencias o recluyéndose sobre él mismo. Luhmann aclara que esta no se trata de una *complejidad simple* en la que el sistema puede relacionar cada uno de sus elementos, sino de una *complejidad compleja*, que demanda una selección y variación en la relación de los mismos, aunado a que, al seleccionar un orden, al seleccionar la relación entre sus elementos, el sistema mismo se vuelve complejo. Uno de los supuestos centrales de la *Systemtheorie* de Luhmann es que el *rendimiento* (*Leistung*) producido por las relaciones sociales es la reducción de la complejidad: el mundo es para los seres humanos sumamente complejo, lleno de posibilidades impredecibles. Cada una de aquellas relaciones se encuentran por ello significativamente orientadas, dirigiendo la vida hacia una *Selektionsleistungen* (rendimientos de selección). Son estos rendimientos los que permiten al sistema enfrentar la complejidad del ambiente, y se encuentran basados en la decisión (*Entscheidung*). (Véase, Luhmann, 2013: 23).

normativos del sistema se consideran como datos.[125]

Habermas (1973: 15) señala que el problema de enfocarse exclusivamente en uno u otro referente teórico en el análisis del *Gesellschaftssystem*, consiste en que el paradigma del *Lebenswelt* tiende a ignorar el aspecto del *Steuerung*, central para la cibernética social. Por otro lado, el paradigma de la *Systemtheorie* margina el aspecto de la *Geltung* (validez), esto es, la *Faktizität* (facticidad) de las *Geltungsansprüche* (pretensiones de validez) aceptadas, las cuales aparecen aquí como esenciales para la conformación de la realidad social.[126] La centralidad del aspecto del *Steuerung* en este paradigma lo conduce a atribuir al *politische System* (sistema político) una posición supraordinada respecto al sistema sociocultural y económico. La evolución social es interpretada bajo la óptica del acrecentamiento de poder por reducción de la complejidad del ambiente. No obstante, Habermas considera que las *Geltungsansprüche*, como aquellas constitutivas para la reproducción cultural de la vida (como la verdad y la corrección), son despojadas de su sentido, i.e. de la posibilidad de saldarlas discursivamente, al ser concebidas como medios del *Steuerung*, situadas en el mismo plano que otros medios como el poder y el dinero.[127] El enfoque empirista de la *Systemtheorie* la hace interpretar los *Geltungsprobleme* (problemas de validez) en *Verhaltensprobleme* (problemas de comportamiento).[128]

---

[125] Finlayson (2005: 55) analiza las diferencias fundamentales entre el *Lebenswelt* y *System*, así como la *Sozialintegration* y la *Systemintegration*. El *Lebenswelt* provee el contexto para la acción, comprendiendo un ámbito de suposiciones y razones compartidas, así como un conocimiento de fondo, que es la base sobre la cual los agentes pueden alcanzar consenso, constituyendo la fuerza para la *Sozialintegration*. El *Lebenswelt* constituye el medio de la reproducción cultural y simbólica de la sociedad. Por otro lado, Finlayson comenta que el sistema se refiere a estructuras sedimentadas y patrones establecidos para la acción instrumental, encontrándose dividido en dos diferentes subsistemas: poder y dinero, los cuales constituyen los mecanismos de dirección (*steering*) del sistema administrativo y el sistema económico, respectivamente. La principal función de ambos subsistemas es la reproducción material de la sociedad, i.e. la producción y circulación de bienes y servicios. De este modo, el sistema coordina acciones y tiene también un efecto integrador, al que Habermas llama *Systemintegration*. La diferencia fundamental entre *Lebenswelt* y *System* es que en el primero los agentes coordinan sus acciones a través de *pretensiones de validez*, por lo que la coacción sobre sus acciones generada por este proceso es interna y autoimpuesta. En contraste, los sistemas del poder y el dinero imponen coacciones a la acción de orden externo, cuya lógica interna escapa del control del agente.

[126] "Los sistemas sociales se diferencian de las máquinas (inteligentes) y de los organismos, entre otras cosas, por el hecho de que los procesos de aprendizaje suprasubjetivos discurren y están organizados en el marco de la comunicación cotidiana" (Habermas, 2000: 23).

[127] En *soziale Systeme* Luhmann (2012: 222) considera como *symbolische generalisierte Kommunikationsmedien* (medios simbólicamente generalizados) no sólo al dinero o al poder, sino a la verdad, el amor, arte, fe religiosa y *quizás* valores fundamentales civilizatoriamente estandarizados. Abordaremos con más detalle este tema en el excurso final sobre la *Systemtheorie* al final de este capítulo.

[128] Esta cuestión es evidente en el *análisis sistémico* de David Easton, comprendido dentro del esquema empirista del *behavioral approach*. Dentro de este enfoque las interacciones sociales son consideradas como la unidad básica de análisis. Lo que distingue a las interacciones políticas es su orientación hacia la *asignación autoritaria de valores* en

Tal problemática puede ser evitada bajo el enfoque de la *Handlungstheorie* (teoría de la acción), no obstante, ésta genera una dicotomía entre estructuras normativas y sus condiciones materiales limitantes.[129] Analíticamente, la *Handlungstheorie* distingue entre los subsistemas político, económico y sociocultural, distinguiendo dentro de cada uno las estructuras normativas de su sustrato limitante: e. g., el subsistema político se conforma por las estructuras normativas de las instituciones políticas estatales, las cuales tienen como sustrato limitante la distribución del poder legítimo y la racionalidad de la organización existente. Por otro lado, el sistema cultural se conforma por las estructuras normativas del sistema de estatus y de las formas de vida subculturales, las cuales tienen como sustrato limitante la distribución de recompensas disponibles privadamente. En razón de lo anterior, la conceptualización de la *Handlungstheorie* debe captar la conexión entre estructuras normativas y las limitaciones y capacidades en el ámbito del *Steuerung*. Esto puede lograrse, piensa Habermas, en el marco de un análisis del *Gesellschaftssystem* orientado en sentido histórico, el cual permitiría establecer en cada caso el margen de tolerancia dentro del cual pueden oscilar los patrones de normalidad de un sistema determinado sin que su existencia resulte amenazada de modo crítico.[130] Los patrones de normalidad de un *Gesellschaftssystem* están determinados por los valores culturales de su tradición constitutiva, así como por las exigencias no normativas de la *Systemintegration*.

2.3 *Theorie der sozialen Evolution* como el fundamento para una *Gesellschaftstheorie*.

El análisis de la variación del cambio estructural que capte la unidad entre ambos procesos es relacionado por Habermas al desarrollo conceptual de una *Theorie der gesellschaftlichen Evolution* (Teoría de la evolución social). Para tal desarrollo, Habermas (1973: 18) pondera el concepto de *Gesellschaftsformation* (formación social), introducido por Marx. La formación de una sociedad específica está determinada por un fundamental *Organisationsprinzip* (principio de organización),

---

una sociedad (Easton, 1969: 79). Una asignación es considerada como autoritaria cuando las personas que hacia ella se orientan se sienten obligadas por esta. Easton menciona algunos factores que pueden motivar tal obligación: interés personal, tradición, la lealtad o el sentido de la legalidad o de la legitimidad. El sistema político es considerado como un *sistema de conducta* específico.

[129] Luhmann (1996a: 38) observa que la teoría de la acción se orienta al individuo en calidad de sujeto, con lo que la sociología se abre a la posibilidad de integrar aspectos psíquicos y orgánicos del que actúa; por otro lado, la teoría de sistemas se emplea en la escala macrosocial, conservando un carácter de alta abstracción.

[130] En el marco de *análisis sistémico*, se trata de perturbaciones del ambiente externo o interno que producen tensiones de las que cabe esperar desplacen al sistema de su pauta actual de funcionamiento. Existe un *margen crítico* que determina la persistencia o no-persistencia sistémica, si las perturbaciones desplazan al sistema más allá de él, se transforma su carácter en su totalidad (Easton, 1969: 136).

el cual establece un espacio abstracto de posibilidades de cambio social. Tales principios consisten en ordenamientos altamente abstractos que limitan la capacidad de una sociedad para transformarse sin perder su identidad. A la luz de este concepto, los problemas del *Steuerung* generan crisis si y sólo si no pueden ser resueltos dentro del campo de posibilidades determinado por los principios de organización de tal sociedad. Tales principios fundamentales establecen tres cosas: 1. El mecanismo de aprendizaje del que depende el desenvolvimiento de las fuerzas productivas (producción); 2. El campo de variación de los sistemas de interpretación que garantizan la identidad (socialización) y; 3. Los límites institucionales del aumento posible de la capacidad del *Steuerung*.

Por otro lado, Habermas justifica la utilización concepto de *Gesellschaftsformation* a la luz del análisis de las instancias constitutivas de los *Gesellschaftssystemen*. Habermas identifica tres propiedades universales de estos: a) los procesos de producción (apropiación de la naturaleza exterior) y los procesos de socialización (apropiación de la naturaleza interior), los cuales se producen en razón del intercambio de los sistemas de sociedad con su ambiente; b) la dependencia de los patrones de normalidad de la lógica del ambiente interior de los individuos socializados y no sólo de los imperativos de la *Systemintegration*; c) la relación del desarrollo de una sociedad con la capacidad de aprendizaje institucionalmente permitida, así como la verificación en este desarrollo de procesos de aprendizaje discursivos. Respecto al punto a), Habermas aclara que el ambiente de los *Gesellschaftssystemen* permite ser divido en tres segmentos: a.1) la *außere Natur* (naturaleza exterior) conformada por los recursos materiales no humanos; a.2) los otros *Gesellschaftssystemen* con los cuales la sociedad entra en contacto y; a.3) la *innere Natur* o el sustrato orgánico conformado por los miembros de la sociedad. Estos tres ámbitos son fundamentales para el análisis de la reproducción de la vida sociocultural, proceso en el que son decisivos los procesos de intercambio con la naturaleza exterior e interior. Ambos son procesos de apropiación social en los que el *Gesellschaftssystem* incorpora naturaleza: la exterior o material se apropia mediante los procesos de producción, y la interior u orgánica mediante los de socialización. En razón de ello, al aumentar la capacidad del *Steuerung*, un *Gesellschaftssystem* desplaza sus límites dentro de la naturaleza y a costa de ella: a través del medio *Macht* (poder), el sistema aumenta su control sobre la naturaleza exterior y la integración de la interior. Son especialmente importantes los procesos de socialización, en los cuales se forman los miembros del sistema como sujetos capaces de lenguaje y acción.

Es fundamental aquí la identificación de Habermas de *Geltungsansprüche* en ambos procesos de apropiación, las cuales son corroborables discursivamente, siendo susceptibles de crítica. Por un lado, los procesos de apropiación de la naturaleza exterior se saldan por medio del desarrollo de las fuerzas productivas, de la organización y calificación de la fuerza de trabajo y el desarrollo de tecnologías, para lo cual es central el saber técnico. Este proceso técnico de apropiación de la naturaleza exterior se efectúa por medio de *wahrheitsfähiger Äußerungen* (locuciones veritativas): la acción instrumental se guía por reglas técnicas, las cuales encarnan supuestos empíricos que implican *Wahrheitsansprüche* (pretensiones de verdad), esto es, *Geltungsansprüche* corroborables discursivamente y susceptibles de crítica. Por otro lado, los *Gesellschaftssystemen* se apropian de la naturaleza interior por medio de las estructuras normativas, las cuales interpretan necesidades y acciones. Estas normas requieren también de justificación, implicando una *Geltungsansprüche* corroborable sólo discursivamente: las *Wahrheitsansprüche*, las cuales son elevadas a afirmaciones empíricas, corresponden a *Richtigskeitansprüche* (pretensiones de corrección) o a *Angemessenheitsansprüche* (pretensiones de adecuación), que son planteadas con normas de acción o valoración. De tal modo, los *Gesellschaftssystemen* se mantienen, respecto a su interacción con el ambiente, mediante acciones instrumentales, siguiendo reglas técnicas, frente a la naturaleza exterior; y mediante acciones comunicativas, siguiendo normas de validez, frente a la naturaleza interior. Habermas sostiene la tesis de que ello se deriva de que, en el nivel de desarrollo sociocultural, el comportamiento de la base orgánica del sistema es reorganizado según pretensiones de validez. En esta reorganización se lleva a cabo en las estructuras de una intersubjetividad producida lingüísticamente.

Habermas (1973: 21) aclara que tal tesis será desarrollada en el marco de una *Theorie des kommunikativen Handelns* (teoría de la acción comunicativa), desarrollando enseguida algunas observaciones propias de una teoría de la competencia comunicativa. En primera instancia, la comunicación lingüística posee una estructura doble: la comunicación sobre contenidos proposicionales sólo es posible con la metacomunicación simultánea sobre relaciones personales, entrelazándose por un lado operaciones cognitivas y motivos de la acción, y por el otro, la intersubjetividad lingüística. El lenguaje cumple una función de transformador: los procesos psíquicos son encuadrados en las estructuras de la intersubjetividad lingüística, las vivencias interiores se transforman en intenciones, las cogniciones en proposiciones y las necesidades y sentimientos en expectativas normativas expresadas en mandatos o valores. Tal transformación

determina la diferenciación entre la subjetividad del querer y del opinar y aquellas enunciaciones y normas que expresan una *Allgemeinheitsanspruch* (pretensión de universalidad). La universalidad implica la objetividad del conocimiento y la legitimidad de las normas vigentes, las cuales aseguran la comunidad constitutiva del *Lebenswelt*. De este modo las estructuras de la intersubjetividad lingüística son constitutivas tanto para el actuar instrumental como para el actuar comunicativo.

En el ámbito del sistema, estas estructuras regulan los procesos de apropiación social, los cuales se verifican a través de enunciaciones veritativas y de normas que requieren de justificación. La ampliación de la autonomía sistémica, identificada por Habermas como *Macht*, depende del desarrollo en dos dimensiones: el despliegue de las fuerzas productivas (verdad) y el cambio de las estructuras normativas (corrección/adecuación). Para Habermas, ambas dimensiones siguen desarrollos que pueden reconstruirse racionalmente, por un lado, la evolución del saber empírico y la tecnología, determinados por la verdad en su confrontación con la naturaleza exterior y, por otro lado, la evolución de las estructuras normativas, donde en el proceso de construcción de imágenes del mundo, y de la apropiación de la naturaleza interior, son efectuados cada vez más a través de *Geltungsansprüche* discursivas. Hasta aquí la aclaración de Habermas respecto a la propiedad a) de los *Gesellschaftssystemen*: los procesos de producción y los procesos de socialización.

Respecto a la propiedad b) la dependencia de los patrones de normalidad de la lógica del ambiente interior de los individuos socializados y no sólo de los imperativos de la *Systemintegration*, Habermas observa que un incremento de la autonomía sistémica (*Macht)* y un aumento de la complejidad organizacional en una sociedad hacen entrar en crisis estructuras normativas que se han vuelto estrechas y disfuncionales desde el punto de vista del *Steuerung*, ante todo cuando se presentan divergencias cognitivas entre un saber secular ampliado con el desarrollo de las fuerzas productivas y el *corpus* dogmático de las estructuras normativas tradicionales, lo que puede verificarse en los procesos de modernización en los países en desarrollo. Aquí surge un problema fundamental que hay que subrayar: en razón de que los mecanismos que generan cambios en las estructuras normativas son independientes de la lógica del desarrollo de estas, no existe la garantía de que el desarrollo de las fuerzas productivas y el incremento en la capacidad del *Steuerung* susciten aquellas transformaciones normativas que corresponden con los imperativos del *Steuerung* del *Gesellschaftssystem*. De tal modo, no puede ser excluido el caso en que el incremento de las

fuerzas productivas y de la capacidad del *Steuerung* conlleve a transformaciones en las estructuras normativas que simultáneamente limiten a esta última, debido a la generación de nuevas expectativas de legitimación, limitando el campo posible de variación de los patrones de normalidad.

En este sentido adquiere una clara inteligibilidad la tesis central de Habermas en LS: este último caso es el que se ha verificado en el *Spätkapitalismus*, ya que los patrones de normalidad admitidos en el ámbito de legitimación de una ética comunicativa se muestran incompatible con un crecimiento exponencial de la complejidad del sistema, siendo imposible introducir otras legitimaciones sobre la base de la lógica de desarrollo de este. De tal modo, la variación de los patrones de normalidad está limitada por la lógica del desarrollo de imágenes del mundo, las cuales no se configuran en razón de los imperativos de incremento del poder. Habermas hace énfasis en una clara deficiencia conceptual de la *Systemtheorie*: la naturaleza interior no puede concebirse como perteneciente al ambiente del mismo modo que la naturaleza exterior. La naturaleza interior, después de su integración al sistema, prevalece como el ambiente interior del mismo. En este sentido, los procesos de socialización, esto es, de apropiación de la naturaleza interior, no pueden interpretarse en términos de una reducción de complejidad del ambiente, ya que los modernos procesos de individuación creciente refuerza la inmunización de los individuos socializados contra las decisiones del centro del *Steuerung*: las estructuras normativas pueden funcionar como mecanismos de autoimpedimento, de resistencia, frente a los imperativos de ampliación del ámbito del *Steuerung,* i. e. de la autonomía sistémica o del poder.

Habermas (1993: 26) observa el surgimiento de la paradoja de que, dentro de la lógica de los sistemas autorregulados, lo anterior sólo puede expresarse diciendo que la naturaleza interior es simultáneamente ambiente sistémico y elemento del sistema. Una extensión indebida de la *Systemtheorie* generaría tales imprecisiones y paradojas, las cuales pueden superarse cuando se opta como punto de vista ordenador, no las categorías *System* o *Steuerung*, sino las categorías *Lebenswelt* e *Intersubjektivität*, así como el entendimiento del proceso de socialización como individuación, nexo que sólo puede ser comprendido dentro de la *Sprachtheorie* (teoría del lenguaje) y no en términos de la *Systemtheorie*. Habermas acepta la importancia de entender a la sociedad como sistema, no obstante, la evolución social no se determina sólo a partir de la lógica del incremento de la autonomía sistémica o *Macht*, sino que transcurre en el marco de los límites

de una lógica del *Lebenswelt*, cuyas estructuras se determinan por una intersubjetividad producida lingüísticamente, basadas en *Geltungsansprüche* susceptibles de crítica. Aquí se configura el característico matiz del corpus conceptual de la teoría de Habermas.

Respecto a la propiedad c) la relación del desarrollo de una sociedad con la capacidad de aprendizaje institucionalmente permitida, así como la verificación en este desarrollo de procesos de aprendizaje discursivos, Habermas aclara que la capacidad de *Steuerung* varía en relación directa con el aumento del control sobre la apropiación de la naturaleza exterior y de integración de la naturaleza interior. En ambas dimensiones, la evolución social se verifica en la forma de procesos de aprendizaje orientados, los cuales transcurren de acuerdo con *Geltungsansprüche* corroborables discusivamente: por un lado, el despliegue de las fuerzas productivas sigue la lógica de una comprensión teórica y; la transformación de las estructuras normativas, una práctica. Lo central aquí es la observación de que el mecanismo fundamental de la evolución social en general consiste en un aprendizaje permanente en los ámbitos teórico y práctico, los cuales están ligados a aquellas *Geltungsansprüche* corroborables discursivamente. Es sólo a través del *reflexives Lernen* (aprendizaje reflexivo) donde tematizamos *Geltungsansprüche* de naturaleza práctica que se han tornado problemáticas, verificándolas por medio de argumentos en un proceso discursivo. Ello contrasta con el *nichtreflexives Lernen* (aprendizaje no reflexivo), verificado en tramas de acción en los que las implícitas *Geltungsansprüche*, tanto teóricas como prácticas, se dan por supuesto de modo ingenuo, siendo aceptadas o rechazadas sin intermediación de un proceso discursivo. En este punto Habermas explora algunas posibilidades sobre el nivel de aprendizaje posibilitado por una determinada formación social, nivel que podría depender de dos cuestiones: primera, si la sociedad en cuestión admite la diferenciación entre cuestiones teóricas y prácticas y; segundo, el paso del *nichtreflexives* al *reflexives Lernen*. Tal esquema resulta insuficiente y es sólo aproximativo, en razón de que traslada conceptos propios del ámbito de la lógica del discurso a sistemas de interpretación heterogéneos.

La verificación de los puntos a) y b), como propiedades universales de los *Gesellschaftssystemen*, respecto a las instancias constitutivas de éstos, otorgaría de sentido el intento de búsqueda de principios de organización que definan la capacidad de aprendizaje y con ella el nivel de desarrollo de una sociedad en relación con sus procesos de apropiación de la naturaleza exterior (fuerzas productivas) y los procesos de integración de la naturaleza interior (socialización), lo cual delimita

las posibilidades de incremento de las capacidades del *Steuerung*. Recordemos que en el marco de la construcción de una *Theorie der gesellschaftlichen Evolution* (Teoría de la evolución social), Habermas había ponderado el concepto de *Gesellschaftsformation* (formación social), de acuerdo con el cual Marx postuló que la formación de una sociedad está determinada por un fundamental *Organisationsprinzip* (principio de organización), tales principios son regulaciones altamente abstractas que definen campos de posibilidad de cambio social. El *Organisationsprinzip* es el que define qué sistema parcial de la sociedad tendrá el primado funcional, esto es, aquel que dirigirá la evolución social.

2.3.1 Concepto de *Organisationsprinzip* para el análisis de formaciones sociales.

Habermas (1973: 30) distingue cuatro formaciones sociales que ilustran los *Organisationsprinzip* de las sociedades: 1) *Vorhochkulturell* (anterior a las altas culturas); 2) tradicional; 3) capitalista y; 4) poscapitalista. Es interesante aquí el señalamiento de que la investigación de las tendencias a la crisis en las sociedades del capitalismo tardío y poscapitalistas responde al interés de explorar las posibilidades de una *postmoderne Gesellschaft* (sociedad posmoderna), con lo cual se designa un nuevo *Organisationsprinzip* en la historia. Aquí Habermas emplea de un modo acrítico la categoría de posmodernidad, lo cual contrasta con la fuerte crítica contra esta corriente que formularía posteriormente.[131] Enseguida, Habermas explora el significado del *Organisationsprinzip* respecto de tres formaciones sociales, el campo de posibilidades que él abre a la evolución social, así como la forma en que de este pueden deducirse determinados tipos de crisis. Esta exploración que no debe confundirse con una *Theorie der sozialen Evolution*, la cual no había sido construida por Habermas, sino como la introducción y exploración de un concepto. Por tanto, la categoría *Organisationsprinzip* no es introducida por Habermas en términos abstractos, sino inferida y elucidada inductivamente, en relación con el campo institucional que posee el primado funcional en el sistema.

a) La formación social *Vorhochkulturell* se caracteriza por un *Organisationsprinzip* constituido por los roles primarios del sexo y la edad. El núcleo institucional es el sistema de parentesco: las estructuras familiares determinan el intercambio social en su conjunto, asegurando simultáneamente la integración social y la integración sistémica. Las imágenes del mundo y las

[131] Habermas cita aquí el artículo de Daniel Bell *The post-Industrial Society: The Evolution of an Idea*. *Survey*, 1971.

normas se encuentran indiferenciadas y organizadas en torno a ritos y tabúes. En estas sociedades las fuerzas productivas no pueden incrementarse a través de la explotación del trabajo, i. e., el incremento de la tasa de explotación mediante la coacción física. Aunado a ello, no existe un motivo sistémico para generar un plusproducto, la sociedad no se constituye en clases. De este *Organisationsprinzip* no se derivan imperativos contradictorios, por lo que son cambios de origen externo los que sobrepasan la limitada capacidad de *Steuerung*, socavando la identidad familiar y clánica: crecimiento demográfico aunado a factores ecológicos, así como influencias interétnicas producto del intercambio, la guerra y la conquista.

b) La formación social tradicional evoluciona en el desarrollo de la modernidad, caracterizándose por un *Organisationsprinzip* constituido por una sociedad de clases que posee fuerza política. Con el surgimiento de un aparato burocrático de dominación es formado un *Steuerungszentrum* (centro de autogobierno), lo que permite que la producción y la distribución de la riqueza traspasen las formas de organización familiar hacia la propiedad de los medios de producción. El núcleo institucional del sistema deja de ser el sistema de parentesco, pasando al Estado las funciones centrales del poder y del *Steuerung*. En este proceso, como ya habíamos visto en *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, la familia pierde sus funciones económicas e incluso es despojada en parte de sus funciones de socialización. En determinados niveles del desarrollo de las altas culturas surgen subsistemas cuya función se dirige a la integración sistémica o a la integración social. En su punto de articulación se encuentra el régimen jurídico, el cual regula la privilegiada posesión de los medios de producción y el ejercicio estratégico del poder, el cual requiere legitimación. De este modo, son diferenciados el aparato del poder del régimen jurídico, justificaciones contrafácticas y sistemas morales, autoridades seculares y autoridades sagradas.

Este *Organisationsprinzip*, el cual presupone una diferenciación funcional, permite un incremento significativo de la autonomía sistémica, posibilitando la creación de medios generalizados como el poder y el dinero (*Macht und Geld*), así como mecanismos reflexivos, i. e., el derecho positivo. No obstante, tal posibilidad de incremento en la capacidad del *Steuerung* tiene como correlato una estructura de clases inestable. Las sociedades de clases, donde se institucionaliza una relación coactiva basada en la propiedad privada de los medios de producción, se caracteriza por el surgimiento a largo plazo de una amenaza a la integración social. El potencial de conflicto contenido en la oposición de intereses característico de la sociedad estructurada en clases puede

ser mantenido en estado latente en el marco de un régimen legítimo de poder e integrado de modo temporal, mediante la función de las ideologías legitimantes, tema examinado por Habermas en SÖ. Estas sustraen de la tematización y del examen público las contrafácticas *Geltungsansprüche* de las estructuras normativas. Las relaciones de producción tienen una forma política, siendo reguladas por una autoridad legítima. Tal régimen de poder es justificado mediante la invocación de imágenes del mundo tradicionales, así como una ética convencional del Estado. Esta ética convencional es caracterizada por Habermas (1973: 34) como particularista, incompatible con formas universalistas de intercambio social.

Ahora bien, es fundamental aquí la observación de Habermas de que con las sociedades tradicionales tiene su génesis el tipo de crisis originado en contradicciones internas. La contradicción fundamental es la siguiente: la tensión originada entre las *Geltungsansprüche* de sistemas de normas y justificación que no pueden, de modo explícito, permitir la explotación, y una estructura de clases basada en la apropiación privada de los medios de producción. Esta contradicción es resuelta temporalmente por medio del aseguramiento ideológico de aquellas contrafácticas *Geltungsansprüche*. Habermas identifica el proceso en el que, por regla general, se originan las crisis en las sociedades tradicionales: en determinadas situaciones, los problemas de *Steuerung* tratan de ser resueltos reforzando la autonomía sistémica, i.e. del poder, a través de una mayor represión (directa o indirecta). El aumento de esta última genera un déficit de legitimación que tendría por consecuencia la *Klassenkämpfe* (lucha de clases), la cual amenaza la integración social, pudiendo llevar al derrocamiento del sistema político y al establecimiento de nuevas bases de legitimación, de una nueva identidad social.

c) La formación social del capitalismo liberal tiene como *Organisationsprinzip* la relación entre trabajo asalariado y capital, en el marco del sistema del derecho burgués privado. En esta formación se institucionaliza el mercado de bienes, capitales y trabajo dentro del Estado y a nivel global, i.e. el surgimiento de una esfera de intercambios entre particulares autónomos poseedores de mercancías. La *bürgerliche Gesellschaft* (sociedad civil) surge entonces de la diferenciación del sistema político-económico, implicando la despolitización de las relaciones de clase y la anonimización del poder de clase. El núcleo institucional del capitalismo liberal, a diferencia de la formación social tradicional, no es el Estado y el sistema de trabajo social regido políticamente: el *Estado fiscal* se convierte en la institución complementaria del mercado autorregulador. En el

ámbito externo, el Estado continúa asegurando la integridad territorial y la capacidad de competencia de la economía nacional. En el ámbito interno, el medio del *Steuerung* prevaleciente en la formación social tradicional, el poder legítimo, tiene la función de mantener las condiciones generales de producción del sistema capitalista, asegurando el proceso de valorización del capital, regulado por el Estado. El principal *Steuerungsmedium* es en el capitalismo liberal el intercambio. Habermas (1973: 36) considera que una vez que el modo de producción capitalista se ha establecido firmemente, el ejercicio de la autoridad pública al interior del *Gesellschaftssystem* puede restringirse a funciones básicas que aseguran las premisas fundamentales para la reproducción del sistema capitalista: la defensa de los contratos civiles, la protección de los mecanismos del mercado contra efectos secundarios, el cumplimiento de las premisas de producción en el ámbito de la organización económica en su conjunto, como la educación pública, transporte y medios de comunicación y, la adecuación del sistema de derecho privado a las necesidades que surgen del proceso de acumulación. Por otro lado, en la formación social del capitalismo liberal, la diferenciación entre el sistema económico y el sistema económico determina el surgimiento en la *bürgerliche Gesellschaft* de un ámbito emancipado de los vínculos tradicionales, y orientado a la acción estratégica-utilitarista de aquellos individuos autónomos que concurren en el mercado.

El *Organisationsprinzip* del capitalismo liberal abrió la posibilidad para un mayor despliegue de las fuerzas productivas y para el desarrollo de las estructuras normativas. En relación con las fuerzas productivas, el modo de producción, en razón de los imperativos de la autovaloración del capital, emprende una reproducción ampliada asociada con mecanismos de innovación, con el fin de aumentar la productividad del trabajo. En relación con el desarrollo de las estructuras normativas, al autonomizarse el intercambio, este *Steuerungsmedium* descarga de exigencias de legitimación al orden político. El mercado autorregulado exige ser complementado no sólo por el derecho abstracto y la administración estatal racional, sino por una moral de orden estratégico-utilitarista compatible con una ética formalista en la esfera privada. La ideología burguesa puede adoptar una estructura universalista y apelar a intereses generales en razón de que el régimen de propiedad se despoja de su forma política, traspasándose a una relación de producción que puede autolegitimarse: la institución del mercado se justifica en la justicia inherente al intercambio entre equivalentes. La ideología socialmente integradora del capitalismo liberal se nutre del derecho natural racional, fundamento del Estado constitucional burgués, legitimando las relaciones de producción. La dominación política no se reconoce ya en forma personal: la dominación de clase

se anonimiza políticamente. Esta función es cumplida por las ideologías burguesas universalistas, con lo que el capitalismo liberal contribuye a la integración social al tiempo que desempeña sus funciones de integración sistémica. No obstante, con ello crece la vulnerabilidad del *Gesellschaftssystem* ya que los problemas del *Steuerung* pueden convertirse ahora en amenazas directas a la identidad. Este será el sentido en el que Habermas hablará de *Systemkrise* (crisis sistémica), la cual surge específicamente en el capitalismo liberal. El *Organisationsprinzip* del capitalismo liberal desplaza el potencial de conflictos de la oposición de clases a la dimensión del *Steuerung*, donde se exterioriza en la forma de crisis económicas.

Es a partir de la lógica de la crisis económica que Habermas considera puede obtenerse un concepto general de *Systemkrise*. Por otro lado, es fundamental la observación de que el *Organisationsprinzip* del capitalismo liberal amplió el campo de desarrollo para las estructuras normativas, admitiendo sistemas de valores de orientación universalista. No obstante, Habermas (1973: 39) afirma que este resulta incompatible con una *kommunikative Ethik* (ética comunicativa) que exige no sólo la universalidad de las normas, sino un consenso, obtenido por vía discursiva, acerca de la capacidad de generalización de los intereses que normativamente son prescritos. Como se ha visto hasta aquí, el *Organisationsprinzip* establece campos de posibilidad para la evolución en cada una de las tres dimensiones del desarrollo del *Gesellschaftssystem* (producción, autogobierno y socialización) determinando: a) el modo en que pueden diferenciarse funcionalmente la integración social de la integración sistémica; b) las situaciones en las que las amenazas a la integración sistémica se convierten en amenazas a la integración social, y por tanto, en crisis y; c) las vías mediante las cuales los problemas de *Steuerung* se transforman en amenazas a la identidad, i. e., el tipo de crisis que prevalece.

Habermas explora enseguida el concepto de *Systemkrise* en el marco de los ciclos de crisis en el capitalismo liberal, en el que la crisis se manifiesta en la forma de problemas económicos no resueltos en el ámbito del *Steuerung*. En el capitalismo liberal las situaciones de peligro para la integración sistémica constituyen amenazas directas a la integración social, con lo que la crisis se torna endémica, ya que en este sistema se han trasladado al mercado, en tanto sistema diferenciado y no político del *Steuerung*, las tareas de integración social. Ello ocurre así en razón de que los factores operantes en la legitimación pasan a depender de la ideología del intercambio entre equivalentes. El cumplimiento de estas tareas se hace posible porque la relación de clases se

traslada al mercado, despolitizándose: por un lado, el mercado opera como mecanismo del *Steuerung* en el sistema del trabajo social a través del medio «dinero»; por otro lado, institucionaliza una relación de coacción entre los propietarios de los medios de producción y los trabajadores asalariados. La coacción social ejercida por los capitalistas se institucionaliza en el contrato de trabajo privado bajo la forma de una relación jurídica de intercambio, y la extracción de plusvalía reemplaza la dependencia política, con lo que el mercado, además de su función como mecanismo del *Steuerung*, adquiere una función ideológica: la relación de clases se torna anónima en la forma no política de la dependencia salarial. Habermas encuentra que la teoría del valor (*Werttheorie*) de Marx cumple la doble función de descubrir el principio del *Steuerung* de una economía centrada en el mercado, así como la ideología básica de la sociedad de clases burguesa. Esta teoría del valor sirve como crítica de la ideología de una dominación de clase que puede desenmascararse al demostrarse que en el mercado de trabajo no se intercambian equivalentes: el mercado asegura el poder (*Macht*) a los propietarios de los medios de producción, poder sancionado por el derecho privado, de apropiarse de la plusvalía generada por el trabajador asalariado. El proceso de acumulación y el crecimiento económico se verifican mediante crisis periódicas que revelan la contradicción inherente a este modo de producción. La estructura de clases desplazada al sistema del *Steuerung* económico transforma la contradicción de intereses de clase en una contradicción de imperativos sistémicos.

Habermas (1973: 43) realiza una aclaración importante sobre el significado del concepto «contradicción» (*Widerspruch*). Tal concepto habría perdido su significado, siendo empleado para denotar antagonismo o conflicto, no obstante, para Hegel y Marx, los conflictos son la forma de manifestación empírica de una contradicción lógica que está en su base. En este sentido, para Habermas los conflictos sólo pueden conceptualizarse con referencia a las reglas eficaces y operativas en razón de las cuales surgen pretensiones o intenciones incompatibles dentro de un sistema de acción, aunque como tal las estructuras profundas de una sociedad no puedan entenderse como estructuras lógicas en sentido estricto. La lógica con la que pudiera justificarse hablar de *contradicciones sociales* tendría que ser una lógica del empleo de contenidos proposicionales en actos de habla y en acciones, abarcando relaciones entre sujetos capaces de lenguaje y acción, teniendo que ser por tanto una *universale Pragmatik* (pragmática universal) antes que una lógica como tal. De tal modo, puede hablar de una *Grundwiderspruch* (contradicción fundamental) de una formación social sólo si a partir de su *Organisationsprinzip* se puede deducir la necesidad en

ese sistema del enfrentamiento entre individuos y grupos con pretensiones e intenciones incompatibles en el largo plazo, lo cual es el caso en las sociedades de clases.

El conflicto permanece latente cuando tal incompatibilidad de pretensiones e intenciones no llega a la conciencia de los individuos, son los problemas socialmente desintegradores del *Steuerung*, repetidos periódicamente, los que crean la base objetiva para una conciencia de crisis por parte de la clase burguesa y para expectativas revolucionarias para el caso de la clase asalariada. Entretanto los sistemas de acción integrados colectivamente requieren de justificación ideológica, la cual sirve para encubrir la distribución asimétrica de las oportunidades. En esta situación, la comunicación entre los miembros de la sociedad es bloqueada o desfigurada de modo sistemático: en condiciones de integración social coactiva, la contradicción no puede llegar a expresarse como contradicción entre las intenciones de partidos enemigos ni traducirse en términos de acción estratégica, sino que adopta la forma ideológica (*ideologische Form*) de una contradicción entre las intenciones que los sujetos creen tener y los intereses que están en su base. Cuando esta incompatibilidad llega a la conciencia el conflicto se torna manifiesto: las intenciones incompatibles son reconocidas como intereses contrapuestos. Por ello, las crisis económicas en el capitalismo liberal se transforman directamente en crisis sociales: las crisis económicas derivan de imperativos contradictorios y amenazan la integración sistémica, simultáneamente es una crisis social en la que colisionan intereses de grupos actuantes, cuestionando la integración de la sociedad. La crisis económica es considerada por Habermas como el primer ejemplo en la historia mundial de una crisis sistémica caracterizada por el hecho de que las contradicciones dialécticas entre los miembros de una trama de interacción se cumplen en los términos de contradicciones sistémicas irresolubles estructuralmente, o como problemas del *Steuerung*.

El análisis de las contradicciones sociales puede abordarse desde la *Systemtheorie*, la cual considera también la lógica de un sistema de reglas con las cuales puedan generarse incompatibilidades: Cuando en un ambiente determinado se plantean más problemas que rebasan la capacidad sistémica del *Steuerung*, aparecen contradicciones lógicamente deducibles que obligan a la transformación de las estructuras sistémicas, so pena de su desaparición. En la *Systemtheorie* tales contradicciones aparecen como referidas a la conservación de la existencia misma del sistema, no a relaciones de

comunicación entre sujetos o grupos de sujetos capaces de lenguaje y acción.[132] Habermas aclara que aunque en el marco de la *Systemtheorie* los conflictos pueden expresarse en términos de contradicciones sistémicas, en tanto expresión de problemas no resueltos del *Steuerung*, no debe ignorarse la diferencia entre la lógica de los sistemas autorregulados y la lógica de la comunicación en el trato lingüístico.

Es central la tesis de Habermas de que describir conflictos sociales al margen de la *Kommunikationstheorie* o de la *Systemtheorie* los reduciría a fenómenos empíricos sin referencia a la verdad, sólo en el marco de estas adquieren una referencia inmanente a categorías lógicas. Por un lado, los problemas relativos a la integración sistémica son veritativos en la medida en que son definidos mediante un número finito de soluciones susceptibles de ser indicadas; por otro lado, los problemas relativos a la integración social son veritativos en la medida en que las pretensiones opuestas puedan entenderse como recomendaciones de normas de acción obligatorias para todos, acerca de cuyas divergentes *Geltungsansprüche* pueden ser decididas en un discurso práctico. Una diferencia importante entre ambos enfoques es que la referencia a la verdad de los conflictos de intereses generados sistémicamente no existe sólo para el sistema mismo, o para el sociólogo u observador, sino también para los miembros del sistema de acción analizado, por lo que, a diferencia del análisis de sistemas, quien considera a las personas o sistemas psíquicos no como *System* sino como *Umwelt* (entorno), en este caso la crítica se remite a la conciencia de los miembros de la sociedad, la cual es susceptible de esclarecimiento. En el capitalismo liberal la oposición entre clases expuesta en los ciclos de crisis es traducida de la intersubjetividad constitutiva del *Lebenswelt* al sustrato material del mismo *Lebenswelt*: la ideología de la mercancía aparece como el principio operante del *Steuerung* del sistema económico. Las crisis, a diferencia de las sociedades tradicionales, aparecen despojadas del carácter de destino fatal, alcanzando la objetividad de fenómenos naturales contingentes y explicables. Esta posibilidad de una investigación que objetive los procesos sistémicos se refleja en la crítica de Marx a la economía política. De tal modo, la *Werttheorie* de Marx se muestra como un análisis sistémico de los procesos de reproducción social, además de una crítica del fetichismo de la mercancía y de los fenómenos

[132] En efecto, la *Systemtheorie* se enfoca en el aspecto de la conservación del sistema respecto a las perturbaciones producidas en el ambiente interno y externo. Así, por ejemplo, David Easton (1969: 119) centra su enfoque de *análisis sistémico* en la persistencia o no-persistencia de un sistema político respecto a las perturbaciones del ambiente. Las perturbaciones pueden determinar que un sistema continúe existiendo con cambios o que éste desaparezca.

culturales que este genera.

Enseguida, Habermas se cuestiona si la *Grundwiderspruch* de la formación social capitalista sigue actuando inalterada tras las formas de manifestación del *organisierte Kapitalismus* (capitalismo de organización) o si es que se ha modificado la lógica de la crisis, en otras palabras, si se ha traspasado a una *formación social poscapitalista* que dejó atrás la crisis como la forma en que trascurre el crecimiento económico. Habermas (1973: 50) se limita a definir los rasgos estructurales más importantes del capitalismo de organización, para inferir posteriormente las posibles tendencias a la crisis en esta formación social. Esta investigación tiene un carácter aproximativo y provisional, siendo difícil decidir empíricamente la probabilidad en que surgirán las condiciones en razón de las cuales las tendencias posibles a la crisis aparecerán y se impondrán. Con estas consideraciones preliminares, Habermas emprende el análisis de las tendencias de crisis en el *Spätkapitalismus.*

Tanto la expresión *Spätkapitalismus* o *staatlich geregelter Kapitalismus* (capitalismo regulado por el Estado) se refieren a dos fenómenos que remiten al estadio avanzado en el proceso de acumulación: por un lado, al proceso de concentración de empresas (corporaciones nacionales y multinacionales), la organización del mercado de bienes, capital y trabajo; por otro, a la intervención del Estado en las crecientes fallas del funcionamiento del mercado. Esta formación denota también el fin tanto del *Konkurrenzkapitalismus* (capitalismo de competencia), debido a la difusión de estructuras oligopólicas, como del *Liberalkapitalismus* (capitalismo liberal), debido al complemento y parcial substitución del mecanismo del mercado por la intervención estatal. No obstante, en ambos casos el mercado continúa siendo el mecanismo de regulación, puesto que: primero, las decisiones de inversión se toman de acuerdo con criterios de rentabilidad empresarial, y segundo, la intervención estatal no se verifica como una planificación política de los recursos escasos, ya que las prioridades de la sociedad global continúan estableciéndose de modo espontáneo, como efecto secundario de las estrategias adoptadas por las empresas privadas.

2.3.2 Análisis del sistema económico, administrativo y de legitimación.

Teniendo en cuenta este panorama, Habermas caracteriza a los sistemas económico (a), administrativo (b) y de legitimación (c) en las sociedades capitalistas avanzadas como sigue: (a) Habermas recupera aquí el modelo dividido en tres sectores, desarrollado en la década de 1960 de acuerdo con el ejemplo de Estados Unidos y basado en la diferenciación entre el sector público y

el sector privado. Por una parte, el sector privado se orienta de acuerdo con los imperativos del mercado, por lo que uno de sus dos sectores está regulado por la competencia, tal como en el *Liberalkapitalismus*, mientras que el otro sector se orienta de acuerdo con los imperativos del mercado de oligopolios, los cuales toleran una franja competitiva. En el sector público surgen grandes empresas paraestatales (o empresas privadas que existen a merced del Estado) que pueden orientarse, en relación con sus decisiones de inversión, con cierta independencia del mercado. El sector monopólico y el sector público se caracterizan por el uso intensivo del capital con presencia de fuertes sindicatos, mientras que el sector de la competencia lo está por el uso intensivo del trabajo y una organización obrera débil; (b) El aparato administrativo o estatal es caracterizado por Habermas por su orientación a la satisfacción de los imperativos del sistema económico a través de dos funciones centrales: primero, la regulación de los ciclos de la economía con los instrumentos de la planificación global y; segundo, con la creación y mejora de las condiciones de valorización del capital sobreacumulado. Tal planificación global corresponde en última instancia no a los imperativos de una planificación política de los recursos escasos, sino que se define negativamente por el límite impuesto por la decisión de los particulares autónomos del empleo de los medios de producción. De tal modo, las disposiciones anticíclicas de las políticas económicas del Estado son definidas reactivamente por la fórmula abstracta de un equilibro entre los imperativos contradictorios del sistema económico. Tal planificación global manipula las condiciones marginales en las que el sector privado tiene que adoptar sus decisiones, corrigiendo el mercado perturbado por efectos secundarios disfuncionales: el Estado reemplaza el mecanismo del mercado donde considera, creando y mejorando las condiciones de valorización del capital sobreacumulado.

(c) Las fallas del mercado, así como los efectos secundarios disfuncionales de este mecanismo de regulación hacen entrar en crisis la ideología burguesa básica del intercambio entre equivalentes. Por otro lado, el intervencionismo estatal ha determinado el reacoplamiento del sistema económico al sistema político, repolitizando las relaciones de producción e intensificando la necesidad de legitimación, que a diferencia del Estado precapitalista, no tiene la posibilidad de invocar el acervo de tradiciones, el cual ha sido agotado en el desarrollo del capitalismo. Aunado a ello, se han generalizado en el *Spätkapitalismus*, gracias a los sistemas universalistas de los valores de la ideología burguesa, los derechos civiles, entre ellos el derecho a la participación política, por lo que sólo en situaciones extraordinarias puede prescindirse del sufragio universal como medio para obtener legitimación. Aquí encontramos una visión radical de la democracia participativa, ya que

Habermas (1973: 55) observa que la participación del ciudadano en los procesos de formación de la voluntad política, esto es, la *materiale Demokratie* (democracia material), llevaría a la conciencia de éstos la contradicción de una producción administrativamente socializada y un modo privado de apropiación y empleo de la plusvalía. Tal problema ha sido resuelto por el sistema de la *formale Demokratie* (democracia formal), cuyas instituciones y procedimientos están diseñados para que el sistema administrativo pueda alcanzar la autonomía suficiente en relación con la formación democrática de la voluntad, lo cual se logra con un proceso de legitimación que posee motivos generalizados, i.e. una lealtad de masas difusa en su contenido, que evita la participación ciudadana.

2.3.3 Excurso sobre la *Systemtheorie* de Luhmann: teoría de los sistemas autopoiéticos.

Es fundamental el análisis detenido de la *Systemtheorie* de Luhmann, cuyo desarrollo es determinante en el itinerario de investigación de Habermas en las décadas de 1970 y 1980. Este carácter determinante de la *Systemtheorie* en la obra de Habermas opera no sólo de modo negativo, como *prima facie* aparece, sino que la *Gesellschaftstheorie* habrá de construir, como hemos visto, un puente teórico que recupere elementos centrales del esquema conceptual sin renunciar a la perspectiva de una formación democrática de la voluntad. Luhmann conserva la ambición de Talcott Parsons de construir una *Teoría general de la sociedad*. En las décadas posteriores a *Legitimation durch Verfahren*, se distanció del clásico esquema *input/output* de la *Systemtheorie* y del *behavioral approach*. Un concepto central en el desarrollo posterior de la *Systemtheorie* después del debate a inicios de los años setenta con Habermas, es la introducción del concepto de *sistema autopoiético* o *autorreferencial*. Un sistema autorreferente se define por su capacidad de constituir los elementos que le dan forma como unidades de función, aunado a que las relaciones entre estos elementos se dirigen hacia esta autoconstitución (Luhmann, 1990: 91; 1993: 136).

Es en este sentido, desde el ámbito de los conceptos de autorreferencia o autoorganización, que Luhmann «importó» a su esquema teórico el concepto de *autopoiesis (*además de otros, como el de *clausura operativa*) de la *teoría bioquímica de la vida* expuesta por los biólogos chilenos Humberto Maturana y Francisco Varela, esta «importación teórica» no ha estado exenta de amplia polémica y crítica, para empezar, de ambos biólogos. Inicialmente los trabajos de Maturana y Varela sobre los sistemas autopoiéticos no fueron bien recibidos en el medio académico internacional, el concepto comenzaría a tener resonancia y a ampliarse a otras áreas del conocimiento hasta

mediados de la década de 1970 (Maturana; Varela, 2003: 49). En relación con su integración a la *Systemtheorie* de Luhmann, Maturana ha criticado tal enfoque fundamentalmente en razón de la exclusión del ser humano concreto en el esquema de los sistemas autopoiéticos de comunicación (Luhmann, 1996: 122), una crítica que Maturana y Habermas, desde distintos referentes teóricos, comparten, y que ha sido rechazada por Luhmann (1996a: 167) al explicar que el abandono de la categoría de sujeto en la teoría de los sistemas autopoiéticos no debería entenderse como la tesis de la inexistencia de los seres humanos. Por otro lado, Maturana (2003: 18) se pregunta por la existencia de sistemas autopoiéticos en otros dominios fuera del ámbito molecular, i.e. de los seres vivos.

Maturana admite la consideración de los sistemas sociales como *sistemas autopoiéticos de tercer orden* (los sistemas autopoiéticos de primer orden son directamente sistemas autopoiéticos moleculares, los de segundo orden son los organismos vivos), aunque sólo es admisible hablar aquí de autopoiesis como el resultado del agregado de los organismos vivos, i.e. como un carácter circunstancial, y no como lo definitorio del propio sistema social. De tal modo, para Maturana, lo definitorio de un sistema social no es la *autopoiesis*, sino la forma de relación entre los organismos que lo componen. Maturana acepta *a lo más* que un sistema autopoiético en un espacio de comunicaciones se parece a lo que distinguimos al hablar de una cultura. En contraste, Francisco Varela (Maturana; Varela, 2013: 52) se muestra más restrictivo en la posibilidad de ampliar *metonímicamente* el concepto de *autopoiesis* más allá del ámbito biológico para el que fue originalmente pensado. Sobre la crítica acerca de la utilización del concepto de *autopoiesis* en la *Systemtheorie*, Luhmann comenta en *Das Recht der Gesellschaft* (1995: 47) que la utilización de tal concepto no se fundamenta en términos analógicos o metafóricos, no comportando una objeción cuando se argumenta que su utilización falsea el concepto original introducido por Maturana y Varela. Luhmann comenta que debe exigirse de la crítica el poder distinguir entre la abstracción del concepto y su materialización cuando este es aplicado a las operaciones comunicativas o bioquímicas, siendo que en el ámbito sociológico la cuestión fundamental es sólo si el concepto de autopoiesis conduce a la formulación de hipótesis que a la postre sean fértiles científicamente. Como corolario de esta respuesta, Luhmann afirma: „Es kann uns aber ganz gleichgültig sein, ob

der Begriff auf lebende Systeme angewandt werden kann oder nicht"[133].

Ahora bien, continuando con la aclaración de los conceptos de la *Systemtheorie*, el concepto de *clausura operativa*, originalmente propuesto por Varela (2013: 54) para caracterizar la clase de organización pertinente relativa a la circularidad de la *autopoiesis* como la base de una organización autónoma, es empleado por Luhmann para explicar que las operaciones propias del sistema no pueden importarse del entorno ni tener contacto directo con este, sin implicar que se hable de un sistema cerrado o aislado: la relación con el entorno se efectúa a través del *acoplamiento estructural*. Con este concepto, también de Maturana, Luhmann explica que los acoplamientos *sistema/entorno* sólo son permitidos por el sistema en la medida en que sean compatibles con la *autopoiesis*. Esta tesis cobra más nitidez y radicalidad en el ámbito biológico de la *teoría de la evolución*, donde: "*autopoiesis, en cambio designa que la evolución sólo es posible en compatibilidad con las estructuras*" (Luhmann, 1996: 143). Finalmente, un aumento de la dependencia del sistema respecto al entorno conlleva un aumento de los acoplamientos estructurales, aumentando la *complejidad*.

En 1987, Luhmann publica *Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeine Theorie*, obra donde sistematiza y replantea los fundamentos de la *Systemtheorie*. En esta obra el paradigma de la *Systemtheorie* parte de la idea ordenadora de la *diferencia System/Umwelt*: los sistemas se constituyen a partir de la *diferencia* con el entorno, el cual siempre resulta más complejo que éste (Luhmann, 2012: 22).[134] En este sentido, el objetivo de estudio de *Soziale Systeme* no es el *System* propiamente, sino la diferencia *System/Umwelt*. El sistema se enfrenta a la complejidad de éste a través de operaciones de *selección*, mismas que tienen la función de *reducir complejidad*. Esta operación fundamental de *reducción de complejidad* no conlleva a una estabilización o a un punto paretiano de equilibrio de la diferencia *System/Umwelt*, sino que debe comprenderse como un proceso dinámico de producción de la diferencia y de mantenimiento de los límites sistémicos a través de las operaciones de selección, lo que aumenta la complejidad del sistema mismo. Este proceso no inmuniza al sistema respecto del entorno. La tesis de la cerradura operacional en un sistema autorreferencial no implica que éste no esté abierto al *Umwelt* sino lo contrario: la

[133] "Para nosotros puede ser completamente indiferente, si el concepto puede aplicarse o no a los sistemas vivos".
[134] "The most fundamental concept in cybernetics is that of "difference", either that two things are recognisably different or that one thing has changed with the time" (Ashby, 1976: 9).

cerradura operativa es una forma de ampliación, en la medida en que autoconstituye elementos determinables, de los posibles contactos con el *Umwelt* (Luhmann, 2012: 63). La selección de elementos determinables implica contingencia, y ésta significa *riesgo*: la operación de selección de las relaciones entre los elementos constitutivos del sistema excluye *otras posibilidades* de relación, i.e. implica la contingencia de la propia operación selectiva, y tal contingencia significa el riesgo de no lograr la mejor selección (Luhmann, 1990: 70; 113).

En este sentido, otro aspecto importante es la cuestión de la crisis sistémica. Luhmann (1990: 125) contempla la perspectiva de un sistema que se ha tornado entrópico. La entropía aparece cuando en el proceso de reproducción del sistema, i.e. en la sustitución de elementos que desaparecen, cada posible elemento siguiente tiene la misma probabilidad. La entropía significa que la reproducción autopoiética del sistema se hace azarosa. Para un observador, un sistema se ha tornado entrópico cuando de la información de un elemento sistémico no se puede inferir conclusión alguna sobre otros, lo que denota que la reproducción y conexión de elementos sistémicos ha perdido unidad. No obstante, Luhmann (1990: 136) aclara que, de acuerdo con el método de análisis funcional, el problema último no es el de la duración y la estabilidad del sistema. El *corpus* conceptual de la *Systemtheorie*, pueden pensarse, desde el punto de vista metodológico, como una articulación cuyo objeto es el encontrar mejores y más complejas posibilidades de análisis y comparación. Bajo el concepto de autorreproducción o autopoiesis, se trata del análisis de la continuidad o interrupción de elementos mediante un *arrangement* relacional de estos mismos elementos. El problema último de referencia del análisis funcional no es la estabilidad sistémica sino la complejidad y la dinámica de sistemas autopoiéticos.

Las aporías y paradojas de la *Systemtheorie* de Luhmann incrementan cuando la propia teoría sociológica opera bajo los criterios de autorreferencia y selección, descartando aquellos conceptos o puntos de vista que considera como propios de tradiciones o épocas de menor complejidad, tal como el pensamiento ilustrado o *vétero-europeo*.[135] La *Systemtheorie* misma se incluye en la

[135] Es una constante en la obra de Luhmann la crítica a los conceptos clásicos de la teoría política, los cuales serían incapaces de dar cuenta de los avances evolutivos de las sociedades contemporáneas. En este sentido, la *Systemtheorie*, la *Entscheidungstheorie* (teoría de la decisión) y la *Organisationstheorie* (teoría de la organización) poseerían la capacidad científica para abordar la compleja situación de la realidad social moderna. Luhmann (1997: 35) considera que las disciplinas que intentan conservar tales conceptos clásicos corren el riesgo de convertirse o limitarse a la hermenéutica y a la *Gedankenhistorie* (historia del pensamiento). La Systemtheorie articulará conceptos científicos de conceptos como *Öffentliche Meinung*, excluyendo toda consideración sobre su *esencia* o *propiedades morales*: la

Theorie selbstreferentieller Systeme (teoría de los sistemas autorreferenciales), i.e. se considera a sí misma como uno de sus objetos (Luhmann, 2012: 30). Por otro lado, habría que señalar la gran ambición de la *Systemtheorie* luhmanniana, la cual posee una pretensión de *teoría sociológica universal*[136]*,* cuya exigencia de universalidad no se constituye como sinónimo de verdad o validez definitiva. La *Systemtheorie* luhmanniana se revela como un programa de investigación que integra su propia *contingencia* en tanto subsistema (sociología) de un subsistema (ciencia) del sistema de la sociedad, en razón de ello, no se presenta como un *corpus* consolidado de conceptos básicos, axiomas y proposiciones derivadas. En este esquema, existen diferentes rasgos de generalidad en la *Systemtheorie*: junto con la construcción de una teoría general pueden elaborarse teorías específicas. Es el caso de *Soziale Systeme*, donde se limita la investigación a una *Theorie sozialer Systeme* (teoría de los sistemas sociales). Es interesante que, en esta obra, Luhmann (2012: 32) abandona metodológicamente la analogía directa entre los sistemas sociales y los organismos y las máquinas, aunque no la orientación y ambición de construcción de una *allgemeine Systemtheorie* (teoría general de sistemas).

Por otro lado, la teoría de los sistemas autopoiéticos o autorreferentes abandona la categoría de sujeto, particularmente del *sujeto originario de sentido* (ursprünglich-sinnstiftendes Subjekt), y la consideración del *Gesellschaftssystem* como un sistema psíquico, sustituyendo tales categorías por el concepto de *selbstreferentieller Systeme* (2012: 51). Los sistemas psíquicos forman parte del *Umwelt* del *System*, en este sentido: el *Umwelt* en sí mismo no es un *System* (2012: 36). El *Umwelt* de un *System* tendría capacidad de acción ni de autorreflexión, lo que no quiere decir que el *System*, como hemos visto, pueda disponer a gusto del entorno ni que el entorno dependa del sistema. Los sistemas se constituyen y mantienen mediante la creación y reproducción de la diferencia *System/Umwelt*, lo que metodológicamente implica considerar como paradigma de la *Systemtheorie* la *Theorie der Systemdifferenzierung* (teoría de la diferenciación de sistemas). Por *Systemdifferenzierung*, Luhmann (2012: 37) entiende la repetición de la formación de sistemas dentro de los sistemas, ya que en el *Umwelt* de un *System* existen simultáneamente otros sistemas que operan bajo la misma lógica: el sistema general comprende una pluralidad de diferencias

öffentliche Meinung no debe ser vista como un resultado políticamente relevante, sino como la estructura temática de la *Öffentliche Kommunikation* (comunicación pública), cumpliendo la función de *Selektionshilfe* (ayuda de selección).

[136] Véase Luhmann, 1990: 46.

Umwelt/System.

Ahora bien, una de las tesis centrales de la *Systemtheorie* es que el *soziales System* no está constituido por personas, sino por *acciones* (Luhmann, 2012: 191). Los *sistemas psíquicos* operan bajo la categoría *conciencia*, mientras que los *sistemas sociales* operan bajo la categoría *comunicación*. En los sistemas sociales la acción se constituye por medio de la comunicación, de la cual es excluida toda determinación relativa a los sistemas psíquicos. Partiendo del concepto de *sentido*, la comunicación es entendida como *acción selectiva* en relación con un horizonte referencial y no como la simple transmisión de información de *alter* (emisor) a *ego* (receptor). En *Soziale Systeme*, los conceptos *alter/ego* no designan roles, personas o sistemas, sino *horizontes* en los que se agregan y resignifican remisiones de sentido. Este es un horizonte en el que lo social no es reducido a los rendimientos de conciencia de un *sujeto monádico*. La *dimensión social* es entendida como aquello concerniente a lo que se supone respectivamente igual: la relación *alter/ego*. Esta suposición es articulada para cada experiencia del mundo y de fijación de sentido. Desde esta perspectiva, en la articulación de sentido en la dimensión social resulta que las perspectivas de *ego* se enfrentan siempre a una o muchas perspectivas de *alter*. Por lo tanto, para Luhmann a cualquier sentido se le puede exigir también una referencia a lo social: a todo sentido se le puede cuestionar si el otro lo vive como yo o de otro modo. Lo social es *sentido* en tanto portador de una *reduplicación* particular de posibilidades de entendimiento, cuyo código problemático es la oposición *consenso/disenso*. Los temas de *sentido* en el mundo social, entendido en relación con perspectivas de entendimiento, no es una experiencia atribuible simplemente a un *sujeto*, por lo que resulta equivocado buscar un *portador* (Träger) del sentido. Es parte de un *antropomorfismo* incorrecto, el conferirle al *sistema psíquico* una primacía ontológica de lo social (Luhmann, 2012: 142). La referencia de sentido de todas las operaciones es una necesidad indispensable tanto para los sistemas psíquicos como para los sistemas sociales.

De tal modo, cuando el sentido se incorpora a una secuencia fija a la dimensión física-corporal aparece como *conciencia*, cuando se incorpora a una secuencia que envuelve la comprensión de otros aparece como *comunicación.* Luhmann (2012: 202) rechaza *reducir* la comunicación a conciencia, a los límites del sistema psíquico, tal como la teoría del sujeto o teoría de la acción.[137]

[137] En este sentido, Luhmann (1997: 42) rechazará entender a la *Öffentliche Meinung* en los términos de discusión crítica, racionalidad y capacidad de consenso, aspectos que son el tema central de la teoría de la acción comunicativa

La comunicación, entendida como *System*, no tiene una existencia atada al espacio. Luhmann representa este sistema mediante la metáfora de un *pulsar constante* (ständiges Pulsieren): con cada *selección* temática, el sistema se expande o contrae, recogiendo contenidos con sentido y dejando de lado otros, con lo que el sistema de comunicación trabaja la *selección* con estructuras abiertas de sentido. La comunicación no es entendida desde las intenciones ni desde el lenguaje mismo, tampoco puede ser entendida en este esquema como *acción*, sino que es entendida como un sistema *autorreferencialmente cerrado*, cuya función básica es procesar selecciones y posibilitar los actos de enlace operados por el código aceptación/rechazo de informaciones. La intención de Luhmann es construir una *teoría general de la comunicación* (allgemeine Kommunikationstheorie), sin *desviarse* por el camino de elaborar una *teoría de la sociedad* o una *teoría de la interacción*.

Uno de los aspectos centrales de la *allgemeine Kommunikationstheorie* es el concepto de *symbolische generalisierte Medien*, el cual es central en el debate de Habermas con la *Systemtheorie*. La *Systemtheorie* de Luhmann considera que una de las funciones de la *comunicación como sistema* es de la posibilitar una situación social en la que la comunicación pueda absorber elementos de presión que empujan al receptor en una dirección más cercana a la aceptación que al rechazo. Tales presiones surgen, por una parte, mediante la perspectiva del conflicto y el intento de evitar el mismo y; por otra, mediante los *medios de comunicación simbólicamente generalizados* (symbolische generalisierte Medien der Kommunikation). Es inherente a la comunicación, en tanto *selectividad coordinada*, la posibilidad del rechazo de *ego* de la emisión de *alter*, i.e. la posibilidad de una interrupción en la comunicación como procesamiento de información. Desde el punto de vista evolutivo, pareciera que el éxito de la comunicación es extremadamente improbable (2012: 217). Luhmann identifica tres limitaciones de la comunicación: la limitada probabilidad de entendimiento en la interacción *alter*/*ego*, la limitación espacio/temporal de la comunicación y el éxito o aceptación de la misma. No obstante, la evolución social hubo de enfrentar estas limitaciones, ya que *sin comunicación no se pueden*

---

de Habermas. En cambio, la función de la *Öffentliche Meinung* desde la *Systemtheorie* es constituirse como un *Reduktionsmechanismus* (mecanismo de reducción) de la comunicación política, evaluando no la corrección de las opiniones sino absorbiendo la *Unsicherheit* (inseguridad) en la estructuración de los temas: absorbe inseguridad derivada de que el sistema político no puede manejar con la eficiencia y rapidez suficiente el flujo de temas en la comunicación política, ante la presión derivada de los procesos de decisión. La *Öffentliche Meinung* es un mecanismo de selección que estructura los temas de los procesos de comunicación política, función crucial en los procesos de decisión. En términos generales, la *Öffentlichkeit* será entendida en los términos de la institucionalización de los temas de la comunicación política (Luhmann, 1997: 51).

generar sistemas sociales.

Los *Medien* constituyen *logros evolutivos* que convierten la improbabilidad de la comunicación en probabilidad. A las tres limitaciones de la comunicación corresponden tres *Medien*: el primer medio en el *lenguaje*, el cual intensifica la comprensión de la comunicación más allá de lo perceptible a través el uso de signos cargados de sentido; el segundo medio son los *Verbreitungsmedien* (medios de difusión), como los medios escritos y las telecomunicaciones, los cuales expanden los límites espacio-temporales en la interacción *alter/ego*. Los *Verbreitungsmedien* crean, seleccionan, comparan y mejoran *selecciones* de modo estandarizado, con lo que expanden a la vez que limitan la comunicación. Finalmente, el éxito o aceptación de la comunicación es cifrada no en la persuasión, elocuencia o capacidad retórica, sino en el desarrollo de *symbolische generalisierte Kommunikationsmedien* (medios de comunicación simbólicamente generalizados). Luhmann (2012: 222) denomina como *simbólicamente generalizados* a aquellos *Medien* que emplean generalizaciones para simbolizar la relación entre selección y motivación, para presentarla como *unidad*. Ejemplos de estos *Medien* son: verdad, amor, propiedad/dinero, poder/derecho, incluso fe religiosa, arte y valores básicos civilizatoriamente estandarizados.

En términos generales, la comunicación opera como un *proceso dirigido* en general por temas, los cuales son entendidos como *reducción de complejidad*. En este proceso las ontologías se generan como *productos secundarios* de la comunicación y finamente sustituidos, más o menos, por los *códigos ampliados* de los medios generalizados (Luhmann, 2012: 205). En este aspecto, los *medios generalizados* condicionan la selección de la comunicación, operando como *medios motivadores*, i.e. aseguran de modo suficiente el cumplimiento de la propuesta de selección. Luhmann (2012: 222) considera que la comunicación más exitosa se realiza en la sociedad actual mediante tales *Kommunikationsmedien*, pero en conjunto el lenguaje, los medios de difusión y los medios generalizados constituyen logros evolutivos que, en mutua dependencia, aumentan los rendimientos del procesamiento de información en el plexo de la comunicación social. De tal forma, es liquidada la posibilidad de una teoría social vinculada con los intereses y discursos prácticos de los ciudadanos, clave de una teoría de la comunicación de carácter democrático, guiada por un interés ilustrado y emancipativo. Luhmann (1995: 24) es muy claro en la construcción de la Systemtheorie: „*Wir verzichten daher vorab auf die Vorstellung einer praxisleitenden Theorie*“ ("por lo tanto, nosotros renunciamos de antemano a la concepción de una teoría conductora de la

praxis"), reconociendo que una de las desventajas[138] que podría encontrarse en la *Systemtheorie* consiste en su carácter altamente abstracto y complejo, del que las aplicaciones prácticas sólo surgen de modo esporádico y puntual. Como corolario de lo anterior, la *Systemtheorie* renuncia metodológicamente a considerar el ámbito normativo de lo social, lo cual es evidente en su consideración del *Rechtssystem*, lo cual será central para la discusión en los siguientes capítulos.

2.4 La *Öffentlichkeit* en el análisis de las tendencias a la crisis.

Ahora analizaremos la integración del concepto de *Öffentlichkeit* en esta etapa de desarrollo teórico. Aquí se torna central el análisis de Habermas en *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, ya que la transformación estructural de la *bürgerliche Öffentlichkeit* crea las condiciones necesarias para el funcionamiento de las instituciones y procedimientos de la democracia formal: aquellas condiciones por las cuales los ciudadanos, adquieren un estatus político pasivo con derecho a la aprobación o rechazo en bloque de hechos consumados. El privatismo civil del *Staatsbürgerpublikum* (público de ciudadanos) aparece como el complemento necesario de un sistema económico orientado y limitado en última instancia debido a las decisiones de individuos autónomos en torno a la inversión de los bienes escasos. Es en el ámbito de la *strukturell entpolitisierte Öffentlichkeit* (espacio público despolitizado estructuralmente) donde Habermas analiza las funciones de legitimación en el *Spätkapitalismus*, identificando dos necesidades residuales: primero, el *staatsbürgerliche Privatismus* (privatismo ciudadano), i.e. la indiferencia política acompañada del dominio de los intereses de profesión, el tiempo libre y el consumo, promueve la expectativa de recompensas conformes con el sistema (dinero, tiempo de ocio, seguridad). Es en este punto donde la despolitización estructural exige justificación, para lo cual se emplean las teorías de las élites o las teorías tecnocráticas de sistemas.[139] Habermas compara la función de estas teorías, en el marco de la ciencia social burguesa, a la función cumplida en fases

[138] Luhmann (1995: 24) apunta entre paréntesis: „wenn es denn ein Nachteil ist" ("si es que se trata de una desventaja").
[139] En este sentido, Habermas (1973: 188) sostiene que las teorías de la tecnocracia y de la élite afirman la necesidad de un privatismo civil institucionalizado. Más adelante en LS, Habermas considera que, como reacción frente a la crítica marxista a la democracia burguesa, Mosca, Pareto y Michels introdujeron la teoría de las élites como antídoto realista y científico contra el idealismo del derecho natural. Una nueva generación de teóricos de las élites habría proclamado a Tocqueville como precursor, considerando al elitismo como la única alternativa frente al totalitarismo. En este sentido, la democracia no se entiende en los términos de una racionalización del poder social mediante la participación en procesos discursivos de formación de la voluntad, sino que más bien es entendida en los términos de una configuración de compromisos entre las élites. Como un dato interesante sobre Habermas y la teoría de las élites, Habermas presentó en Marburg el trabajo *Elitetheorie der Demokratie* en el marco del *Habilitationskolloquium* (Müller-Doohm, 2014: 131).

anteriores del desarrollo capitalista por las doctrinas clásicas de la economía política que sugerían el carácter «natural» de la sociedad económica capitalista

2.4.1 Estrategias de neutralización de los conflictos estructurales en el *Spätkapitalismus*.

En términos generales, Habermas considera las estructuras del *Spätkapitalismus* como formaciones reactivas contra la crisis endémica. Con este propósito, las sociedades del *Spätkapitalismus* concentran todas las fuerzas de integración social en los sitios donde es más probable que estallen conflictos estructurales, como el medio más eficaz para mantenerlos en estado latente, al tiempo que así pueden también satisfacer las demandas de los partidos obreros reformistas, es este el sentido en que puede entenderse la estructura salarial política, determinada por las negociaciones entre los grandes sindicatos obreros y las organizaciones empresariales. De esta forma, el conflicto de clases es neutralizado o mantenido en estado de latencia en el marco de este espacio de compromisos, satisfechos en el mediano plazo en armonía con los intereses del sistema, con lo que se disolvió la identidad de clase y se fragmentó la conciencia de clase en el ámbito de un compromiso de clases incorporado en la estructura del *Spätkapitalismus*. De tal modo, los países capitalistas más avanzados lograron, en las décadas siguientes a la Segunda Guerra Mundial, mantener en estado de latencia el conflicto de clases en zonas críticas. En este sentido, una teoría del capitalismo tardío debe empeñarse en resolver las siguientes cuestiones fundamentales: ¿Cuáles son las tendencias a la crisis en las que se exterioriza el antagonismo de clases provisionalmente reprimido, pero no resuelto por las sociedades del *Spätkapitalismus*? ¿Bastan las estructuras del *Spätkapitalismus* para contener la crisis económica en el largo plazo? En caso contrario, ¿lleva la crisis económica, como esperaba Marx, a una crisis política a través de una crisis social? ¿Puede platearse en escala mundial una lucha de clases revolucionaria? En caso contrario, ¿hacia dónde se desplaza la crisis económica? ¿Adquiere la crisis desplazada la forma de una crisis sistémica, o tenemos que considerar diversas tendencias a las crisis conjugadas? ¿Qué tendencias a la crisis se transforman en comportamientos desviantes y en qué grupos sociales?

Habermas (1973: 60) no encuentra la posibilidad de decidir sobre argumentos sólidos la pregunta por las posibilidades de autotransformación del *Spätkapitalismus*. Aunque no excluye la perspectiva de que a largo plazo la crisis económica pueda ser contenida, aunque sólo al precio de que los imperativos contradictorios del *Steuerung*, determinados por la permanente necesidad de valorizar el capital, generen una nueva serie de tendencias a la crisis. La tendencia actuante

observada por Habermas en los años setenta a la perturbación del crecimiento capitalista podía manejarse administrativamente y ser desplazada poco a poco al sistema sociocultural, pasando por el político, con lo que la contradicción de una producción que guiada por los intereses particulares recupera una forma política, aunque no la de la lucha de clases política. En el *Spätkapitalismus* la política se desarrolla sobre la base de la crisis sistémica reelaborada y reprimida, reafirmando determinados antagonismos, con una *conciencia de clase fragmentada* y en coaliciones variables que pueden modificar los términos del compromiso de clase. Por tanto, las constelaciones de poder que de hecho se presenten son las que determinarán si la estructura de clases ha de diluirse o si resulta afectada la contradicción intrínseca al principio de organización capitalista como tal, así como el grado en que ambos procesos podrán cumplirse.

Enseguida, Habermas presenta una clasificación abstracta de las tendencias posibles a la crisis en el *Spätkapitalismus*. En primera instancia, identifica tres peligros globales derivados del crecimiento en el *Spätkapitalismus*: el desequilibrio ecológico (a); el desequilibrio antropológico (b) y; el desequilibrio en las relaciones internacionales (c). En razón de una complejidad creciente, el sistema de la sociedad mundial desplaza sus límites a expensas de su ambiente al punto que tropieza con obstáculos de capacidad tanto respecto a la naturaleza exterior como a la interior. Por un lado, los desequilibrios ecológicos definen un límite absoluto al crecimiento, principalmente en razón de que los recursos son finitos, lo que contrasta con la expansión global de los imperativos de crecimiento de las sociedades capitalistas. El límite absoluto a los imperativos permanentes del crecimiento económico es fijado por Habermas en el proceso de calentamiento ambiental, el cual es una de las expresiones de los límites de la capacidad biológica del ambiente. Aquí aparece como una tesis importante de Habermas la idea de que las sociedades capitalistas no pueden responder a los imperativos de una limitación del crecimiento sin abandonar propiamente su *Organisationsprinzip*, ya que el tránsito hacia un crecimiento cualitativo exigiría planificar la producción en razón de los valores de uso y no de los valores de cambio (a).

Por otro lado, los desequilibrios antropológicos definen un límite que, a diferencia del ecológico, no es absoluto, ya que no existe un indicador unívoco de la alienación, i.e. de la saturación de los sistemas de personalidad. No obstante, Habermas identifica un límite en el tipo de socialización mediante el cual un *Gesellschaftssystem* produce los motivos para la acción. El proceso de socialización se efectúa dentro de estructuras de intersubjetividad lingüística, determinando una

organización de la conducta vinculada con normas que requieren justificación, aunado a sistemas de interpretación que garantizan la identidad. Esta organización comunicativa de la conducta puede convertirse en un obstáculo para sistemas que toman decisiones de complejidad elevada, por lo que en el plano del *Gesellschaftssystem* la capacidad del *Steuerung* aumenta en la medida en que éste puede independizarse funcionalmente respecto de tales estructuras comunicativas. A esta función sirve aquella *strukturell entpolitisierte Öffentlichkeit* (espacio público despolitizada estructuralmente), contribuyendo a una actitud de aquiescencia generalizada.

Aquí Habermas introduce una tesis fundamental: mientras sea mantenida una forma de socialización que introduzca la naturaleza interior dentro de una organización comunicativa de la conducta, no resulta concebible una legitimación de normas para la acción que garantice la aceptación inmotivada de decisiones. El motivo para mostrar conformidad hacia un poder de decisión aún indeterminado en su contenido no puede desvincularse de la expectativa de que éste ha de ejercerse de acuerdo con normas de acción legítimas, aunado a que el motivo último de la aquiescencia es la convicción del sujeto de que en caso de duda puede ser convencido discursivamente. El límite impuesto por la necesidad de que las normas sean legítimas y por el hecho de que la motivación dependa de interpretaciones convincentes, podría eliminarse si tales motivos se desligaran de cualquier estructura comunicativa de la acción, modificándose la forma de socialización y con ella la identidad misma de los sistemas socioculturales, convirtiéndose en una rutina la aceptación inmotivada de decisiones.

Finalmente, Habermas aborda el peligro de autodestrucción entrañado por el desequilibrio internacional, revelado como consecuencia del crecimiento de fuerzas productivas, que, por virtud del carácter neutral de sus fundamentos técnicos, pueden emplearse para la destrucción a nivel global. Aquí se encuentra implícita una crítica al sistema internacional que Habermas no desarrolla con mayor detalle en LS, en torno al carácter espontáneo o "natural" de tal orden, así como al peligro entrañado porque los sistemas militares de acción disponen por vez primera de un potencial técnico que posibilita la destrucción del sustrato natural de la sociedad mundial. Habermas sostiene la idea de que un desarme efectivo es improbable en razón de las fuerzas impulsoras de las sociedades de clase capitalistas y poscapitalistas, no obstante, encuentra una posibilidad *a limine* de una regulación de la carrera armamentista no en una reforma de las instituciones globales y en la acción de una sociedad civil global, como veremos capítulos más adelante, sino en la medida en

que en las sociedad del *Spätkapitalismus* se logre compensar el efecto-ocupación de la demanda de bienes de consumo improductivos por parte del Estado con un crecimiento del valor de uso del capital (b).

2.4.2 Matriz analítica de tendencias a la crisis: economía, racionalidad, legitimación y motivación.

Después de este breve excurso en torno a los peligros globales derivados del crecimiento en el *Spätkapitalismus*, Habermas retorna al análisis de las tendencias a las crisis específicas de este sistema, identificando cuatro principales: crisis económica (a); crisis de racionalidad (b); crisis de legitimación (c) y; crisis de motivación (d). Tales crisis pueden surgir en diversos lugares, también diversa es su forma de manifestación en que una tendencia puede cuajar hasta convertirse en una ruptura política, i.e. en la deslegitimación (*Delegitimation*) del sistema político operante. Habermas expone algunas hipótesis y teoremas de tendencia a la crisis en cada uno de los ámbitos señalados. *Tendencias a las crisis económicas* (a). En el *Spätkapitalismus* persisten las tendencias a la crisis económica, en este sistema, la intervención del Estado en el proceso de valorización obedece, tal como los mecanismos de mercado en el capitalismo liberal, a leyes económicas que operan de modo espontáneo, esto es, a la lógica de la crisis económica expresada en la tendencia decreciente de la tasa de ganancia. No obstante, Habermas observa que la intervención estatal no puede, en última instancia, contrarrestar la tendencia decreciente de la tasa de ganancia, debido a que la crisis sigue estando determinada por la ley del valor, i.e. la asimetría estructural en los intercambios entre trabajo asalariado y capital. La tesis generada en este teorema general es que en razón de la intervención estatal la tendencia a la crisis económica se impondrá a través de la crisis social, llevando a luchas políticas en las que volverán a manifestarse la oposición entre clases.

En relación con la explicación de las tendencias a la crisis económica en el *Spätkapitalismus*, Habermas identifica dos teoremas: (a.1) *El aparato del estado como órgano ejecutor espontáneo de la ley del valor*. De acuerdo con este teorema, el Estado asegura las premisas generales de la producción capitalista, posibilitando además que el poder social adoptara la forma no-política de la relación entre trabajo asalariado y capital, ya que el mercado sigue sin poder cumplir, por sí mismo, las funciones de socialización en el sentido de integración social. El Estado, como una entidad no-capitalista se impone con carácter vinculatorio a los capitalistas singulares, haciendo prevalecer una *voluntad capitalista genérica*, la cual no puede formarse en el ámbito de la competencia. El Estado, en el *Spätkapitalismus*, interviene en el proceso de reproducción con el

fin de garantizar las condiciones para la valorización del capital, amortiguando los costos y efectos externos de la producción capitalista, así como regulando el ciclo de la economía global. De acuerdo con su elemento no-capitalista el Estado limita la producción capitalista y, de acuerdo con su función, sirve a su persistencia: sólo en la medida en que el Estado complementa a la economía puede ser instrumental para ella. (a.2) *El aparato del Estado como agente planificador del «capital monopólico unificado».* Este teorema es identificado por Habermas como propio de una *posición ortodoxa*, según la cual el Estado no obedece de modo espontáneo a la lógica de la ley del valor, sino que *representa* de modo consciente los intereses de la clase capitalista, actuando como un potente capitalista genérico, dirigiendo la planificación política hacia el reforzamiento de la acumulación y de la valorización del capital sin anular la espontaneidad del proceso anárquico de la producción mercantil, sin constituirse como una instancia de planificación del capitalismo en su conjunto. Habermas (1973: 85) señala que, de acuerdo con la *Teoría del capitalismo monopólico de Estado*, se observa una repolitización de la relación de clase, haciendo vulnerable a la presión política a la dominación del capitalismo de Estado, tal como pueden ejercerla las fuerzas democráticas unificadas según el modelo de un frente popular. En este sentido, también parte del hecho de que la contradicción fundamental de la producción capitalista no se amortigua, sino que más bien se agudiza dentro de las nuevas formas de organización, ya que la crisis económica cobra una forma directamente política. Habermas señala dos objeciones impuestas contra esta teoría: primero, sería imposible demostrar empíricamente la tesis según la cual el aparato de Estado puede articular una estrategia económica central a través de una planificación activa a favor de un interés específico; segundo, tampoco podría verificarse empíricamente la tesis de que el Estado actúa como *agente* de los capitalistas monopólicos unificados. Finalmente, Habermas (1973: 87) rechaza que el modo de funcionamiento del Estado del *Spätkapitalismus* pueda concebirse adecuadamente según los modelos expuestos por los teoremas (a.1) y (a.2), sino que el Estado, integrándose al proceso de reproducción, modifica los determinantes del proceso de valorización: apoyado en un *compromiso de clases*, el sistema administrativo obtiene una limitada capacidad de planificación, misma que puede utilizarse para procurar legitimación en el marco de la democracia formal, con el objetivo de evitar reactivamente la crisis. Con ello, el ciclo de la crisis de consecuencias sociales crecientemente graves es remplazado por una inflación y una crisis permanente de las finanzas públicas. Habermas considera como una cuestión empírica la determinación de si estos fenómenos de reemplazo han logrado dominar con éxito la crisis económica o si sólo indican su

desplazamiento provisional hacia el sistema político, lo que depende en última instancia de si el capital invertido de manera indirectamente productiva logra una productividad del trabajo suficiente para asegurar, por un lado, la lealtad de las masas, y por otro la conservación del proceso de acumulación. Ello se logra por medio de una distribución, guiada por los imperativos del sistema, de los rendimientos de aquella productividad acrecentada.

Tendencias la crisis política: *Rationalitätskrise* [crisis de racionalidad (b)] y *Legitimationskrise* [crisis de legitimación (c)]. Como explica la *Systemtheorie*, el sistema político requiere como *input* una lealtad de masas difusa, produciendo un *output* de decisiones administrativas impuestas con autoridad.[140] Las *Rationalitätskrise* (b) son la forma adoptada por las crisis de *output*, i.e. la incapacidad del sistema administrativo para cumplir o compatibilizar los imperativos de *Steuerung* provenientes del sistema económico, concretamente esta crisis se genera cuando el Estado fracasa en la tarea aplicar la masa de impuestos recolectados con la racionalidad necesaria para evitar las perturbaciones inherentes de un crecimiento sujeto a crisis. Como puede verse, esta crisis es expresión del fracaso del Estado para distribuir los rendimientos de la productividad acrecentada de acuerdo con los imperativos del sistema económico. Aquí Habermas expone el teorema según el cual la *Rationalitätskrise* se produce cuando los imperativos contradictorios del *Steuerung* engendrados por la espontaneidad anárquica de la producción mercantil y su crecimiento afectado por crisis pasan al sistema administrativo, volviéndose operantes dentro de él, tesis defendida por Joachim Hirsch. En este teorema la *Rationalitätskrise* es explicada de acuerdo con dos factores: (b.1) *la existencia de intereses capitalista contrapuestos* y (b.2) *la necesaria generación de estructuras ajenas al sistema.* El primer factor consiste en la privatización de partes de la administración pública por parte de sectores particulares, con lo cual la competencia entre sectores sociales particulares se reproduce dentro del aparato estatal. De acuerdo con el segundo factor, son generados imperativos contradictorios al ser necesario ampliar la capacidad de planificación del Estado en beneficio del capitalismo en su totalidad, cuando al mismo tiempo deben ponerse límites a tal ampliación, la cual amenazaría al propio capitalismo: el aparato de Estado oscila entre una intervención esperada y una renuncia a ella. Los déficits de racionalidad serían entonces el

[140] En este sentido, David Easton (1969: 88) define al sistema político como el sistema de conducta más inclusivo de una sociedad para la asignación autoritaria de valores: "Un sistema político se identificará, pues, como una serie de interacciones abstraídas de la totalidad de la conducta social mediante la cual se asignan autoritariamente valores en una sociedad".

resultado inevitable de la disyuntiva constituida por las alternativas entre las que oscila el Estado del *Spätkapitalismus*, cuya actividad se desenvuelve en contradicciones que tienden a hundirlo cada vez más. En este sentido, la creciente necesidad de planificación crea presiones no específicas del sistema, la planificación de largo plazo plantea al sistema administrativo dificultades estructurales.

Legitimationskrise [crisis de legitimación (c)]. Esta es la forma adoptada por las crisis de *input*, i.e. la incapacidad del sistema de legitimación para alcanzar el nivel de lealtad de masas requerido, concretamente esta crisis se genera cuando el Estado fracasa en la tarea de satisfacer la creciente necesidad de legitimación en la recolección selectiva de impuestos, en el modelo reconocido para su aplicación y en los propios rendimientos administrativos. Tal teorema es explicado en relación con dos factores fundamentales: (c.1) *la existencia de límites sistémicos* y (c.2) *la verificación de efectos secundarios no queridos (politización)*. Como señalamos anteriormente, en el *Spätkapitalismus* las relaciones de clase se repolitizan y el Estado asume funciones tanto sustitutorias como compensatorias en relación con el mercado, por lo que la dominación de clases no pudo seguir cumpliéndose en la forma anónima de la ley del valor. El aseguramiento de la plusvalía relativa en el *Spätkapitalismus* depende de constelaciones fácticas de poder y en la fisonomía del compromiso de clases articulado. Habermas observa que con ello las tendencias a la crisis económica son desplazadas al sistema administrativo, con lo que la espontaneidad de los procesos económicos puede reproducirse, en un modo secundario, en el sistema político. En razón de ello, el Estado debe procurarse un resto de *no-conciencia* (*Bewußtlosigkeit*) para que sus funciones de planificación no generen responsabilidades que no podría resolver sin sobrepasar sus límites. Con ello, las tendencias a la crisis económica pueden desplazarse al ámbito del sistema administrativo, en el nivel de la recolección y en el gasto, racional de acuerdo a fines, de los recursos fiscales. No obstante, el Estado encuentra un límite concluyente en las legitimaciones disponibles: en la medida en que las motivaciones permanecen atadas a normas que requieren justificación, implica que aquella *Grundwiderspruch* puede manifestarse como la puesta en duda de las normas que se encuentran en la base de la acción administrativa. La crisis económica ha sido amortiguada y transformada en un sistemático déficit de las finanzas públicas, pero cuando fracasa el manejo de la crisis por parte del Estado, no alcanzando a cumplir las exigencias programáticas que éste se ha autoimpuesto, es castigado con un déficit de legitimación, con lo que su campo de acción se restringe en el momento en que debería ser ampliado.

De este modo, el Estado encuentra un límite concluyente (c.1), tal teorema se basa en la tesis de que una identidad social determinada a sí misma en términos de integración sistémica es siempre vulnerable si está basada en estructuras de clase: en el núcleo de la recolección y el gasto de los recursos fiscales se concentran los problemas que son consecuencia de la *Grundwiderspruch*, manejada y transformada, de una producción social que se realiza en razón de intereses no generalizables. Los conflictos políticos derivados y dispersos se hacen patentes, ya que no se presentan con la objetividad de las crisis sistémicas, sino que directamente generan problemas de legitimación. En razón de ello, el sistema administrativo experimenta la necesidad funcional de independizarse en lo posible del sistema de legitimación: las funciones instrumentales de la administración se protegen con dispositivos y símbolos cuyo objetivo es suscitar una aquiescencia no específica, i.e. un consentimiento generalizado de contenidos generales. Es a este propósito que se genera una *Öffentlichkeit* con miras a coadyuvar a la legitimación, estructurando la atención por ámbitos de temas y colocando argumentos y problemas por debajo del umbral de atención, sustrayéndolos de la formación de la opinión. Es entonces que el sistema político emprende tareas de planificación ideológica, pero con ello el campo de manipulación posible se estrecha de modo considerable, ya que el sistema cultural ofrece resistencia a los controles administrativos, de acuerdo con Habermas, no existe una producción administrada de sentido. Las tradiciones culturales tienen sus propias normas de reproducción, tradiciones que permanecen vivas según su cultivo natural, según una conciencia hermenéutica o de acuerdo con una apropiación crítica, no obstante, es anulada su fuerza imperativa cuando es abordada de modo objetivista o instituida estratégicamente para fines administrativos o para fines comerciales: las tradiciones sólo pueden poseer fuerza legitimante en la medida en que no sean arrancadas de los sistemas de interpretación que aseguran la continuidad sistémica y que garantizan la identidad. De tal modo, encontramos un límite sistémico para compensar los déficits de legitimación mediante una deliberada manipulación en la disparidad estructural entre los ámbitos de la acción administrativa y el sistema cultural.

El segundo factor fundamental explicativo en este teorema de la *Legitimationskrise*, (c.2*) la verificación de efectos secundarios no queridos (politización)*, parte del hecho de que esta expansión del Estado en el *Spätkapitalismus* tiene por efecto secundario un proporcional acrecentamiento de la necesidad de legitimación. La expansión de la actividad del sistema administrativo exige lealtad de masas para legitimar los nuevos ámbitos de acción, fenómeno en el que son desplazados los límites del sistema político hacia el sistema cultural. De tal forma, explica

Habermas (1973: 101), determinados sobreentendidos culturales, hasta entonces constituidos como condiciones marginales del sistema político, son integrados en el campo de actividad del sistema administrativo, con lo que son tematizadas tradiciones que se mantenían al margen. Esta tematización tiene como efecto la articulación de una conciencia de la contingencia tanto de los contenidos de la tradición como de las técnicas de su transmisión, i.e. de la socialización. De modo general, la planificación administrativa genera un efecto publicitario no pretendido, lo que termina debilitando el potencial de justificación de tradiciones instrumentadas por el Estado. Las *Geltungsansprüche*, una vez que se ha destruido su carácter de algo presupuesto, sólo pueden estabilizarse mediante el discurso, teniendo como efecto la politización de ámbitos de vida restringidos hasta ese momento a la *Privatsphäre*. Este efecto secundario implica un peligro para el *staatsbürgerlicher Privatismus*, el cual se encuentra asegurado informalmente a través de las estructuras de la *entpolitisierte Öffentlichkeit*. De acuerdo con Habermas, es en este sentido que se explicarían las demandas de planificación con participación de los afectados: en razón de que la planificación administrativa afecta crecientemente al sistema cultural, i.e. a las representaciones normativas y valorativas arraigadas profundamente en los administrados, con el cuestionamiento correlativo de las actitudes tradicionales, el sistema administrativo es llevado a organizar experiencias de participación.

Los argumentos expuestos por Habermas apoyan la afirmación de que las sociedades del *Spätkapitalismus* adolecen de un déficit de legitimación. Ello es explicado por la *Grundwiderspruch* manifiesta en el hecho de que aunque el Estado lograra incrementar la productividad del trabajo así como el aseguramiento de un crecimiento económico exento de crisis, aunque no de perturbaciones, tal crecimiento continuaría cumpliéndose de acuerdo con prioridades no establecidas en razón del interés general, sino de acuerdo con fines privados guiados por la ley del valor: *la estructura de clases es, en última instancia, la causa del déficit de legitimación*. El Estado no puede sencillamente hacerse cargo del sistema cultural, sino que la expansión del sistema administrativo hacia aquel problematiza los sobreentendidos culturales. Entre el *Publikum der Staatsbürger* (público de ciudadanos) aumentan las expectativas hacia los valores de uso, este creciente nivel de exigencias es proporcional a la necesidad creciente de legitimación: el recurso «*Wert*» (valor), obtenido por vía fiscal, ha de reemplazar al «*Sinn*» (sentido), recurso cultural escaso. De tal modo, el déficit de legitimación debe compensarse con recompensas conforme al sistema, i.e. con el recurso valor. La crisis de legitimación es generada cuando las demandas de

recompensas conforme al sistema aumentan con una rapidez mayor que la masa disponible de valores, o cuando surgen expectativas que no se pueden satisfacer con tales recompensas. Por otro lado, Habermas (1973: 104) considera que el desarrollo de las sociedades capitalistas avanzadas después de la posguerra se ha caracterizado por mantener el nivel de las demandas dentro de los límites de la capacidad operativa del sistema económico-político: la tasa de aumento de las demandas se habría dosificado de tal modo que suscitó en el sistema impositivo los procesos de adaptación y aprendizaje posible dentro de los límites del modo de producción vigente. Es en la medida en que los programas de bienestar social, aunados a la difusión de una conciencia tecnocrática que adjudica los efectos secundarios negativos a coacciones inmodificables del sistema, logrando mantener un grado suficiente de privatismo civil, el déficit de legitimación *no necesariamente* se agrava hasta convertirse en crisis. Es en este aspecto que cobra centralidad el análisis de Habermas en SÖ acerca del público despolitizado, de la esfera pública despotenciada y el dominio de la democracia formal. La tesis sostenida por Habermas es que sólo en un rígido sistema sociocultural, que no pueda ser fácilmente instrumentado por el sistema administrativo, explicaría que un déficit de legitimación se transformara en una crisis de legitimación. Si tal crisis de legitimación puede verificarse, es porque entonces se encuentra en su base una *Motivationskrise* (crisis de motivación), i.e. una discrepancia entre la carencia de motivos experimentado por el Estado y el sistema de profesiones respecto de la oferta generada por el sistema sociocultural.

Finalmente, ambas tendencias a la crisis surgen dentro del sistema político, aunque se diferencian en cuanto a su modo de manifestación: La *Rationalitätskrise* se manifiesta como una crisis sistémica desplazada, expresando, al igual que la crisis económica, una contradicción de imperativos del *Steuerung* inherente a una producción socializada realizada a favor de intereses privados. De esta crisis sólo puede hablarse en sentido estricto cuando aparece en reemplazo de la crisis económica, denotando que el sistema administrativo, en determinadas condiciones, no puede aportar al sistema económico los suficientes rendimientos positivos de *Steuerung*; la *Legitimationskrise* se manifiesta directamente como una *Identitätskrise* (crisis de identidad), originándose cuando el cumplimiento de las tareas de planificación del Estado cuestiona la estructura de aquella *entpolitisierte Öffentlichkeit*, cuestionando a la misma democracia formal como salvaguarda del régimen de propiedad privada sobre los medios de producción. Un déficit de legitimación significa que los medios administrativos no pueden producir o conservar en la medida requerida aquellas estructuras normativas pertinentes para la legitimación. Respecto a esta última

cuestión, en la modernidad el sistema político desplaza sus límites hacia el sistema sociocultural, la racionalidad administrativa despotencia y socava las tradiciones culturales, las cuales no pueden regenerarse por vía administrativa con fines de legitimación. Por otro lado, el manejo del sistema administrativo sobre materiales culturales tiene el efecto secundario de que los contenidos de sentido y normas establecidos por la tradición son tematizados públicamente, ampliando el ámbito de formación discursiva de la voluntad, proceso que puede conmover las estructuras de la *entpolitisierte Öffentlichkeit*, pertinente para el funcionamiento del sistema.

Tendencias a la crisis sociocultural: *Motivationskrise* [crisis de motivación (d)]. El *input* del sistema sociocultural proviene directamente del sistema económico y político, por lo que las crisis de *output* de estos constituyen perturbaciones al insumo del sistema cultural, las cuales se transforman en déficit de legitimación. La *Motivationskrise* se genera cuando el sistema sociocultural es alterado de modo que su *output* se vuelve disfuncional para el Estado y el sistema de trabajo. Es fundamental la tesis introducida aquí por Habermas: las tendencias a las crisis mencionadas hasta ahora sólo pueden llegar a la ruptura a través del sistema sociocultural, ya que la integración social depende directamente del *output* de este sistema, i.e. las motivaciones que produce para el sistema político en forma de legitimación. Las tendencias a la crisis cultural se producen cuando las estructuras normativas se transforman, de modo que es perturbada la complementariedad entre los requerimientos del sistema administrativo y las necesidades interpretadas y expectativas legítimas de los miembros de la sociedad. En este sentido, las *Motivationskrise* [crisis de motivación (d)] surgen como consecuencia directa de las transformaciones acontecidas en el sistema cultural. Habermas ubica tales tendencias en el *Spätkapitalismus* en el ámbito de la tradición cultural, i.e. sistemas morales e imágenes del mundo, así como en el cambio estructural del sistema educativo. Por un lado, como hemos mencionado, el acervo de la tradición es agotado por el desarrollo mismo del sistema capitalista, no obstante, componentes residuales de la ideología burguesa, como los sistemas de valores universalistas, configuran un marco normativo que resulta disfuncional en términos sistémicos, ya que el *Spätkapitalismus* engendra nuevas necesidades que no puede satisfacer.

Habermas (1973: 106) identifica como la crisis motivacional más importante del sistema sociocultural, como característica de las sociedades del *Spätkapitalismus*, el síndrome de *Staatsbürgerlicher Privatismus* (privatismo civil) y de un *beruflicher Privatismus* (privatismo

profesional), centrado este último en la familia. Habermas define al *Staatsbürgerlicher Privatismus* como el interés de los ciudadanos por los rendimientos fiscales y de seguridad social del sistema administrativo, acompañado de una participación escasa en el proceso de legitimación (i.e. una elevada orientación hacia el *output* versus una escasa orientación hacia el *input*). Tal privatismo civil corresponde a las estructuras de la *entpolitisierte Öffentlichkeit* (vida pública despolitizada). El privatismo familiar y profesional aparecen como su complemento: el primero consiste en la orientación de las familias hacia el consumo y el tiempo libres; el segundo, en el centramiento de la carrera profesional en el proceso competitivo por el estatus. Ambos modelos de motivación son fundamentales para la continuidad del sistema político y del sistema económico. Ahora bien, Habermas explica el teorema de la *Motivationskrise* en relación con dos factores fundamentales: (d.1) *la erosión de tradiciones permanentes para la conservación del sistema* y; (d.2) *Las exigencias excesivas planteadas al sistema por parte de los sistemas universalistas.*

Respecto al primer factor, cuando se sostiene que ambos modelos de motivación son destruidos por el sistema mismo deben probarse dos tesis independientes: primero, la erosión de las tradiciones en cuyo contexto se generaban aquellas actitudes y; segundo, la imposibilidad de encontrar un equivalente funcional para tales tradiciones agotadas, ya que esto lo prohíbe la lógica del desarrollo de las estructuras normativas. Al subordinar los modelos de motivación a modelos culturales tradicionales, Habermas parte del supuesto simplificador de que los síndromes de actitudes típicas de la sociedad tienen que estar representados de algún modo en el ámbito del sistema cultural de valores que opera en el proceso de socialización. De tal modo, los modelos privatistas de motivación pueden imputarse a modelos culturales en cuya articulación encontramos elementos tradicionales precapitalistas y burgueses, por lo que las estructuras de motivación indispensables para las sociedades burguesas se reflejan sólo de manera imperfecta en las ideologías burguesas: las sociedades capitalistas siempre han dependido de condiciones marginales de cultura que no son capaces de producir por sí mismas, nutriéndose parasitariamente del acervo de tradiciones. En este sentido puede explicarse el síndrome del *Staatsbürgerlicher Privatismus*, el cual posee una doble determinación: primero, en función de las expectativas respecto al sistema administrativo, se encuentra determinado por las tradiciones del derecho formal burgués y; segundo, respecto a la actitud pasiva hacia los procesos de formación de la voluntad, se encuentra determinado por una ética pública tradicionalista o incluso a orientaciones familiares. Habermas (1973: 108) cita aquí el concepto de Almond y Verba de *cultura política mixta*, la cual constituye

la condición necesaria para la estabilidad de las democracias formales. Este concepto da cuenta de la fusión de formas burguesas con formas tradicionales y familiares de cultura política, por ejemplo, de acuerdo con las teorías políticas de la revolución burguesa es exigida la participación activa de los ciudadanos en una formación de la voluntad democráticamente organizada, no obstante, las democracias burguesas exigen como complemento una cultura política que neutralice de sus ideologías las expectativas de participación, reemplazándola por modelos autoritarios tomados del acervo de tradiciones preburguesas. De tal modo, el funcionamiento de las élites tiene como correlato la restricción del compromiso, la actividad y la influencia del ciudadano.

El segundo síndrome de motivación, el relativo al *privatismo profesional*, es analizado por Habermas utilizando un punto de vista análogo: este se determina en parte en relación con orientaciones de valor del individualismo de la propiedad, específicamente burgués, así del enfoque utilitarista; por otro lado, el *ethos* profesional, orientado hacia el rendimiento, requiere asegurarse en tradiciones de raíz religiosa que pueden manifestarse en el *ethos* secularizado de la profesión, tal como lo ejemplifica Weber en su análisis de la *ética protestante*, y sus valores centrados en la autodisciplina. En ambos casos, tales tradiciones no pueden regenerarse sobre la base única de la sociedad burguesa, la cultura burguesa en su conjunto nunca pudo reproducirse a través de su propio patrimonio, sino que se vio obligada a complementarse con imágenes tradicionales del mundo. Habermas encuentra que las ideologías burguesas, en razón de su propia sustancia, difícilmente pueden satisfacer algunas necesidades de comunicación que han sido desatendidas, fracasando en: a) ofrecer ayuda en interpretaciones que superen la contingencia individual, en relación con los riesgos de la existencia; b) posibilitar un trato humano con la naturaleza objetivada (ni la exterior ni la interior); c) procurar accesos intuitivos a las relaciones solidarias entre los grupos ni entre los individuos y; d) habilitar una ética genuinamente política, permitiendo alcanzar a los individuos sólo una aprehensión objetivista de sí mismos respecto a la praxis de la vida política y social. Habermas encuentra que sólo el arte burgués, el cual habría radicalizado su autonomía bajo la consigna *l´art pour l´art*, ha operado complementariamente como defensa para las víctimas de la racionalización burguesa, satisfaciendo necesidades marginadas en el proceso de vida material de la sociedad burguesa, por ejemplo: el deseo de un trato mimético con la naturaleza, a la necesidad de una convivencia solidaria fuera del egoísmo grupal de nuestro círculo social más cercano y, la posibilidad de una experiencia comunicativa libre de los imperativos de la racionalidad respecto a los fines, abierta a tanto a la fantasía como a la espontaneidad de la

conducta. El arte burgués no cumpliría entonces con tareas funcionales para el sistema político y el económico, a diferencia de la religión interiorizada en el sujeto, de la filosofía convertida en cientificismo y en la moral estratégico-utilitarista. Por otro lado, Habermas observa que el proceso iniciado con las nuevas técnicas de la producción en masa y la cultura de masas es ambivalente: por un lado, puede significar la degeneración del arte en arte de masas propagandístico o cultura de masas comercializada; por otro lado, puede significar también su conversión en cultura subversiva. Finalmente, Habermas considera al universalismo moral, el arte y la estética como los fulminantes contenidos en la ideología burguesa.

Por otro lado, Habermas (1973: 111) sostiene la tesis de que el sistema sociocultural no puede reproducir en el largo plazo, lo síndromes privatistas pertinentes para la reproducción del sistema. Las motivaciones pertinentes para la conservación del sistema no pueden producirse con independencia de tradiciones culturales despotenciadas o de reducida eficacia. Tal tesis es sostenida por medio de cuatro afirmaciones, las cuales son exploradas por Habermas con el propósito de delinear hipótesis generales para futuras investigaciones empíricas: a) el patrimonio de las tradiciones preburguesas, del cual forman parte el privatismo civil y el privatismo familiar y profesional, no puede renovarse en la medida en que es consumido; b) elementos nucleares de la ideología burguesa, como el individualismo de la propiedad y la orientación hacia el rendimiento, son socavados por las transformaciones de la estructura social. La ideología del mercado como mecanismo de justicia del rendimiento pierde credibilidad cuando las masas de la población advierten que en las formas de propiedad e intercambio se ejerce una coacción social; c) las estructuras normativas de la cultura burguesa, como la moral comunicativa y las tendencias hacia un arte posautónomo, no proporcionan equivalentes funcionales del privatismo, una vez que este es destruido como modelo de motivación y; d) las estructuras normativas de la cultura burguesa, despojadas de su núcleo privatista y su cobertura tradicionalista, continúan siendo importantes para la formación de motivos, no levantándose como mera *Fassade* (fachada). Este punto había sido de suma centralidad en SÖ.

Este análisis abstracto es construido por Habermas para identificar las *posibles* tendencias a la crisis, sosteniendo que las sociedades del *Spätkapitalismus* se encuentran amenazadas por una, al menos, de tales tendencias. *Ceteris paribus*, la contradicción fundamental del sistema capitalista conduce a la verificación de al menos una de las siguientes tendencias: 1) el sistema económico no

produzca la cantidad requerida de valores consumibles; 2) el sistema administrativo no aporte decisiones racionales en el grado requerido; 3) el sistema de legitimación no produzca motivaciones generalizadas en el grado requerido o; 4) el sistema sociocultural no genere «sentido» motivante en el grado requerido. La expresión *grado requerido* es referida al alcance, dimensión y cualidad de los rendimientos sistémicos de cada sistema: valor, decisión administrativa, legitimación y sentido. Por otro lado, en la evaluación de un macrofenómeno concreto este puede expresar diversas tendencias a la crisis, por lo que en la explicación de casos concretos de crisis habría que complementar varios argumentos. Habermas considera además otro problema, el de operacionalizar los rendimientos de los sistemas parciales, así como la especificación de la necesidad critica de rendimientos específicos, problema que sólo podría esclarecerse en el marco de una *Theorie der sozialen Evolution*, con la cual podrían identificarse los límites de variación en los que es asegurada la identidad de los estados normales de un *Gesellschaftssystem*.

2.4.3 Legitimidad y legalidad. Tensión entre facticidad y validez de las normas.

En la última parte de LS, Habermas examina la lógica de los problemas de legitimación. En primer lugar, aclara que los teoremas de la crisis de motivación se basan en dos supuestos: primero, la idea de que las motivaciones se construyen a través de la interiorización de estructuras de expectativas representadas simbólicamente; segundo, la idea según la cual los valores y normas, factores configuradores de motivos, poseen una referencia inmanente a la verdad. Considerando el *aspecto ontogénetico*, esto significa para Habermas que el desarrollo motivacional se encuentra vinculado con un desarrollo de la conciencia moral pertinente en lo cognitivo, por lo que los grados de la conciencia moral pueden reconstruirse en términos lógicos. En el nivel más elevado de conciencia moral se encuentra una moral universal referible a las normas básicas del discurso racional. Esta aclaración es central puesto que el concepto de poder legítimo, que Habermas recupera de Max Weber, enfoca la atención en el nexo existente entre la creencia en la legitimidad y el potencial de justificación de ciertos ordenamientos, por un lado, y su validez fáctica, por el otro. Lo fundamental en este ámbito es que el reconocimiento fáctico en un sistema de normas de este tipo no está basado únicamente en la creencia de legitimidad de los gobernados, sino en el temor de sanciones que constituyen amenazas indirectas. Cuando un régimen experimenta una *Legitimationskrise* la coacción latente se libera en la forma de una coacción manifiesta o, por el contrario, en un ensanchamiento de la participación.

Habermas señala que ha sido sujeta a controversia la tesis de que la legitimidad se encuentra referida a la verdad. Esto es importante, ya que, si es supuesta una referencia inmanente a la verdad en cada creencia eficaz de legitimidad, las razones en que esta se apoya explícitamente poseen una pretensión racional de validez que puede ser comprobada y criticada al margen de su eficacia psicológica. En este caso, la función motivacional de las razones de justificación no puede considerarse con independencia de su condición lógica, i.e. de su pretensión, sujeta a crítica, de motivar racionalmente. Para la concepción de *poder racional*, Habermas menciona la interpretación según la cual un poder social es considerado legítimo cuando cumple por lo menos dos condiciones: a) el ordenamiento normativo debe estatuirse positivamente y; b) los sujetos de derecho tienen que creer en su legalidad, i.e. la corrección formal de los procedimientos de creación y aplicación del derecho. En este sentido, la creencia en la legitimidad se reduce a la creencia en la legalidad, bastando invocar la legalidad con que una decisión fue tomada. Tal es la postura expuesta por Niklas Luhmann y por Carl Schmitt.

Luhmann (2013: 13) critica lo que denomina la *klassische Theorie des Verfahrens* (teoría clásica del procedimiento) la cual, con ayuda de lo que considera una perspectiva sociológica incongruente, ha producido una crítica que ha sido el motivo de colocar el problema de la legitimación en el centro de aquella *Theorie des Verfahrens*, en lugar del problema de la verdad (*Wahrheit*) o corrección (*Richtigkeit*) de la decisión producida en el sistema político. Luhmann se enfoca en el procedimiento verificado en el sistema político, i.e. en el procedimiento de la decisión política, en el procedimiento legislativo y en el proceso judicial. El objetivo específico de la decisión política es la ocupación de la instancia de la decisión. Por otro lado, en los términos de la *Systemtheorie* los *Selektionsleistungen* (rendimientos de selección), los cuales permiten al sistema enfrentar la complejidad del ambiente, se encuentran basados en la decisión (*Entscheidung*). Luhmann (2013: 25) considera que es sólo en un *rechtlich geregelter Verfahren* (proceso jurídicamente organizado) donde se encuentra el fundamento del reconocimiento de la decisión. Es en este sentido que el *poder de decisión* (*Macht zur Entscheidung*) se genera y legitima.[141] Luhmann

[141] De acuerdo con Luhmann (Luhmann, 2013: 28), podemos interpretar a la legitimidad como „eine *generalisierte Bereitschaft, inhaltlich noch unbestimmte Entscheidungen innerhalb gewisser Toleranzgrenzen hinzunehmen*"("una disposición generalizada para aceptar el contenido de decisiones indeterminadas dentro de ciertos límites de tolerancia"). En este concepto de legitimidad desempeña un papel fundamental el concepto de Max Weber de legitimidad racional, la cual estaría basada en la creencia en la legalidad (*Legalität*) del orden jurídico. Para Luhmann, un signo típico de los sistemas políticos modernos es el papel de la validez legítima de las decisiones obligatorias como una forma de construir consenso y obtener estabilidad sistémica. La idea ordenadora detrás de esta tesis es que con el

contrasta críticamente tal tesis con aquella *klassische Theorie des Verfahrens*, cuya idea central sería la existencia, en la forma de un proceso jurídicamente organizado, de un ámbito independiente de *freier Kommunikation* (comunicación libre), el cual buscaría asegurar influencia social. No obstante, Luhmann encuentra tal tesis como una ilusión propia de la era de la Ilustración, y su típico menosprecio por el problema de la complejidad.[142] Son en cambio, la diferenciación y relativa autonomía del procedimiento jurídico la condición necesaria de su rendimiento de legitimación. El concepto de legitimación construido por Luhmann pondera el proceso de decisión como núcleo del sistema político, premisa que es independiente del grado de satisfacción o aceptación de la misma.[143]

Habermas critica esta interpretación, contrastándola con la tesis del carácter veritativo de la legitimidad, según la cual no bastaría meramente con la reducción de la legitimidad a la legalidad, aduciendo que el Estado posee el monopolio de la creación y aplicación del derecho de acuerdo con un sistema de reglas racionales sancionadas. Este procedimiento, por sí mismo, no puede producir legitimación, sino que más bien es la sanción misma la que debe ser legitimada. Por tanto, si el poder ha de considerarse legítimo debe cumplirse con otra condición: deben aducirse razones para la virtud legitimante de ese procedimiento formal. La tesis sostenida por Habermas consiste en la deducción de la creencia en la legalidad a partir de una creencia susceptible de fundamentación, en la legitimidad. De tal modo, el procedimiento de sanción de una norma, proceso ceñido a la formalidad jurídica, únicamente garantiza que las instancias previstas dentro de un sistema político son responsables por el derecho vigente. No obstante, tales instancias son parte de un sistema de poder que tiene que estar legitimado en su totalidad si es que la legalidad pura ha de considerarse como signo de legitimidad: el sistema de poder no puede legitimarse con independencia de su ejercicio ajustado a formas correctas. Si ciertas decisiones obligatorias son

desarrollo civilizatorio la complejidad de la sociedad aumenta, y con ello aumentan correlativamente los problemas en torno a la necesidad de decisión. Con el aumento de la complejidad y la variabilidad de los sistemas sociales, la legitimación del poder político no puede basarse más en una moral natural, sino que debe construirse en el sistema político mismo. En este sentido la legitimación de las decisiones vinculatorias se deriva del proceso en que estas se generan, ocupando el lugar de la antigua fundamentación proporcionada por el derecho natural. El proceso encuentra un modo de reconocimiento general, el cual, considera Luhmann (2013:30), es independiente del grado de satisfacción de la decisión particular.

[142] „*Durch Freitsetzung von Kommunikation läßt sich kein Ziel erreichen*" ("A través de la liberación de la comunicación se renuncia a lograr objetivo alguno") (Luhmann, 2013: 26).

[143] De acuerdo con Luhmann, el concepto de legitimidad debe diferenciar claramente entre la aceptación de las premisas de la decisión y la aceptación de la decisión en sí misma. Tal distinción resulta fundamental ya que el proceso de decisión legítima opera bajo los condicionantes *si/no* (Luhmann, 2013: 31).

legítimas, si pueden hacerse valer sin que medie una coacción concreta o la amenaza manifiesta de sanción, aun contrariando el interés de los afectados, se le puede considerar entonces como el cumplimiento de normas reconocidas. Esta validez normativa no coactiva se encuentra basada en el supuesto de que llegado el caso puede justificarse la norma y defenderla contra las críticas. Este supuesto, por otro lado, se fundamenta en una interpretación según la cual el consenso cumple la función justificante de una imagen del mundo legitimadora del poder.

Esta tesis de Habermas descansa en la posibilidad de fundamentar las pretensiones de validez normativa, i.e. de motivar racionalmente su aceptación: no podemos explicar la *Geltungsansprüche* (pretensiones de validez) de las normas si no recurrimos a la idea de un pacto motivado racionalmente, o al menos a la idea de que podría obtenerse, aportando razones un consenso para la aceptación de una norma recomendada. El modelo adecuado para interpretar tal tesis es el de una *Kommunikationsgemeinschaft* (comunidad de comunicación) de los interesados, los que en calidad de participantes en un discurso práctico, examinan las *Geltungsansprüche* de normas y, en la medida en que las aceptan con razones, llegan a la convicción de que las normas propuestas, en las circunstancias dadas, son *correctas*. La *Geltungsanspruch* (pretensión de validez) normativa, es esencialmente cognitiva, en el sentido del supuesto (aun contrafáctico) de que puede ser corroborada discursivamente, fundamentándola en un consenso de los participantes, el cual se obtiene a través de la argumentación. Por lo tanto, aquello que fundamenta una *Geltungsanspruch* no son los actos irracionales de la voluntad de los participantes, sino el reconocimiento racionalmente motivado de normas que pueden ser problematizadas en cualquier momento.

Habermas, apoyándose en Pierce y Toulmin, pondera la fuerza de la argumentación para proporcionar motivos racionales. Los argumentos sustanciales sirven a la corroboración o crítica de pretensiones de validez, ya sea de las pretensiones de verdad implícitas en afirmaciones o de las pretensiones de corrección implícitas en advertencias o recomendaciones vinculadas con normas (acción o valoración). Tales argumentos sustanciales tienen la virtud de convencer a los participantes en un discurso de una determinada *Geltungsanspruch*, i.e. de motivarlos racionalmente al reconocimiento de *Geltungsansprüche*, estos constituyen explicaciones y justificaciones, por tanto, unidades pragmáticas con las que se asocian no enunciados sino *Sprechakte* (actos de habla, es decir, locuciones empleadas en oraciones). Habermas (1973: 147) considera que la sistemática de su asociación debe ser explicada en el marco de una *Logik des*

Diskurses (lógica del discurso). Por ejemplo, en los discursos teóricos, los cuales procuran verificar afirmaciones, el consenso es obtenido siguiendo otras reglas de argumentación que en los discursos prácticos, los cuales intentan justificar normas recomendadas, no obstante, en ambos casos el fin es el mismo: una decisión racionalmente motivada acerca del reconocimiento (o rechazo) de *Geltungsansprüche* susceptibles de ser corroboradas discursivamente.

El *Diskurs* (discurso) es entonces aquella forma de comunicación emancipada de la experiencia y desvinculada del actuar cuya estructura garantiza que sólo pueden ser objeto de la discusión *Geltungsansprüche* problematizadas; que no habrá limitaciones en relación con los participantes, temas y contribuciones, en cuanto es conveniente para someter a contraste tales *Geltungsansprüche* problematizadas y; que no se ejercerá coacción alguna, excepto la ejercida por el mejor argumento, por lo que queda excluido todo otro motivo que no sea la *kooperative Wahrheitssuche* (búsqueda cooperativa de la verdad). Cuando en estas condiciones se alcanza un consenso (*Konsensus*) acerca de la recomendación de aceptar una norma, ese consenso expresa una *vernünftiger Wille* (voluntad racional). La racionalidad (*Vernünftigkeit*) de la voluntad constituida discursivamente consiste en que las expectativas recíprocas de conducta, elevadas a la condición de norma, ponen en vigor un interés común asegurado contra el engaño, puesto que por principio todos los afectados tienen la posibilidad de participar en la deliberación práctica. Tal voluntad formada discursivamente es racional porque las propiedades formales del discurso y de la situación de la deliberación garantizan que pueda alcanzarse un consenso sólo mediante intereses generalizables, i.e. necesidades compartidas comunicativamente. En este proceso de deliberación discursiva opera entonces un principio de universalización, tal principio moral obliga a cada participante en el discurso práctico a transformar sus puntos de vista subjetivos en puntos de vista generalizables. Es por ello que, al admitir un *praktischer Diskurs* (discurso práctico), se supone inevitablemente una *ideale Sprechsituation* (situación ideal de habla) que, en razón de sus propiedades formales, no admite otro consenso que el de los intereses generalizables. Finalmente, Habermas concluye que una ética cognitivista basada en el lenguaje no requiere de principio alguno, sino que se apoya únicamente en las normas del discurso racional, normas que tenemos que suponer cuando participamos en un discurso. Tal carácter trascendental del lenguaje puede ser reconstruido en el ámbito de una *Universalpragmatik* (pragmática universal).

Por otro lado, Habermas comenta que esta digresión sobre la polémica contemporánea referida a

la ética, tiene el propósito de avalar la afirmación de que las cuestiones prácticas son generalizables, bajo el entendido de que las normas justificables se diferencian de aquellas que estabilizan relaciones de orden coactivo: en la medida en que las normas expresan intereses generalizables se encuentran basadas en un *vernünftiger Konsensus* (consenso racional); en la medida en que las normas regulen intereses no generalizables, se encuentran basadas en la coerción, entonces hablamos de una *normative Macht* (fuerza normativa). Habermas (1973: 154) enfatiza el caso de una *normative Macht* caracterizado por el hecho de que puede justificarse indirectamente: el compromiso. Este consiste en una compensación normativa de intereses particulares cuando se realiza en las condiciones de un equilibrio de fuerzas entre las partes en juego. Este procedimiento regula campos de intereses que no pueden ser justificados discursivamente, i.e. que no pueden ser universalizados, tampoco admiten una formación de la voluntad racional, por lo cual reclaman compromisos. El modelo del *compromiso* se fundamenta en dos condiciones: el equilibrio de poder entre las partes en juego y la imposibilidad de generalizar los intereses puestos en juego en la negociación.

Habermas señala la existencia, en las sociedades del capitalismo liberal, de la *forma ideológica* de justificación, la cual afirma o supone contrafácticamente una capacidad de generalización de intereses. En este caso, las legitimaciones consisten en interpretaciones que desempeñan una función doble: primero, justificar las *Geltungsansprüche* de los sistemas de normativos; segundo, evitar que las *Geltungsansprüche* discursivas sean tematizadas y sometidas a contraste. El rendimiento específico de tales ideologías consiste, por tanto, en conseguir que la restricción sistémica de las comunicaciones pase inadvertida. En razón de lo anterior, una *Gesellschaftstheorie* que se proponga ser una crítica de las ideologías sólo puede identificar la fuerza normativa encerrada en el sistema de instituciones de una sociedad si parte de un *modelo de la represión de intereses generalizables*, comparando las estructuras normativas existentes en cada caso con el estado hipotético de un estado de normas construido discursivamente. Tal reconstrucción, emprendida contrafácticamente, puede llevarse a cabo, sostiene Habermas, desde el punto de vista de una *pragmática universal*.[144]

[144] De acuerdo con Habermas (2000: 22), una sociología crítica "pone en cuestión el consenso habitual desde un punto de vista fáctico (consenso que se apoya en las tradiciones en cada caso válidas) en atención a las relaciones de poder introducidas secretamente en las estructuras simbólicas de los sistemas lingüístico y de acción. Revocar la fuerza inmunizadora de las ideologías, las pretensiones de justificación de la comprobación discursiva ulterior, se remonta,

Hasta aquí, Habermas ha procurado fundamentar la tesis según la cual las cuestiones prácticas pueden tratarse discursivamente, aunado a que las ciencias sociales poseen la posibilidad metódica de considerar los sistemas de normas como veritativos. La cuestión abierta hasta ahora es si en las sociedades complejas la formación de motivos se encuentra efectivamente ligada a normas que requieren justificación o si bien, los sistemas normativos han perdido tal referencia a la verdad. Particularmente, Habermas contrasta la tesis de Luhmann de que la procuración de motivos, necesaria para el sistema, no está restringida en modo alguno por sistemas de normas «doctrinarios», sino que únicamente responde a imperativos del *Steuerung*. De acuerdo con Luhmann, una *Kommunikationstheorie* (teoría de la comunicación) que analice los problemas de legitimación con referencia a la corroboración discursiva de las *Geltungsansprüche* se encuentra desfasada en relación con la realidad social. Luhmann, considera Habermas (1973: 178), no elige como problema inicial la fundamentación de normas y opiniones, i.e. una praxis racional, sino el hecho de que los sistemas complejos de acción se encuentran bajo el imperio de la selectividad. En la visión de Luhmann, las sociedades complejas no se cohesionan ya ni se integran a través de estructuras normativas. Su unidad no es generada ya intersubjetivamente, a través de una comunicación en la que participan individuos socializados, sino que la integración sistémica es tratada fundamentalmente desde el punto de vista del *Steuerung*.[145] La reproducción de las sociedades altamente complejas depende del sistema de autogobierno diferenciado, i.e. del sistema

independientemente de los cambiantes contenidos semánticos, a obstáculos para la comunicación*"*. Tal distorsión situada en las estructuras mismas de la comunicación requiere, sostiene Habermas, de una aclaración en el marco de una teoría de la comunicación sistemáticamente deformada.

[145] Esta tesis adquiere una notable nitidez a la luz de los siguientes pasajes: "Lo social nunca se puede reducir por completo a la conciencia individual, ni se puede captar como adición a los contenidos de la conciencia de diversos individuos, mucho menos como reducción de los contenidos de la conciencia a áreas de consenso" (Luhmann, 1996: 162): "Los sistemas sociales no constan de sistemas psíquicos y mucho menos de seres humanos de carne y hueso" (Luhmann, 1996: 301). De acuerdo con la *teoría general de los sistemas autopoiéticos*, lo social se constituye a través de una operación única: la operación constitutiva de lo social es la comunicación, no la determinación psicológica de los elementos de los sistemas sociales. En esta definición desempeña un papel fundamental el concepto de *autopoiesis* de Humberto Maturana, el cual define una estructura circular (*autopoiética*) que se produce a sí misma circularmente. Luhmann considera que el concepto de autopoiesis pone de manifiesto que la autorreferencia es una operación con capacidad de enlaces subsecuentes. Esta tesis propia del ámbito de las teorías bioquímicas de la vida, trasladada a la teoría de los sistemas sociales, conduce a la identificación de la operación social única que tenga la capacidad de eslabonar operaciones anteriores con subsecuentes, i.e. la capacidad de continuar su operación, desechando operaciones que no le pertenecen. Tal operación única es la comunicación: "un sistema social surge cuando la comunicación desarrolla más comunicación, a partir de la misma comunicación" (Luhmann, 1996: 87). De tal modo, un sistema es entendido como la diferencia que se produce constantemente a partir de un solo tipo de operación. Esta operación reproduce la diferencia *sistema/entorno* en la medida en que produce comunicación sólo mediante comunicación.

político.[146] Habermas observa que tan pronto como ha pasado a primer plano el problema de la complejidad del mundo, son vaciados de sentido los problemas relativos al modo de alcanzar una organización racional de la sociedad y a la formación de motivos por medio de normas veritativas. Luhmann expone una *Planungstheorie* (teoría de la planificación) para las sociedades complejas, la cual propone un tipo de planificación sin participación de los administrados, creyendo poder demostrar que la reproducción de sociedades altamente complejas no admite otra opción que abandonar la organización democrática del ámbito del *Öffentlichkeit*, basando la reflexividad requerida por la sociedad en un sistema administrativo refractario a los partidos y al *Publikum*. Luhmann pondera al sistema administrativo como centro del *Steuerung* y como un sistema que ha adquirido preeminencia sobre los otros sistemas parciales, suponiendo que es posible una ampliación, ilimitada en principio, de la capacidad de *Steuerung* administrativo. No obstante, Habermas objeta que tal visión es insuficiente, ya que existen pruebas suficientes de los límites de planificación administrativa, particularmente en dos sentidos: primero, en la regulación del sistema económico, con el parámetro no modificable del régimen de propiedad y; segundo, en la procuración de motivaciones, por estructuras normativas que se han desarrollado «doctrinariamente» y que se muestran como incompatibles con *el modelo de represión de intereses generalizables.*

Finalmente, Habermas sostiene la tesis de que la aplicación de la *Systemtheorie* a las ciencias sociales debe depender de una *Theorie der sozialen Evolution*, la cual debe construirse, la cual ha de permitir una determinación no convencional del nivel de desarrollo y, con ello, de valores límite de las transformaciones sistémicas que amenazan la identidad. Una teoría de la planificación esbozada de acuerdo con la acción comunicativa tendría por base un concepto de racionalidad práctica que puede obtenerse según el paradigma de discursos de formación de la voluntad, desplegándose en la forma de una teoría de la verdad basada en el consenso. Tal modelo sería apto para el análisis de las constelaciones de intereses que subyacen a las estructuras normativas, el cual debe asociarse con el planteamiento de la *Systemtheorie* si ha de contribuir adecuadamente a una *Theorie der sozialen Evolution*. De tal modo, una teoría comunicativa de la planificación admite metódicamente proposiciones que expresan una evaluación crítica acerca de la capacidad de

[146] Para Luhmann, una de las características más llamativas del sistema político es que el proceso de toma de decisiones se encuentra ordenado jurídicamente (Luhmann, 2013: 11).

justificación de normas, i.e. acerca de la posibilidad de corroborar las pretensiones de validez normativas, además de admitir proposiciones descriptivas acerca de normas vigentes, así como proposiciones prescriptivas relacionadas con la elección de normas. Habermas opta metodológicamente por un planteamiento crítico-reconstructivo, el cual parte del hecho de que la reproducción de la vida social depende ahora, como antes, de la razón, y particularmente del hecho de que la generación de motivos se asocia a la interiorización de normas que requieren justificación. Al final de LS, Habermas *toma partido* por la razón, una defensa recorrida por el espíritu de la Ilustración y el propósito de luchar por una organización racional de la sociedad.

2.5 Conclusiones

En este segundo capítulo hemos analizado el desarrollo teórico de 1960 a 1970 en el que se enmarca la construcción de una *Gesellschaftstheorie* con intención práctica, en el que se acoplan las tesis sobre la *politische Öffentlichkeit* y del privatismo de lo político propio de aquella *entpolitisierte Öffentlichkeit*, así como los fundamentos metodológicos y conceptuales que articularán en la década de 1980 la *Theorie des kommunikatives Handeln*. Por otro lado, la articulación de un funcionalismo de orientación normativo-analítica capta el hecho de que los mecanismos de reproducción del sistema social que discurren presuntamente de modo autorreferencial están vinculados en última instancia con aquellos procesos e instituciones de socialización ínsitos al *Lebenswelt* y en última instancia también al ámbito de una *politische Willensbildung* que sólo es posible bajo el presupuesto de una discusión general y pública por parte de los miembros de la sociedad. Estos dos ámbitos no pueden interpretarse simplemente en términos objetivistas como mecanismos para la reducción de la complejidad del ambiente, tal como son comprendidos desde la *Systemtheorie*. En razón de lo anterior, la *Gesellschaftstheorie* buscará captar las tensiones entre los procesos sobre los que discurre la *Sozialintegration* y la *Systemintegration*, siendo particularmente importante en este período el análisis de la tendencia a la crisis en el *Spätkapitalismus* derivadas de perturbaciones en la *Systemintegration*.

En este esquema, el *Lebenswelt* se articula nítidamente como un concepto que denota aquel ámbito social estructurado simbólicamente en el que se desenvuelve la subjetividad, como aquella dimensión en la que se tematizan las estructuras normativas de la sociedad y en el cual transcurren por excelencia los mecanismos de la reproducción cultural de la vida social, i.e. los procesos

centrales de la *Sozialintegration*. Mediante tales procesos de socialización se forman los miembros de la sociedad en tanto sujetos capaces de lenguaje y acción, los cuales desempeñan discursivamente *Geltungsansprüche* susceptibles de crítica, entre las que se encuentran aquellas constitutivas para la reproducción cultural de la vida social (verdad y corrección), abriéndose así todo el horizonte teórico para una *Kommunikative Ethik* y para la TKH. En este plexo conceptual es fundamental el análisis del sistema político, el cual, de acuerdo con el enfoque del funcionalismo normativo-analítico, se encuentra vinculado justamente a tales estructuras normativas que constituyen un límite para la distribución del poder legítimo. Aquí se han articulado tres tesis centrales para esta investigación y el análisis posterior del MPD: las estructuras normativas y los mecanismos de reproducción simbólica de la sociedad son recursos escasos que el sistema político no puede generar autorreferencialmente (1). Por otro lado, el incremento de la autonomía del imperativo sistémico *Macht* que, aunado al aumento de la complejidad organizacional, hace entrar en crisis aquellas estructuras normativas que se han vuelto disfuncionales desde el punto de vista sistémico del *Steuerung* (2). Y en última instancia, la legitimación en ámbitos que transcurren de acuerdo con la ética comunicativa, se muestra incompatible con el crecimiento exponencial de la complejidad del sistema (3).

2.5.1 Segundo modelo político: Democracia material y mecanismos de autodefensa.

En razón de las tres tesis anteriores, encontramos una observación fundamental para la articulación del segundo modelo propuesto en TKH sobre la *Öffentlichkeit*: las estructuras normativas ínsitas en el *Lebenswelt* pueden constituirse como *mecanismos de autoimpedimento*, como *mecanismos de autodefensa* frente a los imperativos sistémicos bajo los mecanismos de la *Steuerung*. En este período, Habermas observó que la evolución social se verifica en la forma de procesos de aprendizaje orientados que transcurren de acuerdo con *Geltungsansprüche* susceptibles de crítica. Por otro lado, es importante observar también el análisis de Habermas sobre el sistema administrativo, ya que en este período es caracterizado por la *Gesellschaftstheorie* con un marcado acento en su orientación hacia la satisfacción de los imperativos económicos a través de las funciones de regulación de los ciclos económicos mediante los instrumentos de planeación macroeconómica y por la creación y mejora de las condiciones de la valorización del capital. Aquí observamos un enfoque crítico sobre la naturaleza y función del sistema administrativo, cuya orientación central es el apuntalamiento del proceso de valorización del capital, un análisis que

contrastará con el elaborado más tarde por Habermas en *Faktizität und Geltung* al valorar aquellas instituciones del sistema administrativo estructuradas en términos de *Rechtsstaat*.

En este aspecto, el intervencionismo estatal habría determinado un reacoplamiento del sistema económico con el sistema político, repolitizando las relaciones de producción e intensificando la necesidad de legitimación, que sólo puede transcurrir en el *Spätkapitalismus* mediante los procesos electorales. Aquí Habermas observa que la participación ciudadana en los procesos de formación de la voluntad política, i.e. la *materiale Demokratie* (democracia material), llevaría a la conciencia de éstos la contradicción de una producción administrativamente socializada y un modo privado de apropiación y empleo de la plusvalía. Frente a ello, y como una formación reactiva contra esta posibilidad, se constituye la *formale Demokratie*, cuyas instituciones y procedimientos se orientan para que el sistema administrativo pueda alcanzar la autonomía suficiente en relación con la formación democrática de la voluntad, obteniendo una lealtad de masas difusa en su contenido.

2.5.2 Espacio público despolitizado como formación reactiva a la crisis.

Como lo vimos claramente en este capítulo aquí se acopla el análisis de Habermas en SÖ, ya que aquella *strukturell entpolitisierte Öffentlichkeit* (espacio público despolitizado estructuralmente) crea las condiciones necesarias para el funcionamiento de las instituciones y procedimientos de la democracia formal: aquellas condiciones por las cuales los ciudadanos, adquieren un estatus político pasivo con derecho a la aprobación o rechazo en bloque de hechos consumados. El privatismo civil del *Staatsbürgerpublikum* (público de ciudadanos) aparece como el complemento necesario de un sistema económico orientado y limitado en última instancia debido a las decisiones de individuos autónomos en torno a la inversión de los bienes escasos. El privatismo civil y la transformación del ciudadano en un consumidor de opciones políticas movilizado periódicamente con fines plebiscitarios, constituye un punto nodal para el funcionamiento de un sistema administrativo crecientemente autonomizado de las estructuras normativas mediante las que transcurren los mecanismos de la *Sozialintegration*.

Aquí es característica la observación de Habermas de que las sociedades del *Spätkapitalismus* concentran todas las fuerzas de integración social en los sitios en lo que existe mayor probabilidad de generación de conflictos estructurales, como el medio más eficaz para mantenerlos en estado de latencia y neutralizar los conflictos de clase, con el propósito general de apuntalar el proceso de

valorización del capital. No obstante, la intervención estatal no puede contrarrestar de modo absoluto la tendencia decreciente de la tasa de ganancia, debido a que las crisis endémicas se determinan en última instancia por la ley de valor. El reacoplamiento entre el sistema económico y el sistema político generado por el intervencionismo estatal, determina la hipótesis de Habermas de que las crisis en el sistema económico se desplazarían hacia el sistema político-social, generándose crisis sociales donde existe la posibilidad de que la oposición entre clases sociales se manifestara nuevamente a través de la lucha social.

No obstante, Habermas señala un aspecto central: el sistema administrativo no puede desvincularse de la expectativa de que este ha de transcurrir de acuerdo con normas legítimas de acción, mismas que son tematizadas en los ámbitos nucleares del *Lebenswelt*. La motivaciones de los ciudadanos se vinculan con interpretaciones convincentes de tales normas, convencimiento que depende de la legitimidad de las mismas. Hemos visto que otra de las tendencias identificadas por Habermas en LS son las crisis de legitimación, en las que el sistema administrativo fracasa en alcanzar el nivel requerido de lealtad de las masas. La crisis económica es desplazada al sistema administrativo bajo la forma de un déficit de motivaciones, produciéndose un déficit de legitimación, restringiéndose su campo de acción. En razón de ello, Habermas vuelve a peraltar la función despolitizadora de una *Öffentlichkeit* manipulada como uno de los mecanismos reactivos del *Spätkapitalismus*, cuya función en este punto es la de independizar en la mayor medida de lo posible al sistema de legitimación, generando dispositivos, mecanismos y símbolos dirigidos a la obtención de una aquiescencia difusa y generalizada. Es en este aspecto que cobra centralidad el análisis acerca del público despolitizado, de la esfera pública despotenciada y el dominio de la democracia formal.

Capítulo 3. Acoplamiento de las tesis sobre la *Öffentlichkeit* en *la Theorie des kommunikativen Handelns*

En este capítulo analizaremos detalladamente la articulación de la *Theorie des kommunikativen Handeln*, donde se sintetiza el itinerario de investigación de 1960 a 1980. Comenzaremos el análisis de esta articulación con el estudio de la *Theorie der Argumentation* propuesta por Habermas (3.1). En TKH encontramos un nuevo balance de la crítica de la razón funcionalista y de la orientación empirista en la sociología y la positivista en el derecho (3.2). Como siguiente paso analizaremos el panorama de la tecnificación del *Lebenswelt* a través de la tensión entre los *Steuerungsmedien* y los mecanismos de integración social (3.3). Finalmente, analizaremos la especificidad de la integración de la *Öffentlichkeit* en TKH y la articulación del tercer modelo propuesto por Habermas: las *Gegeninstitutionen* como mecanismos de desdiferenciación (3.4).

En 1981 Habermas publica una de sus obras más fundamentales: *Theorie des kommunikativen Handelns* (TKH). A diferencia de lo que hemos analizado en *Technik und Wissenschaft als >Ideologie<* (TW), *Erkenntnis und Interesse* (EI), *Zur Logik der Sozialwissenschaften* (LSW) y *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus* (LS), en esta década observamos un desplazamiento hacia a construcción de una TKH como el principio de una *Gesellschaftstheorie* de orientación crítica. Es esta una obra monumental cuya complejidad y densidad temática es el resultado de la sistematización del itinerario de investigación llevado a cabo por Habermas en de 1960 a 1980. Los dos tomos que conforman más de mil páginas de la edición alemana en Suhrkamp Verlag resultan intimidantes para el lector no especializado y aún para el especialista. La comprensión del espectro de temáticas y pensadores abordados en el análisis no es facilitada por la prosa técnica de Habermas, aunado a que éste no explica ciertos conceptos o aspectos teóricos que ha tratado en tales obras previas. No obstante, el carácter sistemático y esquemático del autor sirve como una guía siempre fiable para el análisis y reconstrucción de sus tesis. La tarea central en nuestro itinerario de investigación es el análisis del concepto de *Öffentlichkeit*, el cual ocupa en TKH un lugar fundamental. Antes de abordar el tema de la *Öffentlichkeit*, primero habrá que dar un rodeo por el desarrollo y sistematización de una *Theorie der Argumentation* como el preludio de la *Theorie des kommunikativen Handeln*. Este primer paso es fundamental, ya que Habermas construye un concepto ampliado de racionalidad, alejado de las reducciones cognitivo-instrumentales, con el cual abordará el análisis de la racionalización social. El lente analítico empleado por Habermas hará un especial enfoque en el concepto de *racionalidad comunicativa*, y en la conformación de una *Kommunikationsgemeinschaft* (comunidad de comunicación) como uno de los núcleos del *Lebenswelt.*

3.1 Articulación teórica de la TKH*: Theorie der Argumentation.*

El desarrollo conceptual de la TKH parte del concepto de *Rationalität*, el cual exige un tratamiento no exclusivamente desde el ámbito filosófico, cuyo tema fundamental ha sido la *Vernunft* (razón, 2014b: 15). Una de las problemáticas centrales de un intento exclusivo desde el ámbito filosófico es la tesis del *nachmetaphysisches Denken*, la cual cuestiona la antigua ambición filosófica de construir una *philosophische Weltbild* (imagen filosófica del mundo) y una *fundamentación última*, en los que perviven las intenciones de una la *Ursprungsphilosophie* (filosofía primera).[147] TKH tiene como punto de partida un cuestionamiento radical a la ambición filosófica de una referencia al conjunto del mundo, la naturaleza y la sociedad en el sentido de un *totalisierendes Wissen* (saber totalizante). La tesis del *nachmetaphysisches Denken* aplicada al pensamiento filosófico sustrae a éste de la referencia a la totalidad y de la intención ontológica de construir teorías substantivas de la naturaleza, a modo de la filosofía trascendental. La ambición de construir una *Weltbild* fue devaluada tanto por el progreso fáctico de las ciencias empíricas como por la conciencia reflexiva que acompaño a este proceso. En este proceso la filosofía hubo retrocedido autocríticamente tras de sí, replegándose a la pregunta de aquello que sus competencias reflexivas pueden proporcionar en el marco del conocimiento científico, transformándose en *metafilosofía.* De tal modo, la filosofía ahora ha de centrarse, en diversos ámbitos temáticos, en las *condiciones formales de la racionalidad* del conocimiento, del entendimiento lingüístico y de la acción: el análisis filosófico sustraído de tal referencia a la totalidad se centra en el *análisis formal de las condiciones de racionalidad*. En este sentido, el punto de confluencia de la filosofía en sus corrientes posmetafísicas es una *Theorie der Rationalität*, siendo específicamente fundamental para Habermas la *Theorie der Argumentation* (teoría de la argumentación), cuya competencia es la reconstrucción de las presuposiciones y condiciones pragmático-formales del comportamiento explícitamente racional.[148]

La tesis del *nachmetaphysisches Denken* es determinante conceptualmente en el desarrollo de la TKH, ya que, como veremos, Habermas emprenderá un replanteamiento de la *teoría de la*

[147] Véase Habermas, 1988: 38.

[148] Strecker (2009: 221) analiza brevemente la orientación de esta *Rationalitätstheorie*, la cual señala que el potencial de racionalidad en el proceso de racionalización social se ha desarrollado unilateralmente en la dimensión de la acción instrumental, i.e. en el ámbito de la *Zweckrationalität.* La *Rationalitätstheorie* desarrollada por Habermas comprende múltiples dimensiones sociales, en las cuales se desarrollan las interacciones sociales.

racionalización de Max Weber escindiéndose de las limitaciones del marco de una *Bewußtseinsphilosophie* (filosofía de la conciencia), planteando la cuestión de las patologías producidas por el proceso de racionalización en el marco categorial basado en la distinción *System/Lebenswelt*, cuyo concepto central es el de *kommunikatives Handeln*. En este sentido, dentro de las *Sozialwissenschaften* es la sociología donde Habermas encuentra una conexión más acabada con el concepto de *Rationalität*, debido a que esta ciencia ha mantenido una relación con los problemas globales de la sociedad. La sociología siempre habría sido también *Gesellschaftstheorie*, ocupándose de problemas en torno a la racionalización o en torno a la crisis, i.e. de los aspectos anómicos generados tras la disolución de los sistemas sociales tradicionales y la transformación de los modernos, dando cuenta del decurso general del proceso de modernización capitalista. La sociología, en un aspecto que comparte con la antropología cultural, toma en cuenta *todas* las formas simbólicas de la orientación de la acción, ocupándose de la *Alltagspraxis* (práctica cotidiana) en los contextos del *Lebenswelt*. En cambio, la economía y la ciencia política son descartadas por Habermas como candidatas a este análisis por su centramiento en la variante de la *zweckrationales Handeln* (acción racional de acuerdo a fines).

3.1.1 Determinación del concepto de racionalidad: sistema de *Geltungsansprüche*.

Una sociología con pretensiones de *Gesellschaftstheorie* se plantea el problema de la *Rationalität* en tres niveles: El nivel *metateórico* de un marco de *teoría de la acción* dirigida a aquellos aspectos de la acción susceptibles a racionalización (1); el nivel *metodológico* de una teoría de la comprensión de sentido que establezca las relaciones internas entre significado y validez (2), y; el nivel *empírico* relacionado con la cuestión de si la modernización de una sociedad puede ser descrita bajo el punto de vista de una racionalización social y cultural (3). Habermas (2014b: 22) encuentra en la sociología de Weber una conexión sistemática de estos tres niveles: La teoría de la acción está planteada con vistas al tipo representado por la *zweckrationales Handeln*, respecto a la cual las demás acciones pueden ser clasificadas como desviaciones respecto a este tipo (1a); el método de la comprensión es analizado de forma que los casos complejos pueden quedar referidos al caso límite de la *zweckrationales Handeln*, por lo que la comprensión de la acción subjetivamente orientada al éxito puede ser evaluada objetivamente en razón de pretensión de validez: la corrección (2a), y; la metodología y categorías desarrolladas por Weber se relacionan con la cuestión central en torno a la explicación del racionalismo occidental (3a). Es central aquí

la teoría de la racionalización de Weber, donde se describe el proceso de racionalización en que son diferenciadas *Wertsphären* (esferas de valor), las cuales se autonomizan cada una con sus propias pretensiones universales de validez: ciencia y técnica, arte y literatura y, derecho y moral (2014b: 236). Estas esferas de la cultura son diferenciadas en la modernidad del acervo metafísico y religioso de las imágenes del mundo, suponiendo un proceso de *desencantamiento*. En razón de estos tres niveles, Habermas emprenderá una discusión inicial sobre el concepto de racionalidad, tratando de mostrar la conexión interna entre la *Rationalitätstheorie* y la *Gesellschaftstheorie*, tanto en el plano metateórico relativo a la teoría de la acción como en el plano metodológico relativo a la comprensión del sentido de la acción, con el propósito de mostrar la necesidad de una *Theorie des kommunikatives Handeln* como *conditio sine qua non* para abordar la problemática de la racionalización social.

En la primera parte de TKH, Habermas determina de modo preliminar el concepto de racionalidad. La expresión *rational* supone una estrecha relación entre *Rationalität* y *Wissen* (saber). El *Wissen* posee una estructura proposicional, ya que las opiniones (Meinungen) pueden expresarse de modo explícito en forma de enunciados. De tal modo, la *Rationalität* tiene menos que ver con el conocimiento (Erkenntnis) que con la forma en que los sujetos capaces de acción y de lenguaje adquieren y aplican el *Wissen*.[149] Aquí Habermas observa claramente una distinción: en las emisiones lingüísticas se expresa explícitamente un *Wissen*; en las acciones teleológicas se expresa una capacidad (Können), i.e. un saber implícito (implizites Wissen). En razón de lo anterior, dos sujetos gramaticales en principio aparecen como candidatos para completar la expresión predicativa *rational*: primero, las personas que disponen de *Wissen*; segundo, las manifestaciones lingüísticas o no lingüísticas, comunicativas o no comunicativas, que encarnan un *Wissen.* Una cuestión central es que el saber puede ser criticado como no fiable, ya que la estrecha relación entre *Wissen* y *Rationalität* hace plausible suponer que la racionalidad de una manifestación depende de la fiabilidad del saber que encarna.

Tanto las manifestaciones de una *kommunikatives Handeln* como las de una *teleologisches Handeln* pueden *fundamentarse*. Las manifestaciones lingüísticas se fundamentan en

[149] En la traducción de Manuel Jiménez Redondo de esta obra, en la editorial Taurus, *Erkenntnis* y *Wissen* se traducen ambas en este pasaje como conocimiento. Como con otros conceptos en este trabajo de investigación, he optado por conservarlos en alemán para connotar sus matices y diferencias con las traducciones señaladas en cada caso.

Geltungsansprüche susceptibles de crítica: la *kommunikatives Handeln* pretende que el enunciado que manifiesta es *verdadero* (wahr); la *acción teleológica* pretende que su plan de acción tiene perspectivas de *éxito* (Erfolg) o que las reglas de acción conforme a las que se ejecuta tal plan son *eficaces*. i.e. la pretensión de que en una circunstancia específica los medios seleccionados se adecuan para lograr el fin propuesto, por lo que la efectividad de la acción guarda una relación interna con la *verdad* (Wahrheit) de las previsiones condicionadas que subyacen a la regla o plan de acción. La *verdad* se refiere a la existencia objetiva de *estados de cosas* (Sachverhalten) en el mundo; la *eficacia*, a intervenciones en el mundo cuyo fin es el de producir determinados *estados de cosas* que han de tener lugar. La *Rationalität* de una emisión o manifestación queda referida a su susceptibilidad de fundamentación y crítica, cumpliendo con los criterios de racionalidad si encarna un saber falible, guardando una relación con la verdad, referida a la existencia objetiva de *Sachverhalten* el mundo, i. e. con los hechos, con lo que puede resultar accesible a un enjuiciamiento objetivo. Tal enjuiciamiento objetivo puede alcanzarse por medio de las *Geltungsansprüche*, las cuales tienen un carácter *transsubjetivo*, teniendo el mismo significado tanto para el sujeto agente como para el observador o destinatario, tal como las pretensiones de verdad proposicional o de eficacia ligadas a estos dos tipos de acción. Habermas comprende la categoría *Sinn* (sentido) como un concepto fundamental de la sociología, pero a diferencia de la *Systemtheorie*, que la desvincula de la subjetividad, es remitido a la esfera intersubjetiva de una comunidad de hablantes y agentes (1971: 188). Una de las condiciones fundamentales de una comunidad de habla es la identidad del sentido, la cual se deriva del reconocimiento intersubjetivo de la validez de reglas. Tal validez descansa en la susceptibilidad de crítica recíproca del comportamiento orientado por reglas, susceptibilidad que exige no tanto la *reciprocidad* del comportamiento como la *expectativa* de comportamiento. La *relación recíproca* entre los participantes en un diálogo exige una reflexividad mutua de la expectativa: ambos tienen que poder esperar la expectativa del otro. La reflexividad recíproca de la expectativa es condición de que ambos puedan concordar en la misma expectativa, la cual viene puesta objetivamente con la regla, y de que puedan compartir su significado simbólico.

Habermas (1971: 191) denomina a tales expectativas *intenciones* (Intentionen), considerando que fue George H. Mead el primero en analizar esta base de la *acción intencional* (intentionales Handeln). Mead es uno de los teóricos fundamentales en el desarrollo de la psicología social y de la corriente filosófica del pragmatismo. En su obra clásica *Mind, Self and Society. From the*

Standpoint of a Social Behaviorist concibe a la comunicación como un elemento constitutivo del orden social. El enfoque psicosocial de Mead parte del modelo del *Behaviorism* (conductismo), i.e. del tratamiento de la experiencia del individuo desde el punto de vista de la conducta, pero a diferencia del clásico enfoque conductista prevaleciente en la psicología, representado por John B. Watson, centrado en ángulo meramente externo de la conducta individual, Mead (1962: 2) dirige este enfoque al estudio del origen y desarrollo de la experiencia y de la conducta tanto desde la perspectiva interna del individuo, considerando aspectos negados por el conductismo clásico, tales como la mente o conciencia (mind, consciousness), como de la perspectiva general de la pertenencia del individuo a un grupo social, i.e. desde la perspectiva global del proceso social.

Mead propone un *social behaviorism* que se aproxima a la cuestión del lenguaje desde el contexto más amplio de la cooperación efectuada en el grupo a través de los gestos (gestures) y de los signos (signals), proceso en el que surge el significado compartido. Cuando un gesto representa la idea que hay detrás de él y provoca esa idea en otro individuo, tenemos un *símbolo significante* (significant symbol): el gesto deja de ser sólo un reflejo biológico, conversación inconsciente de gestos animales, convirtiéndose en significado compartido, se convierte en lenguaje[150]; paralelamente, en este proceso social encontramos la génesis de la *mente* o *inteligencia*, el *pensamiento* (thinking) tiene su origen en el proceso comunicativo en el que internalizamos la experiencia de conversaciones de gestos externos llevadas a cabo con otros individuos, i.e. la mente, conciencia o pensamiento surge en el proceso social mismo (Mead, 1962: 47).[151] El proceso de las interacciones comunicativas, el proceso del lenguaje, cuando ha desarrollado una *mente* en el contexto de la experiencia social, determina que el individuo biológico se convierte en un *yo* (self). Tanto la *mente* (mind) como el *yo* (self) surgen a través de la comunicación (Mead, 1962: 50; 135).

Uno de los mecanismos fundamentales en el desarrollo de la *auto-conciencia* (self-consciousness) o *yo* (self), es que en el empleo de símbolos significantes provocamos en nosotros las reacciones y

[150] "What language seems to carry is a set of symbols answering to certain content which is measurably identical in the experience of the different individuals. If there is to be communication as such the symbol has to be the same thing to all individuals involved" (Mead, 1962: 54).

[151] "Out of language emerges the field of Mind" (Mead, 1962: 133). Para Mead, la mente es un fenómeno social, siendo absurdo contemplarlo sólo desde el punto de vista biológico, como un conductismo estándar de inspiración biológica. La mente debe ser considerada como surgida y desarrollada dentro del proceso social, i.e. dentro de la matriz empírica de las interacciones sociales.

las actitudes que provocamos en otras personas, de modo que incorporamos a nuestra conducta las actitudes y gestos de otros, i.e. del *mí* (me).[152] El *pensamiento* ha surgido en el proceso social comunicativo con el empleo de *símbolos significantes*, símbolos y gestos que provocan en el individuo la misma reacción que provocan en el otro, y que desde el punto de vista de esa reacción puede estar en condiciones de conducir su conducta posterior. En este sentido, los *símbolos significantes* son universales, propiamente *universales del discurso* (universal of discourse).[153] Del mismo modo, el pensamiento se lleva a cabo en términos universales, y el significado, como el objeto del pensamiento, surge en la experiencia a través de la cual el individuo se estimula a sí mismo para adoptar la actitud del otro en su reacción hacia el objeto: el significado es lo que puede ser indicado a otros al tiempo que es indicado por el mismo proceso al individuo indicante.[154] Los procesos mentales tienen una relación estrecha con los *símbolos significantes*, y la significación de las cosas pueden ser explicadas en términos de *actitudes* altamente organizadas del individuo (Mead, 1962: 125). No obstante, estas actitudes no son nunca privadas ni autorreferenciales, sino que son organizadas y conducidas por el *otro generalizado* (the generalized other) que es la comunidad social y política.[155] Es en el análisis del símbolo donde se descubre cuál es la *intención*

[152] "The "I" is the response of the organism to the attitudes of the others; the "me" is the organized set of attitudes of others which one himself assumes" (Mead, 1962: 175).

[153] El símbolo es él mismo universal: no puede decirse nada que sea absolutamente particular, cualquier cosa que uno diga es universal (Mead, 1962: 146). "What is essential to communication is that symbol should arouse in one´s self what it arouses in the other individuals. It must have that sort of universality to any person who finds himself in the same situation" (Mead, 196: 149). Para Mead (1962: 258, 283) la comunicación es el proceso social cooperativo más universal, pero no se constituye como un presupuesto abstracto del proceso social, sino que este es la condición del pensamiento y la comunicación.

[154] "The process of addressing another person is a process of addressing himself as well, and of calling out the response he calls out in another; and the person who is addressed, in so far as he is conscious of what he is doing, does himself tend to make use of the same vocal gesture and so to call out in himself the response which the other call out-at least to carry on the social process which involves that conduct" (Mead, 1962: 109).

[155] Mead (1962: 158) establece dos etapas en el desarrollo del *self*, la primera el yo individual se constituye por una organización de las actitudes particulares de otros individuos hacia el individuo; en la segunda, en el desarrollo completo del yo individual el yo se constituye también por una organización de las actitudes sociales del *generalized other*. De tal modo, el yo consciente toma o adopta las actitudes sociales organizadas del grupo o comunidad a la cual pertenece: el yo se compone de una estructura de actitudes. Esta visión de lo social es orgánica, lo cual se ejemplifica en su observación sobre el desarrollo de la personalidad del niño, desde una etapa en la que el carácter es indefinido hasta que se convierte en un *organic member of Society*, a través de procesos de socialización como el juego: "A person is a personality because he belongs to a community, because he takes over the institutions of that community into his own conduct" (Mead, 1962: 162). No obstante, no estamos simplemente obligados por la comunidad, sino que a través del proceso de la conversación el individuo tiene tanto el derecho como el deber de manifestar puntos de vista racionales y críticos hacia actitudes prevalecientes en la comunidad. El individuo pertenece a una comunidad histórica y geográficamente localizada, pero al mismo tiempo pertenece a la comunidad de todos los seres racionales, i.e. el mundo del pensamiento como tal (1962: 201). El cambio y la reorganización de lo social es posible en el esquema de Mead, donde lo encontramos categorizado bajo el concepto de *emergencia* (emergence) (1962: 168, 198, 214). El *self* es precisamente la reacción del individuo al *mí* organizado, si bien sus actitudes son extraídas del grupo, del que obtiene reconocimiento e identificación como miembro de la comunidad, como ciudadano, tiene la posibilidad de darles una

en la *mente* del *self* y si este símbolo tiene una *intención* correspondiente en la *mente* de un otro: el gesto o las actitudes que empleamos están relacionadas con la *intención*.

Las *intenciones* son entendidas por Habermas en TKH como *expectativas* estructuradas por vía de sentido, orientadas por significados idénticos. Aquí se pone de manifiesto que la comunicación mediada por el sentido sólo puede ser posible como una *metacomunicación* (*Metakommunikation*), ya que la referencia a significados idénticos exige un doble entendimiento: el primero, es el entendimiento acerca de algo; el segundo, acerca de la validez intersubjetiva de lo entendido. Esta *doble estructura* de las expectativas se refleja en la unidad elemental del habla, i. e. en el *Sprechakt*, donde se observa que la metacomunicación en el plano de la intersubjetividad es una *conditio sine qua non* para que pueda producirse una comunicación acerca de algo en el mundo. El *Sprechakt* refleja en sí mismo esta *doble estructura*: la primera, el nivel de la intersubjetividad, en el que hablante-oyente hablan entre sí y; segunda, el nivel de los objetos o estados de cosas acerca de los que se entienden. La relación intencional en la que se genera un entendimiento acerca de algo se constituye en función del significado pragmático cuya validez intersubjetiva se establece en la reflexividad mutua de las expectativas.

Ahora bien, retomando la cuestión de la racionalidad de la emisión o manifestación lingüística, Habermas (2014b: 27) remite la utilización de la expresión *rational* como predicado disposicional aplicable a las personas de las que cabe esperar tales manifestaciones fundadas en *Geltungsansprüche*, ante todo en situaciones problemáticas. El análisis de la racionalidad en ambos tipos de acción es remitido aquí al tipo de utilización del saber proposicional. En el caso de la *kommunikatives Handeln* el *telos* inmanente de la racionalidad es el *kommunikative Verständigung* (entendimiento comunicativo), Habermas identifica esta posición con un enfoque fenomenológico, centrado en las condiciones bajo la que se constituye la unidad del mundo objetivo para los miembros de una *Kommunikationsgemeinschaft* (comunidad de comunicación)[156]: una afirmación puede considerarse como *racional* si el emisor cumple con las condiciones necesarias para la consecución del fin ilocucionario de entenderse sobre algo en el mundo; en el caso de la

expresión original. Sobre este tema véase también Habermas, 1988: 219.

[156] Este enfoque problematiza el presupuesto ontológico de un mundo objetivo que el enfoque realista da por hecho. Habermas (2014b: 31) explica que en el enfoque fenomenológico el mundo sólo cobra objetividad por el hecho de ser *considerado y reconocido* en su unicidad por una comunidad de sujetos capaces de lenguaje y acción. Habermas desarrolla, a partir del enfoque fenomenológico, un concepto más amplio de *racionalidad comunicativa*, el cual puede articularse con el concepto de racionalidad cognitivo-instrumental desarrollado a partir del enfoque realista.

teleologische Handlung el *telos* es la *instrumentelle Verfügung* (provisión instrumental), posición que es identificada con un enfoque *realista*: la racionalidad de una *acción teleológica* queda remitida a la condición de que el actor cumpla con las condiciones necesarias para realizar el fin de intervenir eficazmente en el mundo. Hasta aquí es claro que Habermas ha desarrollado dos tipos de acción racional que se derivan de su temprana distinción en TW, EI y LSW entre *Interaktion* y *Arbeit*, es decir, la *kommunikatives Handeln* y la *zweckrationales Handeln*. La evolución teórica en la década de 1960 de la obra de Habermas, el puente construido entre el enfoque empírico-analítico y el enfoque hermenéutico, nos hacen ver con claridad por qué en el enfoque cognitivo del concepto de racionalidad desarrollado al inicio de la TKH, referido exclusivamente a la utilización de un saber descriptivo, no se reduce a la *kognitiv-instrumentelle Rationalität* (racionalidad cognitivo-instrumental) propia de la *teleologische Handlung*. Es esta racionalidad la que dejó una impronta profunda en la modernidad a través del empirismo. La TKH peraltará la utilización comunicativa del *saber proposicional* (*propositionales Wissen*) en *actos de habla* (*Sprechhandlungen*), con lo que Habermas orienta la construcción de una *Argumentationstheorie* (teoría de la argumentación) en favor de un concepto más amplio de racionalidad que está enlazado con la antigua concepción de *logos*. La *kommunikative Rationalität* se remite a la experiencia central de la capacidad de llegar a un acuerdo sin coacciones y a la fuerza que posee el discurso argumentativo para generar un consenso. La perspectiva normativa de este enfoque es que, en este proceso, los participantes en el discurso argumentativo pueden superar sus puntos de vista subjetivos y en razón de una comunidad de convicciones racionalmente motivada pueden asegurar simultáneamente la unidad del mundo objetivo y la intersubjetividad de su contexto vital.

Este último punto resulta ilustrado con mayor nitidez cuando Habermas (2014b: 33) contrasta ambos tipos de *Rationalität* con los conceptos, propios del ámbito de la razón práctica, de *responsabilidad* (Zurechnungsfähigkeit) y *autonomía* (Autonomie): sólo las personas imputables o responsables de sus actos pueden comportarse racionalmente. Si en este ámbito la racionalidad es medida en términos de la racionalidad cognitivo-instrumental, es considerado el éxito de las intervenciones dirigidas a conseguir un propósito, logrando una mayor independencia en relación con las restricciones de un entorno contingente. Por otro lado, si la racionalidad es medida no ya por la capacidad de elegir entre alternativas y controlar algunas condiciones del entorno, sino por el buen suceso de los *procedimientos de entendimiento* (Verständigungsprozessen), sólo puede ser considerado como imputable o responsable aquel que es capaz, en tanto miembro de una

comunidad de comunicación (Kommunikationsgemeinschaft), de orientar su acción por *Geltungsansprüche* intersubjetivamente reconocidas. A estos diversos conceptos de responsabilidad pueden ser correspondidos diferentes conceptos de autonomía, en el caso de la racionalidad comunicativa, se amplía, dentro de una *Kommunikationsgemeinschaft*, las posibilidades de coordinar las acciones sin recurrir a la coerción, así como de resolver los conflictos de acción de modo consensuado, en la medida a que estos se deban, *stricto sensu*, a disonancias cognitivas.

En la TKH el espectro de la práctica comunicativa no es reducido a estos dos tipos de acción, la acción dirigida a fines y la acción orientada al entendimiento, sino que remite a un espectro ampliado de formas de argumentación como posibilidades distintas de proseguir la *kommunikatives Handeln* con medios reflexivos. Habermas (2014b: 35) identifica otros tipos de manifestaciones y emisiones que no están vinculadas a pretensiones de verdad o eficacia, sin que ello les reste racionalidad. Las *acciones reguladas por normas* (normenregilierte Handlungen) y las *autorrepresentaciones expresivas* (expressive Selbstdarstelungen) son manifestaciones dotadas de sentido y vinculadas a una *Geltungsansprüche* susceptible de crítica, aunque como tales no se refieren a la existencia de *estados de cosas*, i.e. al mundo objetivo, sino a algo en el mundo social compartido o a algo en el mundo subjetivo propio, respectivamente. En el primer caso, la pretensión de validez está referida a la corrección (*Richtigkeit*) del comportamiento del agente en relación con un contexto normativo reconocido como *legítimo*, i.e. una pretensión de *corrección normativa* (normative Richtigkeit); el segundo, está referida a la *veracidad* (wahrhaftigkeit) de la manifestación expresiva de una vivencia a la que él tiene un acceso privilegiado,[157] i.e. una pretensión de *veracidad subjetiva* (subjektive Wahrhaftigkeit).[158] Por otro lado, Habermas identifica también un tipo de manifestación que no está provista de una pretensión de validez claramente delimitada: las *manifestaciones evaluativas* (evaluative Äuβerungen). Tales emisiones no son ni simplemente expresivas, no se limitan a expresar sentimiento o necesidades meramente

[157] "The self is privileged in its access to the particularities, even the uniqueness, of the self" (Dahl,1989: 103).

[158] Para un análisis de los actos ilocucionarios expresivos y las condiciones de sinceridad que los acompañan véase Searle, 1998: 149. Entre estos actos de habla, Searle identifica las disculpas, los agradecimientos, las felicitaciones, las bienvenidas y las condolencias, cuyo *punto ilocucionario* (ilocutionary point), es simplemente la expresión de la condición de sinceridad del acto de habla. Por otro lado, la verdad del contenido proposicional simplemente se da por hecho, asumiendo su correspondencia con la realidad. No obstante, las condiciones de sinceridad de los expresivos varían de acuerdo con el tipo de expresivo: "Thus, an apology is sincere if the speaker genuinely feels sorry about what he is apologizing for. Congratulations are sincere if the speaker genuinely feels glad about what he is congratulating the hearer for" (Searle, 1998: 1498).

privadas ni apelan a una vinculación normativa. Para las manifestaciones evaluativas pueden existir *buenas razones*, las cuales quedan referidas al empleo de estándares de valor, los cuales no poseen la universalidad de las normas intersubjetivamente reconocidas ni tampoco resultan absolutamente privados, no obstante, puede distinguirse entre un uso racional e irracional de estos estándares con los que los miembros de una comunidad de cultura y de una comunidad de lenguaje interpretan sus necesidades.

En términos generales, las acciones reguladas por normas, las autorrepresentaciones expresivas y las manifestaciones evaluativas completan el espectro de *Sprechhandlungen* constativos para una praxis comunicativa que, sobre el trasfondo de un *Lebenswelt*, se ajusta a la consecución, mantenimiento y renovación de un consenso que se basa sobre el reconocimiento intersubjetivo de *Geltungsansprüche* criticables (Habermas, 2014b: 37). Lo fundamental es que esta praxis tiene como racionalidad inmanente que el acuerdo alcanzado comunicativamente se apoya en última instancia en razones. La racionalidad de los participantes en ella se mide por su capacidad de fundamentar sus emisiones en las circunstancias apropiadas. De tal modo, la *práctica comunicativa cotidiana* (kommunikative Alltagspraxis) posee una racionalidad inmanente que remite a la *práctica de la argumentación* (Argumentationspraxis) como instancia que permite proseguir la *kommunikatives Handeln* por otros medios cuando es producido un disenso que no puede ser absorbido por las rutinas cotidianas ni tampoco decidido por el empleo directo o estratégico del poder.[159] Es en este sentido que Habermas se propone desarrollar el concepto de *kommunikatives Handeln* por medio de una Teoría de la argumentación (Theorie der Argumentation), ya que este concepto hace referencia a la conexión sistemática de pretensiones de validez.

3.1.2 Hacia una *Theorie der Argumentation*. Evaluación del modelo de Toulmin.

Uno de los ensayos centrales de Habermas en *TGS* es *Vorbereitende Bemerkungen zu einer Theorie der kommunikativen Kompetenz* (Observaciones preparatorias para una teoría de la competencia comunicativa), donde es planteada la perspectiva de una *Universalpragmatik* (pragmática

[159] Esta concepción del lenguaje cotidiano es diametralmente opuesta a la visión del mismo en la *Systemtheorie*. Luhmann considera que, desde un *punto de vista científico*, el lenguaje es *sumamente engañoso* (höchst irreführend), en razón de su incapacidad para expresar contra qué *diferencia* se designó aquello que debe ser seleccionado y que, por tanto, está destinado a perderse. En cambio, el *lenguaje de la burocracia* (Sprache der Burokratie), como *dar parte*, *tomar una decisión*, *hacer una proposición*, etc., resulta mucho más útil para *operacionalizar la contingencia*.

universal), cuyo objeto son las posibles estructuras generales de *Redesituationen* (situaciones discursivas), o en los términos propuestos por Habermas (1971: 102) una *Theorie der kommunikativen Kompetenz* (teoría de la competencia comunicativa), cuya tarea es la construcción de sistemas de reglas, las cuales generamos o producimos generalmente tras posibles situaciones discursivas.[160] En este desarrollo Habermas recupera la distinción entre los conceptos *Sprachkompetenz* (competencia lingüística) y *Sprachperformanz* (acto lingüístico) introducida por Noam Chomsky, quien entiende por *Kompetenz* la capacidad de hablantes ideales de gobernarse por un sistema abstracto de reglas generadas lingüísticamente.[161] Por otro lado, Habermas recupera aquí el concepto de *Sprechakte* (speech act, acto de habla) de los trabajos de John L. Austin,[162] así como de John R. Searle, quien define al *speech act* como la unidad básica del discurso, puesto que el hablante, a través del acto de expresión, efectúa la acción representada en la locución empleada, lo que es denominado como una *performatorische Ausdruck* (expresión performativa).[163] Habermas

[160] En el contexto de una *Redesituation*, Habermas (1971: 102) distingue entre *Sätze* y *Äußerungen*. Las oraciones son unidades lingüísticas, las cuales componen las *sprachliche Ausdrücken* (expresiones lingüísticas). Las locuciones son *situierte Sätze* (oraciones situadas), las cuales constituyen la *pragmatische Einheit* (unidad pragmática) del discurso. En este sentido, las locuciones se refieren al contexto específico de la *situación de habla*, como el estado psicológico de los hablantes, así como sus habilidades y conocimientos fácticos, tales elementos variables extra-lingüísticos son el objeto de una *empirische Pragmatik* (pragmática empírica). En contraste, la *Universalpragmatik* propuesta por Habermas tiene por objeto aquellas estructuras generales que son producidas, en condiciones estándar, en cada *situación de habla*.

[161] Véase Levinson, 1983: 33, 35.

[162] En su obra *How to do Things with Words*, Austin parte de la crítica del presupuesto filosófico de que la función de los enunciados (statements) es sólo la descripción de un estado de cosas o la enunciación de un hecho, enunciado que puede ser considerado verdadero o falso. Este presupuesto, extendido a expresiones de las que no cabe decir que describen estados cosas ni que son verdaderas ni falsas, puede dar lugar a una *falacia descriptiva* (descriptive fallacy, Austin, 1962: 3; 1970: 131, 234). No todos los enunciados son descriptivos, fácticos o constatativos, sino que Austin propone la existencia de *oraciones* o *expresiones realizativas* (performative sentence or utterance), las cuales se caracterizan esencialmente porque emitir la expresión es realizar una acción, como al prometer, asumir un cargo, bautizar algo o apostar. Si de las expresiones constatativas cabe decir que son verdaderas o falsas, de las expresiones realizativas cabe decir que son afortunadas o desafortunadas, por ejemplo, en la sinceridad al expresar una promesa (Austin, 1962: 54; 1970: 239; véase también Brody, 2008: 614; Levinson, 1983: 24, 229). Ahora bien, otra distinción fundamental en *How to do Things with Words*, introducida en la conferencia VIII, es entre tres tipos de actos de habla: *locucionario, ilocucionario y perlocucionario*. El *acto locucionario* (locutionary act) denota la expresión de cierta oración con un determinado sentido y referencia; los *actos ilocucionarios* (ilocutionary acts) denotan la realización de un acto *al* decir algo, tal como informar, ordenar, advertir, prometer, y que poseen cierta fuerza de carácter convencional; los *actos perlocucionarios* (perlocutionary acts) son aquellos que producimos o logramos *porque* decimos algo, i.e. convencer, persuadir, disuadir, sorprender, confundir, etc. (Austin, 1962: 108; véase también Brody, 2008: 619; Levinson, 1983: 236; Searle, 1998: 137).

[163] La definición de John Searle de un *speech act* se relaciona estrechamente con el trabajo de Austin. En *Mind, Language and Society*, Searle define al acto de habla como aquellas emisiones acústicas que son desempeñadas en una situación de habla (*speech situation*), y que pueden ser clasificadas en una variedad de tipos: declarar algo o preguntar algo, ordenar algo o hacer una solicitud, explicar un problema científico o predecir un evento en el futuro. Estos ejemplos son lo que Austin caracterizó como *ilocutionary acts*, siendo considerados por Searle (1998: 136) como "*the minimal complete unit of human linguistic communication*". Por otro lado, Searle (2010: 16, 69) sistematizó los actos de habla ilocucionarios en cinco tipos: asertivos, directivos, comisivos, expresivos y declarativos. Por otro lado, en

(1971: 103) considera que con la ayuda de los *Sprechakten* (actos de habla) generamos las condiciones generales de las *Redesituationen*, aspecto relevante para una *Universalpragmatik*.[164] Por otro lado, en un *Sprechakt* se generan las condiciones en las que las *Sätze* (oraciones) puede transformarse en *Äußerungen* (locuciones), proceso de cuyos rendimientos debe dar cuenta aquella *Theorie der kommunikativen Kompetenz*.

En TKH, La argumentación es definida por Habermas (2014b: 38) como un tipo de discurso en el que los participantes tematizan *Geltungsansprüche* polémicas, tratando de desempeñarlas o criticarlas por medio de argumentos. De tal modo, un argumento contiene razones que están vinculadas de modo sistemático con la pretensión de validez de la manifestación problematizada. La fuerza de un argumento se mide, en un determinado contexto, por la validez (Triftigkeit) de las razones. Esta fuerza se pone de manifiesto, entre otras cosas, en si la argumentación es capaz de convencer a los participantes en un discurso, si es capaz de motivarlos a la aceptación de las *Geltungsansprüche* correspondientes. En este proceso puede juzgarse también la racionalidad de los sujetos capaces de lenguaje y acción, ya que a la susceptibilidad de fundamentación de las emisiones racionales responde la disponibilidad de las personas que se comportan racionalmente, la exposición a la crítica y en caso necesario participar en argumentaciones conforme a reglas.[165]

Making the social world. *The Structure of Human Civilization*, Searle sostiene la tesis de que la realidad institucional, i.e. las funciones de estatus (*status functions*) que son colectivamente reconocidas, es creada por actos de habla que tienen la misma forma lógica que *declaraciones.* Con esta tesis refuerza la idea expuesta previamente en *The Construction of Social Reality*, de que la realidad institucional es creada mediante la representación lingüística (Searle, 2010: 14). Los casos donde creamos una realidad institucional de funciones de estatus es denominado por Searle, en contraste con los actos performativos de Austin, "Status Function Declarations" (declaraciones de función de estatus).

[164] Sobre el origen y las connotaciones del pragmatismo encontramos una excelente reconstrucción en la obra *Pragmatics* de Stephen C. Levinson. De acuerdo con Levinson (1983: 1), el uso moderno del término *pragmática* es atribuible a Chales Morris, quien se ocupó de delinear la forma general de la semiótica, o ciencia de los signos. Dentro de la semiótica, Morris distinguió tres ramas de investigación: la *sintáctica* o *sintaxis* (syntactics or syntax), ocupada del estudio de las relaciones formales entre signos; la *semántica* (semantics), ocupada del estudio de la relación de los signos con los objetos a los que son aplicables (designata); finalmente, la *pragmática* (pragmatics) entendida como el estudio de la relación entre los signos y sus intérpretes. El alcance de la pragmática de Morris es amplio, comprendiendo campos como la psicolingüística, la neurolingüística y la sociolingüística. En cambio, el alcance de la pragmática en la filosofía analítica es más limitado, poniendo como ejemplo el caso de Rudolf Carnap para quien la pragmática se refiere al estudio de ciertos conceptos abstractos que hacen referencia a los agentes. El alcance limitado de la pragmática en la filosofía analítica es compartido por la lingüística y la filosofía angloamericana (Levinson, 1983: 5). Por otro lado, Levinson caracteriza a la pragmática como un término que incluye tanto los aspectos de la estructura del lenguaje dependientes del contexto como los principios de la utilización y entendimiento del lenguaje. Una distinción importante mencionada por Levinson (1983: 10) es entre la *pragmática universal* (universal pragmatics), entendida como la teoría general de qué aspectos del contexto son codificados y cómo, y la *pragmática de un lenguaje específico* (language-specific pragmatics), propia de un lenguaje individual.

[165] En este sentido, Toulmin, Rieke y Janik consideran lo siguiente: "Anyone participating in an argument shows his rationality, or lack of it, by the manner in which he handles and responds to the offering of reasons for or against

Las manifestaciones racionales son, en virtud de su criticabilidad (Kritisierbarkeit), corregibles (verbesserungsfähig): podemos corregir las tentativas fallidas si identificamos los errores que hemos cometido. De tal modo, en este esquema desarrollado por Habermas el concepto de fundamentación va emparejado con el de aprendizaje (Lernen): en los procesos de aprendizaje juega la argumentación un papel importante. Habermas relaciona los tipos de acción que componen el espectro de la praxis comunicativa con este principio de *corrección*, el cual es vinculado con una determinada *forma de argumentación*: 1. En el ámbito cognitivo-instrumental se considera como racional a aquella persona que expresa opiniones fundadas y actúa con eficiencia, no obstante, tal racionalidad permanece contingente si no se vincula simultáneamente con la capacidad de aprender de los desaciertos, de la refutación de hipótesis y del fracaso de intervenciones. El medio en que estas experiencias negativas pueden tornarse productivas es el del *discurso teórico* (theoretische Diskurs), como aquella forma de argumentación en que las *pretensiones de verdad* controversiales (sobre la verdad de las proposiciones y sobre la efectividad de las acciones teleológicas) son tematizadas.

2. En el ámbito práctico-moral se considera como racional a una persona que justifica sus acciones con referencia a los contextos normativos vigentes, pero ante todo a una persona que en un conflicto normativo actúa prudentemente, no dejándose llevar por sus emociones ni siguiendo sus intereses inmediatos, sino esforzándose por juzgar imparcialmente desde un punto de vista moral y dirimir el conflicto consensualmente. El medio en que puede examinarse hipotéticamente si una norma de acción puede aplicarse imparcialmente es el *discurso práctico* (praktische Diskurs), como aquella forma de argumentación en que las *pretensiones de rectitud normativa* son tematizadas.[166] En términos de ética filosófica, Habermas asume una *posición cognitivista*, de acuerdo con la cual las cuestiones prácticas pueden, en principio, decidirse argumentativamente. Por otro lado, el desarrollo de esta posición requiere que los discursos prácticos, que están referidos a las necesidades interpretadas de los afectados en cada caso, sean asimilados a los discursos teóricos,

claims. If he is 'open to argument', he will either acknowledge the force of those reasons or seek to reply to them, and either way he will deal with them in a 'rational' manner. If he is 'deaf to argument', by contrast, he may either ignore contrary reasons or reply to them with dogmatic assertions, and either way he fails to deal with the issues 'rationally' (1984: 14).

[166] En este sentido, Robert Alexy (1995: 129) considera a la *Diskurstheorie* como una teoría procedimental de la corrección práctica. Una norma será correcta y válida cuando es el resultado de determinado procedimiento, como por ejemplo el discurso práctico racional. El procedimiento del discurso es un procedimiento argumentativo. Un discurso práctico es racional en la medida en que satisface las condiciones de la argumentación práctico-racional.

los cuales se refieren a las experiencias interpretadas de un observador. Habermas (2014b: 39) parte del supuesto fuerte de que en la argumentación moral en la vida cotidiana puede, en principio, llegarse a un consenso fundado, lo que sería un aspecto que se sigue de modo conceptualmente necesario del sentido de las pretensiones de validez normativas, ya que tales normas están referidas a un interés común, mereciendo por ello un reconocimiento generalizado: las normas válidas, en condiciones que neutralicen todo motivo excepto el de la *búsqueda cooperativa de la verdad* (kooperative Wahrheitssuche), en principio deben también encontrar el asentimiento racionalmente motivado de todos los afectados. La argumentación moral se apoya en este *saber intuitivo* (intuitives Wissen); por otro lado, en tales presuposiciones Habermas identifica las raíces del *moral point of view* (2014b: 40).

3. En el ámbito evaluativo se considera como racional a una persona que interpreta sus necesidades a la luz de los estándares de valor aprendidos culturalmente, pero, ante todo, cuando es capaz de adoptar una actitud reflexiva ante los mismos. La característica central de los estándares de valor es que estos no poseen, a diferencia de las normas de acción, una pretensión de universalidad. Sobre los valores, Habermas argumenta que a lo sumo pueden presentarse como candidatos a interpretaciones bajo las que un círculo de afectados puede, llegando el caso, describir un interés común y normarlo, pero tal reconocimiento intersubjetivo no implica todavía una pretensión de aceptabilidad cultural general o universal. De ello, se deriva que las argumentaciones que sirven a la justificación de estándares de valor no cumplan las condiciones del discurso: en el caso prototípico tienen la forma de la *crítica estética* (ästhetische Kritik). Las razones desempeñadas en este contexto tienen la función de llevar una obra o producción hacia la percepción de su autenticidad, de modo que tal experiencia pueda convertirse en un motivo racional para la aceptación de los correspondientes estándares de valor. Aquí es evidente que esta forma de argumentación, en la que son tematizadas *pretensiones de autenticidad*, es menos constrictiva que la forma de argumentación desempeñada en los discursos teóricos o en los prácticos.

4. En el ámbito de las manifestaciones expresivas se considera como racional el comportamiento de una persona que es capaz de liberarse de ilusiones que descansan sobre autoengaños de las propias vivencias. Ello concierne a la manifestación de los propios deseos, inclinaciones, sentimientos y estados de ánimo que se presentan con una *pretensión de veracidad* (Anspruch auf

Wahrhaftifkeit).[167] En este ámbito la racionalidad se mide por la capacidad de comportarse reflexivamente frente a la propia subjetividad, descubriendo las limitaciones irracionales a las que sistemáticamente sucumben sus manifestaciones cognitivas, práctico-morales y evaluativas. Las razones desempeñadas en este *proceso de autorreflexión* corresponden al tipo de argumentación que Freud estudió para el caso del diálogo terapéutico entre médico y paciente: la forma de argumentación que sirve para la ilustración de los autoengaños sistemáticos es la *crítica terapéutica* (therapeutische Kritik) (Habermas, 2014b: 43).

5. Por último, en el ámbito de la inteligibilidad o corrección de los medios simbólicos se considera como racional a una persona que se muestra dispuesta al *entendimiento* (Verständigung) y que ante las perturbaciones en la comunicación reacciona reflexionando sobre las reglas lingüísticas. Se trata de ver, por un lado, si las manifestaciones simbólicas son inteligibles o si están bien formadas, es decir, si las expresiones simbólicas son correctas, i.e. sí han sido producidas conforme al sistema de reglas generativas correspondiente, cuestión para la que puede servir de modelo la investigación lingüística. Por otro lado, se trata de la cuestión hermenéutica de explicar el significado de las manifestaciones, cuestión para la que puede servir de modelo la práctica de la traducción. La forma de argumentación en la que se tematiza la inteligibilidad de las expresiones simbólicas es el *discurso explicativo* (explikative Diskurs).

Hasta aquí, Habermas ha desarrollado un concepto de racionalidad entendida como una *disposición* de los sujetos capaces de lenguaje y acción, manifestada en formas de comportamiento para las que pueden desempeñarse en cada caso *buenas razones*. Lo anterior implica que las manifestaciones racionales son accesibles a un enjuiciamiento objetivo, lo que es válido para todas aquellas manifestaciones simbólicas que vayan vinculadas, aun de modo implícito, a pretensiones de validez (2014b: 44). El examen explícito de las pretensiones de validez controvertidas remite a una forma más exigente de comunicación, la cual debe satisfacer los presupuestos propios de la argumentación. Por otro lado, las argumentaciones hacen posible un comportamiento que puede

[167] Aquí Habermas presenta una visión más racional y sistemática que la presentada por Toulmin, Rieke y Janik al tratar manifestaciones expresivas. En *An Introduction to Reasoning* (1984: 5) consideran que, aunque damos una alta prioridad para distintos propósitos en ser capaz de expresar razones para nuestras pretensiones o afirmaciones, hay bastantes situaciones en las cuales esa exigencia es puesta de lado, por ejemplo: "If someone learns that I meditate and asks me why I do so, I may answer simply, 'It seems to help me'. That's not much of a reason. […] If I am then asked to prove that meditation does what it claims, I may decline to engage in any further argument: 'It is enough that I believe in it, and I do not care if you do'. We treat many sensitive subjects in a similar way.".

ser considerado en un sentido especial como racional: aprender de los errores explícitos. Hemos visto cómo Habermas ha desarrollado un sistema de *Geltungsansprüche* que remite a cinco formas de argumentación que respectivamente tematizan manifestaciones problemáticas: el discurso teórico, el discurso práctico- moral, la crítica estética, la crítica terapéutica y el discurso explicativo. Habermas (2014b: 44) considera que este sistema, enlazado con tal concepto de racionalidad, debería ser aclarado con una teoría de la argumentación que, no obstante estar referida una tradición filosófica remontada hasta Aristóteles, aún se encuentra en sus comienzos.[168] La lógica de la argumentación no quería referida a relaciones de inferencia entre unidades semánticas, como la lógica formal, sino a relaciones internas de tipo no deductivo entre las unidades pragmáticas que componen los argumentos, i.e. los *Sprechakt*, lo que se presenta también bajo el nombre de *lógica informal*.

Habermas sigue claramente aquí a Stephen Toulmin en su obra *The Uses of Argument*, publicada en 1958, así como la obra *An Introduction to Reasoning*, publicada en 1978 en coautoría con Richard Rieke y Allan Janik.[169] Toulmin emprende el análisis sistemático de la argumentación no al nivel de una ciencia de la lógica, i.e. de un tratamiento lógico en sentido técnico. No expone propiamente una teoría de la argumentación, sino un análisis de cómo los argumentos se aplican en la práctica cotidiana, donde se evalúa su *validez* (soundness), *fuerza* (strength) y *carácter concluyente* (conclusiveness).[170] Es central aquí la distinción de un *uso argumentativo* del lenguaje, que denota aquellas afirmaciones que tienen éxito o que fracasan en ampliar aquello que puede ser respaldado por argumentos, razones o evidencias, y que son capaces de llevar al lector o al oyente a la par de ellos sólo porque estos tienen un *fundamento racional* (Toulmin, Rieke, Janik, 1984: 5).

---

[168] Véase Toulmin, 2003: 2.

[169] Létourneau (2007: 881) comenta que, por un lado, la teoría de Toulmin respalda la visión racionalista de la argumentación de Habermas, de acuerdo con la cual argumentar o discutir es, esencialmente, proporcionar razones que justifiquen al hablante sostener una afirmación o pretensión específica en una discusión. Por otro lado, considera que posiblemente Habermas seleccionó la teoría de Toulmin con el propósito de reforzar su posición general en el ámbito de la teoría normativa, de acuerdo con la cual debemos pensar las pretensiones de validez (validity claims) en la esfera normativa (cuestiones de corrección) en analogía con la esfera descriptiva o connotativa (cuestiones de verdad). A juicio de Létourneau, Habermas hace un uso selectivo de la teoría de Toulmin que la simplifica y radicaliza (por ejemplo, es llamativa la ausencia en el sistema de pretensiones de validez de los cualificadores modales y de las refutaciones -modal qualifiers, rebuttals-), en una dirección que no es coherente con las intenciones de aquel, lo cual puede ser visto especialmente en sus trabajos posteriores a *The Uses of Argument.* Ahora bien, un análisis de esta última obra nos hace evidente que la ampliación de Toulmin del análisis a argumentos de campos lógicos distintos, rechazando el tratamiento homogéneo de estos, tal como en el esquema analítico-formal de argumentación, es de fundamental importancia en el desarrollo y fundamentación de Habermas del esquema de formas de argumentación orientadas respectivamente por un sistema de pretensiones de validez.

[170] Véase Toulmin; Rieke; Janik, 1984: 4.

Ahora bien, Toulmin (2003: 7) entiende a la lógica como una disciplina que se ocupa de la corrección (soundness) de las afirmaciones que hacemos, las reglas de la lógica no consisten en recomendaciones, pero se aplican a los hombres y sus argumentos no como las máximas de un método, sino como *estándares de éxito* (standards of achievement) que miden si un hombre, al argumentar, ha logrado el objetivo propuesto o no, y a partir de lo cual pueden ser juzgados sus argumentos. Lo que resiste a la crítica es un argumento sólido, una afirmación bien fundamentada y firmemente respaldada, en este sentido, la lógica contribuye a mantener en el centro de enfoque la función crítica de la razón. La analogía central utilizada por Toulmin en este esquema es la jurídica, la *corrección* de un enunciado puede verse analógicamente como un tipo de caso que presentamos en defensa de nuestras afirmaciones: la lógica puede ser vista como una *jurisprudencia generalizada*.[171]

Habermas (2014b: 46) observa que Toulmin critica tanto las soluciones *absolutistas* (a) como las *relativistas* (b) en relación con la argumentación.[172] La postura (a) consiste en la reducción de los conocimientos teóricos, las ideas práctico-morales y las evaluaciones estéticas a argumentos deductivamente concluyentes o a evidencias empíricamente vinculatorias, como hemos visto, para Toulmin la lógica de la argumentación no tiene que ver con la ilación propia de un método lógico-matemático. La segunda postura (b) es incapaz de dar cuenta de las connotaciones universalistas de las pretensiones de validez, así como para explicar la característica *coacción sin coacciones* (zwangloser Zwang) del mejor argumento. Para Habermas, estas cuestiones son a las que precisamente trata de dar respuesta una *lógica de la argumentación* (Logik der Argumentation). En este sentido, distingue tres aspectos inherentes al *discurso argumentativo* (argumentative Rede): el proceso (1), el procedimiento (2) y los productos de la argumentación (3).

Considerado como *proceso*, el discurso argumentativo se trata de una forma de argumentación

[171] Toulmin realiza un peralte de la analogía entre la evaluación racional y la práctica judicial como un modelo que puede hacer competencia al modelo lógico-matemático en la reflexión sobre la forma lógica. La analogía pone de manifiesto que los argumentos no deben poseer sólo una estructura determinada, sino que su exposición y presentación debe seguir *procedimientos formales*. Aquí la validez de un argumento se concibe más bien en términos de *procedimiento* y no sólo de su correcta configuración (Toulmin, 2003: 40; 88; 136).

[172] Toulmin (2003: 165) crítica fuertemente la idea de una lógica matematizada que, en un caso extremo, se compone de fórmulas eternas que expresan relaciones inalterables entre proposiciones intemporales. Toulmin sostiene que el lenguaje no consiste en proposiciones intemporales, sino en enunciados que dependen de todas las maneras posibles del contexto en que son pronunciados. De ahí su rechazo de una *lógica idealizada* y la ponderación de una *lógica operativa* (working logic), ocupada del tratamiento de los enunciados en sus contextos de utilización.

improbable (unwahrscheinlich), porque tal forma de comunicación ha de aproximarse suficientemente a condiciones ideales, lo que fue ensayado por Habermas al tratar los presupuestos comunicativos generales de la argumentación como determinaciones de una *situación ideal de habla*. Habermas (2014b: 47) reconoce que tal propuesta puede ser considerada como insuficiente en sus detalles, pero en TKH defiende como correcta la intención de reconstruir las condiciones generales de simetría que el *hablante competente* (kompetenter Sprecher) tiene que dar por suficientemente satisfechas en la medida en que éste considera ingresar en una argumentación: los participantes en una argumentación tienen que presuponer en general que la estructura de su comunicación excluye toda otra coacción que no sea la del mejor argumento, eliminando todo motivo excepto el de la *búsqueda cooperativa de la verdad.* Con ello, la argumentación puede entenderse como una continuación con otros medios, tornados reflexivos, de la *acción orientada al entendimiento* (1). Considerada como *procedimiento* (Prozedur) se trata de una forma de interacción con una *regulación especial*. El proceso discursivo de entendimiento está estandarizado en la forma de una división del trabajo cooperativa entre proponentes y oponentes, en la que los participantes tematizan y evalúan, exclusivamente con razones, pretensiones de validez problemáticas (2). Considerada desde el punto de vista de la *producción de argumentos convincentes*, con los cuales puedan desempeñarse o rechazar pretensiones de validez. En este sentido, los argumentos son los medios con cuya ayuda puede obtenerse un reconocimiento intersubjetivo de pretensiones de validez que se platean en primera instancia de forma hipotética, y con los que una *opinión* (Meinung) puede transformarse en *saber* (Wissen) (3).

Habermas (2014b: 49) propone los tres niveles analíticos del discurso argumentativo (proceso, procedimiento y producto) como los puntos de vista teóricos con los cuales deslindar entre sí las disciplinas del canon aristotélico: De la argumentación como *proceso* se ocupa la *retórica* (1'); de los *procedimientos* pragmáticos de la argumentación, la *dialéctica* (2') y; de los *productos* de la argumentación, la *lógica* (3'). Considerada como proceso, la intuición fundamental que se vincula a las argumentaciones es la intención de convencer a un *auditorio universal* (universales Auditorium), alcanzando para la emisión respectiva un asentimiento general. Bajo este aspecto, la estructura de la argumentación corresponde a una *situación ideal de habla* inmunizada contra la represión y la desigualdad (1'). Considerada como procedimiento, por la intención de zanjar la disputa en torno a las pretensiones de validez hipotéticas con un *acuerdo racionalmente motivado*. Bajo este aspecto, la estructura de la argumentación corresponde a una ritualizada competencia por

los mejores argumentos (2'). Considerada como producto, por la intención de fundamentar o desempeñar una pretensión de validez por medio de argumentos. Bajo este aspecto, son referidas las estructuras que definen la forma interna de los argumentos y las relaciones que los argumentos guardan entre sí (3'). Es fundamental aquí la observación de Habermas de que, en el análisis de los conceptos básicos de la teoría de la argumentación (*asentimiento de un auditorio universal*, *obtención de un acuerdo racionalmente motivado* o *desempeño discursivo de una pretensión de validez*), no sea posible mantener una separación de tales planos analíticos.

La pretensión de Habermas es desarrollar una *Theorie der Argumentation* que comprenda estos tres niveles analíticos, en los que se comprenden tanto la *vigencia social* como la *validez* de los argumentos, previniendo de la intención de desarrollar aisladamente ambos aspectos, tanto en el sentido de una psicología de la argumentación encargada de investigar la *eficacia* de los argumentos, como de un tratamiento objetivista de una lógica de la argumentación ocupada de la *validez* de los argumentos. Una de las ventajas que Habermas observa en el planteamiento de Toulmin es la de permitir una pluralidad de pretensiones de validez, sin la necesidad de negar el sentido crítico del concepto de validez, el cual trasciende las restricciones tanto sociales como espacio-temporales.[173] No obstante, también observa una debilidad en tal planteamiento: la ausencia de una mediación convincente entre los planos de abstracción representados por lo lógico-empírico, y la validez-vigencia de los argumentos. Toulmin habría evitado distinguir ambos planos al elegir como punto de partida la práctica común de la argumentación.[174]

Tomando como referencia los tres niveles analíticos para la lógica de la argumentación, Toulmin se limitaría con (3'), investigando la estructura y conexión de argumentaciones sueltas. Posteriormente, éste intenta aprehender la diferenciación en distintos *campos de argumentación*

[173] En efecto, una de las distinciones centrales de *An Introduction to Reasoning* es entre aquellas reglas universales de procedimiento aplicadas a la crítica racional en todos los campos y foros de argumentación (field-invariant) y; aquellas reglas particulares, dependientes del campo de argumentación (field-dependent), pero que no pueden aplicarse válidamente fuera de ellos (Toulmin, Rieke, Janik, 1984:17).

[174] Esta cuestión puede verse con claridad en la introducción a *The Uses of Argument*: la pregunta de qué clase de ciencia es la lógica conduce, a juicio de Toulmin (2003: 6) a un *impasse* teórico. Toulmin rechaza tanto el tratamiento de la lógica en términos formales de relaciones entre proposiciones y validez de los argumentos como en términos de un tratamiento meramente subjetivo que convierte las leyes de la lógica en psicológicas. Esta pregunta es dejada al margen por lo pronto al tomar como punto de partida la *práctica* de la lógica y no la *teoría*, intentando caracterizar los conceptos principales que se emplean en la práctica de la lógica, momento en el que Toulmin volverá a la cuestión previa de en qué podría consistir una lógica teórica, lo cual es llevado a cabo a partir del capítulo IV de *The Uses of Argument*.

(fields of arguments)[175] bajo el punto de vista de la *institucionalización* (Institutionalisierung), distinguiendo en el plano procedimental (2') dos modelos de organización: uno orientado al conflicto y otro al consenso,[176] y; en el plano del proceso (1') entre los contextos de acción funcionalmente especificados en que está inserto el *discurso argumentativo*. Tal distinción entre diversos campos de argumentación han de estudiarse inductivamente a través de un análisis que procede mediante generalizaciones empíricas. Los campos de argumentación identificados son cinco: derecho, moral, ciencia, dirección de empresas y crítica de arte (2014b: 59). Toulmin, Rieke y Janik señalan que los argumentos de cualquier tipo dado encuentran su lugar y función, adquiriendo la fuerza que les es propia, en virtud de su lugar en su correspondiente *empresa racional* (rational enterprise). Los argumentos poseen peso, función y fuerza sólo cuando son presentados a la audiencia apropiada en un foro apropiado: "legal arguments to a jury in court, or scientific arguments to readers of a relevant specialized journal" (1984: 115).[177] En este sentido, Habermas observa que Toulmin desarrolla su programa extrayendo siempre el mismo esquema de argumentación de las formas de argumentación de cada campo, este esquema se basa en lo que Toulmin (2003: 90) denomina *the pattern of arguments*, donde se define la estructura básica de un argumento: los *datos o información* (data) a los que apelamos como fundamento para una

[175] De acuerdo con Toulmin (2003: 13), la exposición de nuestras *aseveraciones* (assertions) y la declaración de los hechos y datos aducidos en su apoyo, corresponden a tipos lógicos distintos (aquí el adjetivo lógico es utilizado por Toulmin de modo analógico y no estrictamente en términos de lógica formal): reportes de acontecimientos presentes y pasados, predicciones sobre el futuro, veredictos de culpabilidad, recomendaciones estéticas, axiomas geométricos, etc. Toulmin introduce el término técnico *fields of Argumentation* para identificar aquellos argumentos que, en razón de su *soporte* (backing) o conclusión, son del mismo *tipo lógico*.

[176] Toulmin, Rieke y Janik (1984: 254; 275) distinguen entre dos tipos de empresas racionales: entre aquellas que dependen en lograr un *consensus* entre las partes en un argumento, y aquellas que suponen procedimientos contenciosos (*adversary procedures*), que no exigen un acuerdo general. Las ciencias naturales y la crítica de arte serían ejemplos de campos de argumentación orientados al consenso, y la argumentación judicial de campo de argumentación orientado al conflicto. Es interesante notar que la política pública es considerada como un campo en el que el resultado necesario de la argumentación no es un simple consenso o un fallo entre adversarios, sino una *decisión práctica* cuyos compromisos suponen una combinación de ambos tipos de procedimiento.

[177] Aquí es importante también la distinción de Toulmin, Rieke y Janik (1984: 127) entre dos sentidos en que coloquialmente se entiende la argumentación: por un lado, se puede entender en un sentido más lógico-formal como una *secuencia de razonamiento* (train or chain of reasoning) tratada con independencia de los contextos humanos donde se genera; por otro lado, se puede entender como *interacciones humanas* a través de las cuales las secuencias de razonamiento son formuladas, y en el cual los individuos se encuentran envueltos de modo directo. En este sentido, los argumentos, entendidos en el segundo sentido, se llevan a cabo en *diversos sitios o foros* (locations or forums). Cada uno de los *foros* implican sus propios tipos de discusión y están diferenciados funcionalmente en razón de los distintos tipos de argumentos que son desempeñados en ellos. Toulmin, Rieke y Janik (1984: 16; 239) identifican los siguientes foros de argumentación como típicos: *"Law courts, professional scientific meetings, corporation board meetings, medical consultations, university seminars, congressional committee hearings, engineering design conferences"*. Esta lista no es exhaustiva, aunado a que admiten foros o sitios de argumentación menos formales: "*This can happen in bars or at the breakfast table; on street corners or in the law courts; at scientific meetings or in hospital wards; on television talk shows or in congressional debates*".

afirmación o pretensión (claim), cuya conexión lógica son enunciados hipotéticos de carácter general, a los que Toulmin denomina *garantías* (warrants), así como las certezas que confieren autoridad y vigencia a las garantías, i.e. el *respaldo* (backing).[178] Como podemos observar en *The Uses of Argument* y en *An Introduction to Reasoning*, este patrón es constante en las argumentaciones que operan funcionalmente en los cinco campos identificados. Habermas considera que los cinco campos identificados podrían entenderse como *diferenciaciones institucionales de un marco conceptual general* válido para todas las argumentaciones en general, con lo que la tarea de (3') se reduciría a desarrollar un marco para todas las argumentaciones posibles.

No obstante, Habermas observa que en otros contextos Toulmin rechaza decididamente tal interpretación universalista, por un lado, a lo largo de *The Uses of Argument* critica la idea de la lógica que, a modo del ideal matemático, es entendida como un sistema de verdades eternas. Por otro lado, en *An Introduction to Reasoning* (1984: 262) pone en duda la posibilidad de un acceso directo de un marco fundamental e inmutable de racionalidad: el contenido y los procedimientos de la razón práctica no han sido, y presumiblemente nunca lo serán, históricamente inmutables. Tampoco existe la garantía de que serán aceptados como obligatorios en todas las culturas y épocas históricas. En razón de esta idea, Toulmin peralta el análisis y evaluación de los argumentos en el contexto temporal y espacial en el que son pronunciados, ponderando para una lógica de la argumentación una investigación de tipo histórico-reconstructivo del cambio de conceptos y paradigmas. El historiador que procede en términos reconstructivos se orientaría por un canon crítico de racionalidad que Toulmin denomina el *punto de vista imparcial del juicio racional.* Habermas (2014b: 60) observa que este esquema intenta evitar el establecimiento de criterios aprióricos de racionalidad sin caer por ello en un relativismo, no obstante, éste se expone a la objeción de que la lógica de la argumentación queda entregada a las ideas de racionalidad con las que se encuentra en cada caso, ya que, por un lado, Toulmin no analiza tal *punto de vista imparcial*, el cual queda articulado en términos muy generales y; por otro lado, no aclara los presupuestos y

[178] La fuerza de estas últimas está matizada por calificadores modales (necesariamente, probablemente, presumiblemente, etc.) e incluso por condicionantes de excepción o refutación (sobre este punto véase también Habermas, 2014b: 48. Para un desarrollo conciso de este esquema véase Toulmin, Rieke y Janik, 1984: 25). Por otro lado, en la estructura de un argumento apelamos a los datos explícitamente y a las garantías implícitamente, estas últimas son de carácter general y tienen la función de certificar la validez de *todos* los argumentos del tipo correspondiente. Recurriendo a la analogía jurídica, Toulmin compara la diferencia entre *data* y *warrant* como la diferencia entre *cuestiones de hecho* (questions of fact) y *cuestiones de derecho* (questions of law).

procedimientos comunicativos generales de la búsqueda cooperativa de la verdad ni tampoco dilucida en términos de pragmática formal qué significa adoptar como participante en una argumentación una postura imparcial.[179] Toulmin no empujaría con suficiente decisión la lógica de la argumentación (3'), hacia los campos de la dialéctica (2') y la retórica (1'). Por otro lado, en el análisis de los campos de argumentación, Habermas (2014b: 62) señala que se hace patente que Toulmin no distingue claramente entre la diferencia internamente motivada de diversas *formas de argumentación* y la diferenciación institucional de distintas *empresas racionales*, i.e. la distinción entre las *pretensiones universales de validez* y las *pretensiones convencionales* (dependientes de los contextos de acción).

La *Theorie der Argumentation* esbozada por Habermas en TKH rechaza la tentativa de convertir la institucionalización de los campos de argumentación en el hilo conductor de la lógica de la argumentación. La diferenciación de tales campos parte más bien de diferenciaciones internas entre formas de argumentación, efectuadas según *pretensiones universales de validez* que a menudo sólo nos son reconocibles a partir del contexto de su manifestación, pero que como tal no vienen *constituidas* como tal por los contextos y ámbitos de acción (2014b: 62). Con ello, la *Theorie der Argumentation* tiene que poder detallar un *sistema de pretensiones de validez* para el que no es necesario recurrir a una deducción en sentido trascendental, sino que bastaría con un procedimiento fiable para la comprobación de las correspondientes hipótesis reconstructivas. Este desarrollo de una *Theorie der Argumentation* tiene, en TKH, el objeto de completar las determinaciones provisionales del concepto de racionalidad, referida tanto a las emisiones como a los sujetos capaces de lenguaje y acción. No obstante, tal concepto no se restringe al ámbito del individuo, sino que Habermas la comprende dentro del marco general de la teoría sociológica. La cuestión planteada es si entre A y B, o entre un grupo de individuos, en diversas áreas de interacción y

[179] Este es un juicio severo de Habermas, ya que, aunque presentado de forma general, Toulmin, Rieke y Janik (1984: 266) abordan tal cuestión al hablar de una *ética de la argumentación* (ethics of argument) de acuerdo con la cual los participantes que entran en un debate racional deben ceñirse a los procedimientos correspendientes. Esto es ilustrado por el caso en el que un participante deliberadamente interrumpe los procedimientos en un tribunal, en cuyo caso desafía no sólo la autoridad del juez sino la *razonabilidad* (reasonableness) del procedimiento. En el caso de un desacuerdo científico, los participantes deben estar dispuestos a presentar sus argumentos en el foro correspondiente, lo cual permite que los argumentos puedan ser *juzgados imparcialmente* (judged impartially) por la comunidad científica. El debate racional sólo puede llevarse a cabo entre aquellos que están *abiertos a argumentar*, a ceñirse a los procedimientos correspondientes y aceptar el veredicto en este proceso, producto de la discusión argumentada: no se gana una partida de ajedrez tirando el tablero ni un partido de fútbol rechazando las decisiones del árbitro. Esta ética de la argumentación no sería otra cosa que una *ética de la cooperación* (ethics of cooperation) cuyo objetivo es crear las oportunidades para alcanzar un *entendimiento mutuo*.

durante largos periodos de tiempo, cabe esperar sistemáticamente que sus manifestaciones vengan avaladas por buenas razones, quedando abierta la posibilidad de hablar de la racionalidad de un modo de vida (*Lebensführung*). Es en las condiciones socioculturales que subyacen a esa dirección o conducción de la vida donde quizás pueda reflejarse la racionalidad de un *Lebenswelt.*[180] Este concepto de *Lebenswelt* racionalizado es relacionado por Habermas con el concepto de la *kommunikative Rationalität*, así como con las estructuras del *Lebenswelt* que permiten a los individuos y grupos adoptar orientaciones racionales de acción.

Habermas parte de la idea de que subyacente a la comprensión moderna del mundo encontramos estructuras universales de racionalidad, aunque esta racionalidad se encuentre sesgada al ámbito cognitivo-instrumental. A diferencia de la comprensión mítica del mundo, donde se verifica una confusión entre naturaleza y cultura, aunado a la inexistencia de pretensiones de validez diferenciadas, la comprensión moderna del mundo remite a un mundo social objetivo, aspecto fundamental para las presuposiciones formales de comunidad que es menester para la referencia a algo en el mundo, que es idéntico para todos los observadores, así como fundamental para el desarrollo de un sistema diferenciado de pretensiones de validez. En el moderno proceso de racionalización de las imágenes del mundo. La construcción de un mundo social objetivo es central para el *Akt der Verständigung* (acto de entendimiento), el cual forma parte de un proceso cooperativo de interpretación que guarda referencia con situaciones que pueden ser intersubjetivamente reconocidas (Habermas, 2004: 107). Un *Lebenswelt* racionalizado constituye una de las condiciones esenciales de la posibilidad de llegar a un entendimiento alcanzado comunicativamente, el cual depende de posturas autónomas de los individuos frente a pretensiones de validez susceptibles de crítica. Este desarrollo depende de procesos de aprendizaje que han de ser socialmente institucionalizados, en el que las imágenes del mundo se racionalizan, i.e. las tradiciones culturales entran a una fase que permite la reflexión sobre ellas mismas, permitiendo que los plexos de sentido puedan ser objeto de una revisión crítica.

3.1.3 Determinación de cuatro conceptos sociológicos de acción.

A partir de este desarrollo, Habermas define cuatro conceptos sociológicos de acción, cuyas implicaciones para el concepto de racionalidad son analizadas en razón de las relaciones que cada

[180] Sobre el desarrollo de este concepto véase el capítulo 2 de esta investigación, así como Habermas, 2014:123.

uno de ellos supone entre *actor* (Aktor) y *mundo* (Welt). Este concepto de mundo no debe confundirse con el concepto de *Lebenswelt*, el cual constituye el trasfondo cultural intersubjetivamente compartido para la acción, el cual tiene un carácter aproblemático. En cambio, el concepto de mundo y las correspondientes pretensiones de validez son entendidas por Habermas como elementos que constituyen la estructura formal de las cual se sirven los agentes en su acción comunicativa para afrontar situaciones en su *Lebenswelt* que se han tornado problemáticas. Una de las consecuencias del proceso de racionalización de las imágenes del mundo es la posibilidad de una relación reflexiva consigo misma, en la que las interpretaciones nutridas por la tradición pueden ser problematizadas y sometidas a una revisión crítica. En este proceso, los participantes en un proceso comunicativo pueden adoptar una *reflexive Einstellung* (actitud reflexiva) frente a los patrones de interpretación cultural que constituyen el trasfondo de sus operaciones interpretativas (Habermas, 2004b: 124). Por otro lado, Habermas desdobla el concepto de mundo en tres categorías: mundo objetivo, mundo social y mundo subjetivo, los cuales explicaremos en relación con los cuatro conceptos sociológicos de acción. Estos tres mundos constituyen en conjunto un sistema de referencia que los participantes suponen en común en un proceso de comunicación (Habermas, 2014b: 126). El mundo objetivo está referido al mundo de estados de cosas existentes; el mundo social al mundo de relaciones interpersonales normativamente reguladas. Mundo objetivo y mundo social constituyen el concepto formal de *mundo externo* (auβenwelt), sólo a partir de cuyo desarrollo puede formarse el concepto complementario de *mundo interno* o *subjetividad* (Innenwelt, Subjektivität), al cual el individuo tiene un acceso privilegiado y que es remitido por Habermas al ámbito de las manifestaciones expresivas. Los tipos de mundo externo e interno relacionados con el sistema de pretensiones de validez (verdad proposicional, rectitud normativa, veracidad expresiva) se condensan además en un sistema de cuatro conceptos sociológicos de acción.

El primer concepto es la *teleologisches Handeln* (acción teleológica), de acuerdo con la cual el actor realiza un fin determinado eligiendo en cada situación los medios más adecuados y aplicándolos de forma apropiada. Este concepto de acción puede derivar en una *strategisches Handeln* (acción estratégica) cuando en el cálculo realizado por el actor en vista de la consecución de un determinado fin interviene la expectativa de decisiones de por lo menos otro actor que también actúa teleológicamente. Este es el tipo de acción interpretado comúnmente en términos utilitaristas y en el marco de las teorías de la decisión y de los juegos en el ámbito de la economía

y la sociología (Habermas, 2014b:127). El segundo concepto es el de *normenreguliertes Handeln* (acción regulada por normas), el cual comprende al actor como miembro de un grupo social que orienta su acción por valores y normas comunes, las cuales expresan un acuerdo existente en tal grupo. En este tipo de acción la expectativa de comportamiento del actor no está referida a un suceso pronosticable, sino a la observancia de una norma. El tercer concepto es el de *dramaturgisches Handeln*, la cual no se refiere a un actor que actúa en solitario o al miembro de un grupo social, sino a una interacción en la que los participantes se constituyen como *Publikum* ante el cual se ponen a sí mismos en escena. Este tipo de acción está referida a manifestaciones expresivas en las cuales el actor revela estilizadamente su subjetividad ante los espectadores. Finalmente, el cuarto concepto es el de la *kommunikatives Handeln* (acción comunicativa), el cual está referido a la interacción de al menos dos sujetos capaces de lenguaje y de acción. Mediante este tipo de acción, los actores buscan entenderse sobre una situación con el fin de coordinar de común acuerdo sus planes de acción (Habermas, 2014b: 128). El concepto central aquí es el de *interpretación*, el cual es referido a la negociación de definiciones de la situación susceptible de consenso.

Habermas ha desarrollado estos cuatro conceptos sociológicos de acción en vista a las implicaciones que tienen para el concepto de racionalidad. La acción teleológica se refiere a las relaciones entre un actor y el mundo objetivo, i.e. el mundo de estados de cosas existentes, por lo que tiene una relación directa con la *Zweckrationalität* (racionalidad de acuerdo a fines). Las acciones producidas por el actor pueden ser enjuiciadas por un tercero: el actor puede hacer afirmaciones verdaderas o falsas (criterio de verdad), así como realizar intervenciones que pueden ser exitosas o que pueden fracasar (criterio de eficacia). La acción regulada por normas se refiere no sólo al mundo objetivo sino también al mundo social, el cual consta de un contexto normativo que determina un ámbito límite de legitimidad para las interacciones producidas, por lo que este mundo puede ser aclarado por referencia a las normas vigentes, i.e. aquellas normas que son reconocidas por los destinatarios como válidas o justificadas. En este sentido, Habermas entiende como validez de una norma la susceptibilidad de que esta merezca el asentimiento de todos los afectados, al regular problemas de acción en beneficio de todos: el reconocimiento intersubjetivo funda la validez social de la norma. En este sentido, las relaciones del actor con el mundo social resultan accesibles a un enjuiciamiento objetivo en una doble dirección: la primera es la cuestión de si los motivos y acciones de un actor concuerdan o no con las normas vigentes. Desde esta

dirección se enjuician las acciones desde el punto de vista de si son correctas o no en relación con un contexto normativo considerado como legítimo; la segunda es la cuestión de si las normas vigentes encarnan valores que, en relación con un problema determinado, expresan intereses susceptibles de universalización de los afectados, mereciendo así un asentimiento generalizado. Desde esta dirección se enjuician las normas desde la perspectiva de si están justificadas o no, i.e. si merecen o no ser conocidas como legítimas. En relación con el tercer tipo de acción, la acción dramatúrgica, Habermas comenta que no tiene en la literatura sociológica un perfil tan acabado como los dos tipos previos de acción.[181] Lo fundamental es que en este tipo de acción el actor, al presentar un determinado personaje ante otros, se relaciona con su propio mundo subjetivo, i.e. la totalidad de vivencias subjetivas a las que el actor tiene un acceso privilegiado. El mundo subjetivo queda referido por manifestaciones expresivas emitidas con una pretensión de veracidad, lo cual permiten enjuiciar de modo objetivo las relaciones entre actor y mundo, de modo similar a como se enjuicia el mundo social en referencia a la existencia de un estado de cosas o por referencia a un sistema de normas vigentes. La acción dramatúrgica posibilita la escenificación de las manifestaciones expresivas de un actor, pero también puede adoptar un matiz estratégico cuando el actor no considera al espectador como un *Publikum*, sino como un *Gegenspieler* (oponente). La autoescenificación puede ir desde la comunicación sincera de manifestaciones expresivas hasta la manipulación cínica de las impresiones despertadas en otros.[182]

Finalmente, en la kommunikatives Handeln opera el supuesto de un *sprachliches Medium* (medio lingüístico) en que son reflejadas las relaciones *Aktor-Welt*, con lo que la problemática de la

[181] En el desarrollo del concepto de *dramaturgisches Handeln*, Habermas se apoya básicamente en el reporte de Erving Goffman: *The presentation of Self in Everyday Life*, publicado en 1956. El reporte de Goffman tiene como objetivo desarrollar una perspectiva sociológica a partir del concepto de *theatrical performance*, cuyos principios derivados son de naturaleza dramatúrgica. En este análisis es fundamental la presentación que un actor realiza en un escenario bajo el aspecto de un personaje frente a los personajes proyectados por otros actores, donde la audiencia representa una tercera parte en la interacción. En las interacciones sociales estas tres partes se comprimen en dos: los actores individuales que interactúan frente a otros actores y estos que se constituyen a sí mismo como audiencia. En la introducción a este reporte, Goffman es consciente de las insuficiencias de este modelo, ya que en los espacios sociales donde se producen estas representaciones entran en juego aspectos o cosas reales que pueden no estar sometidas a un proceso de ensayo en vista de su escenificación.

[182] Goffman resalta que las percepciones puestas en juego en la representación del individuo no están exentas de la intención de controlar las conductas de otros, particularmente la forma en que será tratado por estos. Este control podría lograrse a través de la influencia en la definición de la situación, lo cual puede lograrse expresándose a sí mismo de modo que ello conduzca a los otros a actuar voluntariamente de acuerdo con sus propios planes: "*sometimes the individual will act in a thoroughly calculating manner, expressing himself in a given solely in order to give the kind of impression to others that is likely to evoke from the specific response he is concerned to obtain*" (Goffman, 1956: 3). Más adelante, Goffman denomina a tal actitud en la interacción como *cínica*: "*When the individual has no belief in his own act and no ultimate concern with the beliefs of his audience, we may call him cynical*" (1956: 10).

racionalidad recae en el agente. Por otro lado, el lenguaje es presupuesto como un medio de entendimiento empleado por los hablantes y oyentes desde el horizonte de su *Lebenswelt*, con el cual se refieren simultáneamente al mundo objetivo, al mundo social y al mundo subjetivo. De acuerdo con Habermas (2014b: 142), este concepto interpretativo del lenguaje es el que subyace al ámbito de la pragmática formal, así como las tradiciones de ciencia social que parten del interaccionismo simbólico de Mead, el concepto de juegos de lenguaje de Wittgenstein, la teoría de los actos de habla de Austin, así como la hermenéutica de Gadamer. Es central en la *kommunikatives Handeln* que los hablantes, al hacer un uso del lenguaje orientado al entendimiento, integran de modo reflexivo los tres conceptos de mundo que en los otros tipos de acción aparecen sólo de modo unilateral o en parejas. Este sistema es presupuesto como un marco de interpretación compartido por todos, dentro del cual pueden llegar a entenderse. El entendimiento opera aquí como un mecanismo coordinador de la acción, el cual se lleva a cabo mediante el desempeño y reconocimiento intersubjetivo de pretensiones de validez de sus emisiones o manifestaciones. Un hablante desempeña una pretensión de validez susceptible de crítica a través de una emisión o manifestación, relacionándose así con por lo menos un mundo, relación que parte del presupuesto de su accesibilidad a un enjuiciamiento objetivo que posibilita una toma de postura racionalmente motivada en el oponente. En el modelo comunicativo de acción Habermas resalta constantemente que son los propios actores los que buscan alcanzar un *Konsensus*, sometiendo los actos de habla al sistema de *Geltungsansprüche* (verdad, rectitud, veracidad) en relación con los tres mundos (objetivo, social y subjetivo) con los que el actor entra en relación con su manifestación, ello caracteriza la moderna comprensión descentrada del mundo en la modernidad.

La visión de Habermas (2014b: 150) de este proceso se apoya en un enfoque etnometodológico[183] que no presenta la interacción en términos idealistas: las interpretaciones no conducen a una asignación de significados unívoca y estable, siendo más realista la imagen que ofrece una

[183] En el debate metodológico que Habermas continúa en la primera parte de TKH, la etnometodología es caracterizada como una disciplina que acentúa el carácter contextual y particular de la práctica cotidiana interpretativamente generada por los participantes en ella, investigándolas acciones a través de los procesos cooperativos de interpretación; por otro lado, es caracterizada como una disciplina que acentúa las consecuencias metodológicas del hecho de que el científico social tiene en principio en este proceso el estatus de participante (Beteiligte). Esta visión es peraltada por Habermas (2014b: 180) frente a las visiones metodológicas en la sociología que postulan al científico social como un observador (Beobachter) neutral o imparcial frente al objeto de estudio, como es el caso de los principios metodológicos de la sociología de Max Weber.

etnometodología de una comunicación difusa, frágil, constantemente sometida a revisión y sólo lograda por unos instantes: „Unter dem Mikroskop erweist sich *jede* Verständigung als okkasionell und zerbrechlich“ ["Bajo el microscopio *cada* entendimiento se muestra como ocasional y frágil“ (2014b: 188)]. No obstante, los procesos de entendimiento tienen como meta un consenso que descansa en un reconocimiento intersubjetivo de *Geltungsansprüche*, las tienen un carácter objetivo y universal, no reducido exclusivamente a una perspectiva cultural o histórica concreta. Cuando el proceso comunicativo sufre perturbaciones que impiden el cumplimiento de las condiciones lingüísticas para el entendimiento, Habermas pondera el enfoque hermenéutico, como analizamos en el capítulo anterior, como un medio de restablecer este proceso, donde el intérprete emprende el esclarecimiento del significado de una manifestación simbólica y su correspondiente *Geltungsanspruch* como un participante virtual en el proceso de entendimiento de los directamente implicados, i.e. teniendo directamente en cuenta el contexto. En este sentido, una sociología comprensiva, donde la comprensión es entendida como experiencia comunicativa, sólo puede ser compatible con una pretensión de objetividad si tales procedimientos hermenéuticos pueden basarse en estructuras de racionalidad comprehensivas y generales (Habermas, 2014b: 197). Esta metodología explicada por Habermas, como base de la *kommunikatives Handeln*, posee un sentido de validez universal que opera sin un respaldo metafísico y sin el marco de un programa de pragmática trascendental en sentido estricto, i.e. en un programa con *pretensión de fundamentación última* (Letztbegründungsansprüche).

3.2 Crítica del análisis funcionalista en TKH: empirismo sociológico y positivismo jurídico.

Uno de los referentes teóricos importantes en el desarrollo de *Faktizität und Geltung* es la teoría de la racionalización de Max Weber, para la cual es clave la diferenciación de esferas de valor: ciencia y técnica, arte y literatura y, moral y derecho. Cada una de estas esferas genera un sistema autónomo de *Geltungsansprüche*, el cual es un referente esencial en el desarrollo de la *Theorie des kommunikativen Handeln*: la acción social se guía por un sistema de pretensiones de validez con pretensión de universalidad, referido siempre a los tres mundos: objetivo, social y subjetivo, que permite su enjuiciamiento objetivo. El análisis de la acción social de individuos o grupos permite a Habermas enlazar la cuestión de la racionalización de las imágenes del mundo en la modernidad (proceso de descentramiento) con el problema de la legitimidad (Legitimität) y validez (Geltung) del orden social que fue central en la discusión con la *Systemtheorie*. La acción social, en el análisis

de Weber, se encuentra orientada por valores, los cuales se encuentran encarnados en los órdenes institucionales (Habermas, 2014: 262). En el enfoque de Weber, un orden normativamente válido y legítimo se caracteriza porque es reconocido subjetivamente como vinculante, como algo que debe estar vigente (gelten sollen), por lo que aumentan las posibilidades de que la acción se oriente conforme a él. Tal *reconocimiento* (Anerkennung) se apoya directamente en ideas que tienen un potencial de fundamentación y justificación. Es característico de la modernidad el que la estabilidad de un sistema de acción dependa de su legitimidad, la cual descansa también sobre una *validez consensual* (Einverständnisgeltung), i.e. que los miembros de un grupo social reconocen el carácter vinculatorio de las normas de acción que rigen al grupo, sabiendo que están obligados mutuamente a observar las mismas. El concepto weberiano de *orden legítimo* (legitime Ordnung) expresa un acoplamiento, aunque imperfecto, entre ideas e intereses, proporcionando a las *Geltungsansprüche* una *eficacia fáctica* (faktische Wirksamkeit).

La cuestión sobre la racionalización social, central en la TKH, se expresa aquí en que las representaciones sobre la validez de las normas tienen un respaldo en las ideas de los sujetos, guardando una relación interna con las razones, por tanto, con el potencial de fundamentación que entrañan los sistemas de interpretación, las imágenes del mundo y las tradiciones culturales. Es en este sentido que los procesos de racionalización pueden obrar sobre los órdenes de vida social: la estabilidad de los órdenes legítimos depende de que se reconozcan fácticamente pretensiones de validez que son susceptibles de fundamentación, justificación y crítica por nuevas ideas o procesos de aprendizaje (Habermas, 2014b: 269). La medida en que las condiciones fácticas o externas de credibilidad dependan de las condiciones internas de validez, determina el grado en que tiene eficacia empírica el proceso de racionalización de las imágenes del mundo. Este proceso posee un potencial cognoscitivo que permite la generación de *planteamientos contrafácticos* (kontra faktische Fragestellung), y por tanto, la posibilidad de nuevos niveles de aprendizaje en los planos cognoscitivo-instrumental, práctico-moral y estético-expresivo, lo cual puede ser descrito no en la actitud de una tercera persona sino desde la *actitud realizativa* (performative Einstellung) de un participante en la argumentación. A juicio de Habermas (2014b: 306), este potencial de un mundo de la vida racionalizado se habría desenfocado en la teoría de la racionalidad de Weber, la cual parte de las formas fácticamente dadas del racionalismo occidental, sin mirarlas nítidamente sobre el trasfondo de estas posibilidades y no estrechando el enfoque de la teoría en la *Zweckrationalität*.

Este sesgo en la teoría de la racionalidad de Weber se observa en el lugar que ocupa el derecho. La racionalización del derecho aparece como un proceso que hace posible la institucionalización (*Institutionalisierung*) de la acción racional económica y administrativa, por lo que el derecho aparece como una materialización institucional de la racionalidad cognitivo-instrumental. Esta institucionalización corresponde al proceso de diferenciación de las esferas culturales de valor autónomas, fundamental en el desarrollo de la sociedad capitalista y el Estado moderno, así como al proceso de desencantamiento o *pérdida de sentido* (Sinnverlust), en el que las imágenes físico-religiosas del mundo pierden su unidad, su capacidad para fundar sentido. Habermas emprende una crítica clara contra la tendencia en la sociología de Weber de reducir la racionalización del derecho exclusivamente al aspecto de la *Zweckrationalität*, de modo paralelo a la materialización de la racionalidad cognitivo-instrumental en la administración estatal y la economía.

3.2.1 Crítica a la sociología política y jurídica de Max Weber.

Habermas elabora aquí una crítica a la sociología de Weber de modo similar a la emprendida a la *Systemtheorie:* en Weber opera una reducción empirista de la problemática de la legitimación y una desconexión categorial del *politisches System* respecto a formas de racionalidad práctico-moral, aunado a que la problemática en torno a la toma de decisiones colectivas es reducida a los procesos de consecución y competición por el poder. Habermas (2014b: 341) observa en la sociología weberiana del Estado y del derecho que los procesos de racionalización en las sociedades modernas sólo afectan al saber teórico-empírico, a los aspectos instrumentales y estratégicos, mientras que la racionalidad práctica no pareciera poder institucionalizarse de forma autónoma, en el sentido de un subsistema específico. Particularmente, aparece como rasgo esencial de la racionalidad del derecho moderno la *sistemática jurídica* (Rechtssystematik), con lo que la creación y aplicación del derecho aparece vinculada a procedimientos formales y a la competencia especializada del jurista, tendencia que se impone plenamente con el positivismo jurídico. Habermas rechaza la propuesta de buscar el aumento de la racionalización del derecho de modo primario en su *sistematización interna*. Las estructuras jurídicas del derecho moderno, basadas en los principios de la positividad, la legalidad y la formalidad, generan una institucionalización jurídicamente vinculante de ámbitos de acción estratégica, que satisface los imperativos funcionales de un tráfico económico regulado a través del mercado.

La funcionalidad sistémica del derecho, que permite la generalización de la acción *Zweckrational*,

no explica satisfactoriamente, a juicio de Habermas, cómo son posibles aquellas estructuras jurídicas. La forma del derecho moderno ha de explicarse más bien recurriendo a las estructuras postradicionales de conciencia que son encarnadas por el mismo: el sistema jurídico moderno debe entenderse como un *orden de vida* (Lebensordnung) que corresponde a la esfera de valor práctico-moral, el cual puede ser racionalizado bajo el criterio abstracto de valor que es la *rectitud normativa* (normative Richtigkeit) (Habermas, 2014b: 353). La racionalización del derecho determina que su validez descanse en una fundamentación autónoma, que no puede nutrirse de la autoridad de las tradiciones éticas, tal exigencia de fundamentación sólo puede cumplirla aquí, en el esquema de Habermas, la *conciencia moral* (moralisches Bewusstsein) en su etapa posconvencional, con lo que surge la idea de que en principio todas las normas son susceptibles de crítica, por lo que es necesario justificarlas. El nivel postradicional del derecho y la moral, cuyo desarrollo y sistematización es encontrado por Habermas en el derecho natural racional, comporta la idea de que las reglas normativamente vinculantes son el resultado de un convenio racional, aunado a la idea de que la justificabilidad de las normas está vinculada con su universalidad y de que la subjetividad posee una fuerza creadora del derecho. En este nivel posconvencional el modelo para la fundamentación de las normas jurídicas viene dado por el *convenio* (Vereinbarung) no forzado en que los afectados participan como partes en principio libres e iguales, en palabras de Weber, la fundamentación del derecho queda referida a una *validez consensual de tipo racional* (rationale Einvertändnisgeltung) (2014b: 354).

La visión positivista del derecho no resuelve el problema de su fundamentación, sino que lo desplaza. Una conciencia jurídica en su nivel postradicional no desvanece tal problemática, sino que la agudiza. El *principio de positivización* (Satzungprinzip) que guía la visión de Weber del proceso de racionalización del derecho desvanece la problemática de los fundamentos del derecho público de la dominación legal, con lo que desconecta la racionalización del derecho de la racionalidad práctico-moral, reduciéndola a una racionalización *Zweckrational*. Particularmente Habermas emprende una fuerte crítica la equiparación positivista en Weber entre la legalidad y la legitimidad. Un derecho moderno que descansa exclusivamente en el *principio de positivización* rechaza su vinculación a *acuerdos racionales* e incluso en general a las ideas de fundamentación, entendiéndolo en términos positivistas como un derecho que es establecido por *decisión* (Dezision). Habermas observa que la visión positivista del derecho que sostiene Weber genera un problema central cuando afronta la cuestión de cómo ha de legitimarse la dominación legal, i.e. las relaciones

entre legitimidad y legalidad. El supuesto de que la legitimidad represente una condición necesaria para la existencia de toda dominación política genera la cuestión de cómo puede legitimarse una dominación legal cuya legalidad se basa en derecho de estructura puramente decisionista. La respuesta de Weber permite a Habermas conectar la crítica al carácter decisionista del derecho y de lo político elaborada en su discusión contra Niklas Luhmann y Carl Schmitt, ya que la visión positivista de Weber lo lleva a sostener la tesis que hizo escuela en los dos anteriores pensadores: *Legitimation durch Verfahren* (legitimación mediante procedimiento). Este tipo de legitimación procedimental no se remite a la justificación práctico-moral de las normas jurídicas sino a la observancia de las reglas procedimentales de un orden jurídico fácticamente vigente que no resulta accesible a una justificación de orden práctico-moral, con lo que queda sin esclarecerse de dónde extrae la fe en la legalidad su fuerza legitimatoria.

Habermas señala el hecho de que en los *soziologische Grundbegriffen,* Weber reconoce dos vías en las que la *Legalität* puede ser considerada como *legítima*: a) un *convenio fundado* (begründete Vereinbarung), llevado a cabo por los interesados y, b) la imposición de una voluntad poderosa (en virtud de una imposición de un dominio ya considerado legítimo). En Weber la tendencia más clara es una forma de *Legitimität*: la *Legalitätsglaube* (fe en la legalidad), i.e. la sumisión a las normas que han sido estatuidas a través de los procedimientos formales correctos (2014b: 359). La crítica de Habermas a esta tesis es diáfana: la *Legalitätsglaube* de un procedimiento no puede engendrar, per se, *Legitimität*. Tal fe puede explicarse en términos generales como una expresión de un proceso de tradicionalización que determina que los afectados han dejado de cuestionar los fundamentos sobre los que se asientan las normas jurídicas, no obstante, la *Legalitätsglaube* descansa en última instancia en la confianza que se tiene en los fundamentos racionales intrínsecos al orden jurídico en general, i.e. en la pretensión de ser válido en el sentido de un *rationales Einverständnis* (acuerdo racional). En este sentido, la *Legalitätsglaube*, basada en la corrección procedimental de lo positivamente estatuido puede ser síntoma de una *Legitimität* subyacente, pero siendo incapaz de sustituirla (2014b: 361). Una vez que Habermas ha clarificado los puntos anteriores, redondea la crítica a Weber señalando que tras adoptar un concepto positivista de derecho y desarrollar un concepto decisionista de legitimidad por procedimiento, puede Weber peraltar la esfera de valor cognitivo-instrumental en el análisis de la racionalización del derecho, investigándola con independencia de la racionalización ética, excluyendo incluso este último ámbito al considerarlo como un factor que puede poner en riesgo el proceso de racionalización

material del derecho, ejemplificado en la exigencia de un derecho social basado en postulados éticos.

En términos generales, Habermas emprende en la TKH una crítica a los angosturas conceptuales que se verifican en la sociología de Max Weber, ya que el proceso de racionalización cuyo producto más notable es la diferenciación de las tres esferas de valor no encontraron todas una institucionalización equilibrada en los órdenes de vida de las sociedades modernas, no determinando por igual la práctica comunicativa cotidiana. Los procesos de racionalización social son volcados a la esfera de la racionalidad cognitivo-instrumental en detrimento de otras formas de racionalidad, particularmente la ético-moral. Habermas ha señalado en TKH esta restricción central en la sociología de Weber, la cual impidió desarrollar su teoría de la racionalización a la altura de sus posibilidades. Es de interés fundamental de Habermas investigar la racionalización de los sistemas de acción bajo un aspecto no exclusivo a la *Zweckrationalität*, sino llevar a cabo esta investigación en torno a la racionalización social en toda su complejidad, incluyendo también los fenómenos práctico-morales y los estético-expresivos del racionalismo occidental. Habermas hace frente a esta restricción partiendo, desde el punto de vista sociológico, del concepto fundamental de acción comunicativa, y reanudando así el análisis del concepto de *razón comunicativa*. Tal *Theorie des kommunikativen Handelns* centra su interés en el entendimiento lingüístico como mecanismo de coordinación de las acciones, i.e. el mecanismo mediante el cual las acciones de los distintos actores forman una red que abarca el espacio social y el tiempo histórico. En este análisis es peraltado el concepto pragmático-formal de una interacción entre sujetos lingüísticamente competentes, mediada por *actos de entendimiento.* Para esta teoría de la acción orientada al entendimiento es central el proyecto emprendido por Habermas de una *Universalpragmatik*, de acuerdo a la cual la fuerza ilocucionaria de una emisión de un hablante puede motivar a un oyente a contraer un *vínculo racionalmente motivado*, enmarcado y referido al sistema compartido de mundos. De tal modo, una teoría de la comunicación elaborada en términos de pragmática formal podría utilizarse para una teoría sociológica de la acción si se logra demostrar el modo en que los actos comunicativos (actos de habla) cumplen la función de coordinar la acción, contribuyendo a la estructuración de las interacciones (2014b: 376).

Con el propósito de construir esta teoría sociológica de la acción partiendo del concepto rector de *kommunikatives Handeln*, Habermas parte de una clasificación de las acciones según dos

orientaciones básicas: por un lado, el modelo de *acción racional con arreglo a fines* (zweckrationales Handeln), de acuerdo con el cual el actor se orienta de modo primario a la consecución de fines concretos, eligiendo los medios óptimos en una situación determinada, por tanto, este es un tipo de acción *orientada al éxito* (Erfolgsorientierung); por otro, el modelo de la *kommunikatives Handeln*, de acuerdo con el cual el actor se orienta de modo primario mediante *actos de entendimiento*. Aquí los participantes persiguen sus fines individuales bajo la condición de que sus respectivos planes de acción puedan armonizarse entre sí, teniendo como marco una definición compartida de situación, por tanto, este es un tipo de acción *orientada al entendimiento* (Verständigungsorientierung). Bajo este modelo de orientaciones de acción social básico, Habermas puede distinguir las acciones sociales concretas bajo el tipo de actitud que los participantes adoptan: o bien una *actitud orientada al éxito* o una *actitud orientada al entendimiento.*

En TKH, Habermas no pretende analizar estas orientaciones básicas con un enfoque de tipo psicológico, sino elaborar un análisis de las estructuras generales de los procesos de entendimiento, de las que puedan deducirse condiciones de participación que han de poder ser caracterizadas formalmente. El *entendimiento* (Verständigung) es comprendido por Habermas (2014b: 386) como un proceso de obtención de un *acuerdo* (Einigung) entre sujetos lingüística e interactivamente competentes. Este entendimiento es inmanente como *telos* al lenguaje humano. El acuerdo alcanzado comunicativamente es un acuerdo cuya validez es aceptada por los participantes, no es una coincidencia meramente fáctica. Es por ello que el producto de este proceso de entendimiento es un acuerdo racional alcanzado comunicativamente mediante el desempeño de pretensiones de validez susceptibles de crítica, cuyo modelo pragmático-formal es el de la actitud de dos participantes en una comunicación, uno de los cuales ejecuta un *acto de habla* frente al que el otro adopta una postura de sí o no. Es central la consideración aquí del concepto de acción comunicativa como un *mecanismo de coordinación de la acción* (Mechanismus der Handlungskoordinierung). Mediante este mecanismo, los actos de entendimiento ligan planes de acción estructurados teleológicamente, ensamblando acciones particulares en un plexo de interacción, sin poder ser reducidos a su vez a acción teleológica. Inclusive, Habermas elabora la tesis de que las estructuras de la comunicación lingüística pueden explicarse sin recurrir necesariamente a las estructuras de la actividad teleológica: la actitud orientada al éxito no es, *per se*, constitutiva del buen suceso de los procesos de entendimiento, incluso cuando estos quedan insertos en interacciones estratégicas

(2014b: 394). El empleo del lenguaje orientado al entendimiento es el *modo original* (originalmodus) frente al entendimiento indirecto o estratégico.

Con el fin de desvincular los procesos de entendimiento de la acción orientada al éxito, Habermas recurre nuevamente a la teoría de los actos de habla de Austin. El *acto de habla*, resultante del componente locucionario (contenido proposicional) y el ilocucionario (la acción que se realiza al decir algo) es concebido como un acto autosuficiente que el hablante emite siempre con intención comunicativa. Esta autosuficiencia tiene el sentido de que la intención comunicativa del hablante y el objetivo ilocucionario se sigue del significado manifiesto de lo dicho. Algo distinto sucede con las acciones teleológicas, ya que el sentido de éstas sólo puede ser identificado en relación con las intenciones del agente y los fines que se propone realizar. A los actos ilocucionarios les es constitutivo el significado de lo dicho, a las acciones teleológicas le es constitutiva la intención del agente. En este sentido, los *efectos perlocucionarios* son entendidos por Habermas como aquellos que surgen cuando los actos ilocucionarios desempeñan una función en un plexo de acción teleológica, efectos que se producen cuando el agente actúa orientándose al éxito, vinculando los actos de habla a intenciones y los instrumentalice para determinados propósitos: los *efectos perlocucionarios* de una acción hacen referencia a un contexto de acción teleológica que va más allá del acto de habla. En cambio, los éxitos ilocucionarios de una acción no vienen determinados por contextos contingentes externos, sino que guardan con el acto de habla una relación interna o regulada por *convención*: cuando un oyente acepta una afirmación como verdadera, un mandato como correcto o una confesión como veraz, se declara implícitamente dispuesto a vincular sus acciones subsiguientes a determinadas obligaciones convencionales (2014b: 393). Resulta aquí claro que el empleo del lenguaje orientado hacia el éxito o hacia las consecuencias no es un modo original de uso del lenguaje, sino la subsunción de actos de habla que sirven a fines ilocucionarios, bajo las condiciones de la acción teleológica.

El entendimiento y la actitud orientada al entendimiento puede ser aclarada, piensa Habermas, recurriendo solamente a los actos ilocucionarios: un intento de entenderse emprendido a través de un acto de habla puede lograrse cuando el hablante consigue su propósito ilocucionario en el sentido utilizado por Austin (2014b: 394). Los éxitos ilocucionarios se logran en el plano de las relaciones interpersonales, en el que los participantes en la comunicación se entienden sobre algo en el mundo, i.e. se producen en el *Lebenswelt* al que pertenecen los mismos, el cual constituye el

trasfondo de estos procesos de entendimiento. A las interacciones en que todos los participantes armonizan mutuamente sus planes individuales de acción y persiguen *sin reserva alguna* sus fines ilocucionarios, es a lo que Habermas denomina *kommunikatives Handeln.* La *kommunikatives Handeln* está constituida por interacciones mediadas lingüísticamente en que todos los participantes persiguen, exclusivamente, con sus actos de habla *fines ilocucionarios* con el propósito de llegar a un *acuerdo* (Einverständnis) que sirva para una *coordinación consensuada* (einvernehmliche Koordinierung) de los planes de acción individuales. Cuando uno de los participantes pretende con sus actos de habla provocar *efectos perlocucionarios* es considerada entonces por Habermas como una acción estratégica mediada lingüísticamente. En este sentido, los actos de habla pueden ser utilizados estratégicamente, pero sólo poseen una significación constitutiva para las acciones comunicativas (2014b: 397). Es interesante aquí el proceso comunicativo descrito por Habermas, cuyo resultado es la coordinación de la acción y que resulta fundamental en la consideración de la teoría sociológica de la acción: primero, el oyente entiende la emisión, captando el significado de los dicho; el oyente toma postura con un sí o no ante la pretensión de validez vinculada al acto de habla y; tercero, ateniéndose al acuerdo alcanzado, el oyente orienta su acción conforme a las *obligaciones de acción convencionalmente establecidas.* El acuerdo dotado de efectos coordinadores es presentado en el plano pragmático mediante la conexión que se establece entre el plano semántico de la comprensión del significado y el plano empírico del desarrollo subsiguiente de la acción.

Por otro lado, el efecto coordinante de la acción se basa en una *motivación racional*, que lleva a la aceptación de la oferta que el acto de habla porta, porque en razón de la conexión interna entre validez, pretensión de validez y desempeño de la pretensión de validez existe la garantía de que, llegado el caso, puede desempeñarse con razones la pretensión de validez que el acto de habla entraña. El efecto coordinador de la acción no se basa en una *pretensión de poder* (Machtanspruch), que posea un potencial de sanción externo al acto ilocucionario mismo, sino en las *Geltungsansprüche* universales subyacentes a actos de habla constatativos, regulativos y expresivos, que pueden desempeñar el papel de fuerza motivadora racional. Estas distinciones le permiten a Habermas elaborar una clasificación de los tipos puros de empleo de lenguaje orientado al entendimiento. La clasificación de los actos de habla es vinculada a tres tipos puros o límites de *kommunikatives Handeln*: primero, los actos de habla constatativos desligados del ámbito teleológico son constitutivos de la *conversación* (Konversation), donde el proceso de

entendimiento se desvincula del de su función instrumental como mecanismo coordinador de la acción, con lo que la discusión comunicativa de temas se autonomiza y sirve para la cooperación, la función del lenguaje aquí reside en la exposición de estados de cosas en el mundo, la actitud básica del actor en la conversación es objetivamente en relación con el mundo objetivo, desempeñando una pretensión de validez de *verdad*; segundo, la *acción regulada por normas*, cuyo acto de habla característico es el regulativo, cumpliendo una función del lenguaje de establecer relaciones interpersonales, la actitud básica del actor es de conformidad con las normas en relación con el mundo social, desempeñando la pretensión de validez de *rectitud* y; tercero, la *acción dramatúrgica*, cuyo acto de habla característico es el expresivo, cumpliendo la función del lenguaje de presentarse a uno mismo, la actitud básica del actor es expresiva en relación con el mundo subjetivo, desempeñando la pretensión de validez de *veracidad*. Los tres tipos puros o límite de la *kommunikatives Handeln* constituyen todas acciones orientadas al entendimiento, frente a la cual sólo que como acción orientada al éxito la *acción estratégica*, cuyo acto de habla característico es la perlocución o el imperativo, cumpliendo la función del lenguaje de influir sobre un oponente, la actitud básica del actor es objetivante en relación con el mundo objetivo, desempeñando la pretensión de validez de *eficacia* (Habermas, 2014b: 439).

Habermas ha desarrollado en la TKH un enfoque de la pragmática formal que sitúa el problema de la racionalidad no en el nivel de la teoría de la acción, como lo hace la sociología de Max Weber, sino que lo sitúa en las estructuras del *Lebenswelt* al que pertenecen los sujetos, de modo que puede también construirse un vínculo entre la teoría de la acción y la teoría de la sociedad: el concepto de sociedad se vincula al concepto de *Lebenswelt* que es complementario al de *kommunikatives Handeln* (2014b: 452). El concepto de racionalización social se orienta así a la perspectiva conceptual de la acción orientada al entendimiento y no a la acción instrumental, de modo que la racionalización del *Lebenswelt* depende de la medida en que las interacciones no se rigen por un consenso *normativamente adscrito*, sino de modo directo o indirecto en un consenso *comunicativamente alcanzado*, i.e. las condiciones formales del consenso racionalmente motivado son las que determinan cómo pueden racionalizarse las relaciones entre los participantes en una interacción. En este sentido, desde la perspectiva de los participantes *entendimiento* (Verständigung) significa un proceso de recíproco convencimiento, el cual coordina las acciones de los mismos partiendo de una motivación por razones, lo cual no puede ser considerado como un proceso empírico que da lugar a un *consenso fáctico* (2014b: 525). Por otro lado, el moderno

proceso de racionalización del *Lebenswelt*, en que son diferenciadas las esferas de valor cognoscitivas, normativas y estéticas, sustituye en el plano de la práctica cotidiana la función que poseía el saber tradicional para coordinar la acción, por lo que la necesidad de entendimiento queda cada vez menos cubierta por el *stock* de interpretaciones que cubría tal saber tradicional. En esta etapa, que corresponde a una comprensión del mundo por entero descentrada, la necesidad de consenso es satisfecha cada vez más vía un *acuerdo racionalmente motivado*. No obstante, Habermas (2014b: 456) señala que este acuerdo conlleva sus riesgos ya que, por un lado, puede adoptar la forma de interpretaciones generadas por los propios participantes o, por otra, la forma de un *saber profesional de expertos* (professionalisiertes Wissen von Experten) que es objeto después de una tradicionalización secundaria. Con ello, la *kommunikatives Handeln* es gravada con expectativas de consenso y riesgos de disenso, los cuales plantean exigencias grandes al entendimiento como mecanismo de coordinación.

Con la racionalización del *Lebenswelt*, desde la perspectiva conceptual de la acción orientada al entendimiento, aparece como una reestructuración de las formas de reproducción cultural, así como las formas de interacción social y de socialización. Habermas señala dos fenómenos determinantes en este proceso, ya señalados con suficiente fuerza en *Strukturwandel der Öffentlichkeit*: el surgimiento de la esfera de la intimidad con la familia burguesa y la descentralización de la comunidad religiosa y, la formación de una *politische Öffentlichkeit* de personas privadas, cuya función de crítica permanente altera las condiciones de legitimación de la dominación política. Ahora bien, desde la perspectiva de la emergencia de subsistemas de la *Zweckrationales Handeln,* son institucionalizadas la acción económica y la acción administrativa. Esta institucionalización de complejos de racionalidad se muestra, no obstante, como una tendencia opuesta a la racionalidad comunicativa, al desenganchar la acción social de los procesos de entendimiento, coordinándola a través de valores instrumentales como el *dinero* (Geld) y el *poder* (Macht). El dinero y el poder, en tanto medios de control, sustituyen al *Sprache* como un mecanismo de coordinación de la acción. Aquí es descifrada la racionalización como un proceso contradictorio en sí mismo, entre la racionalización de la comunicación cotidiana y la creciente complejidad de los subsistemas de acción *Zweckrational*. Con ello entran en contradicción y tensión dos *principios de integración social*: el representado por el mecanismo coordinante de la comunicación lingüística orientada por un sistema de pretensiones de validez y el poder y el dinero como medios de control deslingüistizados y orientados por la acción *Zweckrational* (Habermas, 2014b: 437). Aquí se hace

patente nuevamente la confrontación del paradigma de la teoría de la acción comunicativa con el paradigma de la *Systemtheorie*, ya que el principio de integración efectuado a través de los procesos de entendimiento encontraría sus límites no sólo en la violencia de los intereses en pugna sino en la presión que ejercen los imperativos de la autoconservación del sistema, cuyo poder penetra las orientaciones de acción de los actores involucrados, con lo que la perspectiva de racionalización del *Lebenswelt* es amenazada estructuralmente por la razón funcionalista de la autoconservación sistémica (2014b: 533).

Hasta aquí, el paradigma comunicativo desarrollado por Habermas bajo la rúbrica de una *Theorie des kommunikativen Handeln,* implica la superación del paradigma de la filosofía de la conciencia (Bewußtsein Philosophie), i.e. la filosofía moderna desde Descartes a Kant. Al final del primer tomo de la TKH, Habermas termina de perfilar un cambio de paradigma de esta filosofía hacia el paradigma de la teoría de la comunicación, este cambio es uno de los núcleos de la tesis del pensamiento posmetafísico. Dos referentes son centrales en este cambio de paradigma: la filosofía analítica del lenguaje, que la semántica formal efectuó primero basándose en Frege y Wittgenstein y; la teoría psicológica del comportamiento. Ambas corrientes rechazan un acceso directo a los fenómenos de la conciencia ni guiándose por la intuición, sino que construyen análisis que parten de las expresiones lingüísticas o del comportamiento observable (2014c: 11).

Hasta aquí es central también la *kommunikatives Handeln* como un mecanismo coordinador de la acción, la cual produce un *plexo de cooperación* (kooperativer Zusammenhang). Los actos comunicativos pueden conseguir tal efecto coordinador a través del *modo asertórico* del lenguaje, con el que un hablante emite un enunciado «p» plantea la pretensión de que éste es verdadero, pretensión frente a la que un oyente puede responder con un «sí» o «no». En este proceso, el discurso gramatical, la comunicación lingüística diferenciada en un nivel superior, tiene el potencial de cumplir con tres funciones fundamentales: la función de entendimiento, la función de coordinar la acción a través de un acuerdo racionalmente motivado y la función de socializar a los actores: los actos comunicativos sirven a la formación de estructuras de la personalidad, idea que Habermas recupera del análisis de la psicología social de Mead, donde los procesos de socialización discurren a través de interacciones lingüísticamente mediadas (2014c: 99). Este proceso describe la *reproducción simbólica* del *Lebenswelt*, sólo posible por la *unidad gramatical* que comporta el *acto de habla*, que no permite que se disgreguen en fragmentos el componente

proposicional, ligado a la representación del saber, el componente ilocucionario, ligado a la coordinación de las acciones y, el componente expresivo, ligado a la diferenciación entre mundo externo y mundo interno.

El resultado de este proceso es la formación de un *consenso alcanzado comunicativamente*, que sólo es posible en el nivel lingüístico, ya que la comunicación lingüística presupone la comprensión y la toma de postura frente a *Geltungsansprüche* susceptibles de crítica. En este sentido, todo acuerdo explícito supone un *disenso evitado, excluido* (2104c: 113). Como hemos visto, una de las funciones de la comunicación lingüística es la integración social, tal función se vincula estrechamente con una toma de postura racional por parte de los participantes en la interacción y con la *fuerza vinculante* (bindende Kraft) de las *Geltungsansprüche*: la toma de postura con un *sí* o *no* frente a una emisión lingüística está respaldada por razones, no en el mero *arbitrio* (Willkür). La *kommunikatives Handelns* posibilita que los disensos queden solventados a través de razones: un *decir que no* (Nein-sagen) se relaciona no con un recusar a voluntad sino con una negación racional. Habermas plantea esta función de integración como una de los mecanismos de unidad de la *Kommunikationsgemeinschaft* (comunidad de comunicación), logrado mediante un consenso alcanzado comunicativamente dentro de una *politische Öffentlichkeit* (2014c: 126). La racionalización de los *Lebenswelten* de los grupos sociales es cifrada por Habermas en TKH en el potencial de racionalidad de la acción orientada al entendimiento, en la medida en que los actos comunicativos asumen el control de las interacciones sociales, cumpliendo funciones de entendimiento, coordinación de la acción y de socialización de los individuos, i.e. funciones de reproducción cultural, integración social y de socialización.

Aquí se configura también el germen de la *Diskursethik*, la construcción de una moral universalista entendida como resultado de una racionalidad comunicativa, que exige el asentimiento reflexivo, racionalmente motivado que las normas válidas exigen de todos los afectados. Habermas (2014c: 140) señala que es esta moral universalista a la que Durkheim confió la tarea de mantener la cohesión de una sociedad secularizada, sustituyendo abstractamente el acuerdo normativo básico asegurado antaño por el ritual. No obstante, encuentra en Mead una de las primeras fundamentaciones de la moral universalista de modo que ésta pueda entenderse como el resultado de una racionalidad comunicativa, aunado a la intuición básica que Mead comparte con las teorías morales universalistas, específicamente con la filosofía moral de Kant, de que las normas morales

basan su autoridad en el hecho de que encarnan un *interés general*. Habermas peralta la idea de que en esta perspectiva las normas morales son universales no sólo por un criterio de validez, que sólo puede ser desempeñado discursivamente, sino porque las normas morales expresan de un modo fundado la *voluntad común* (gemeinsamer Wille) de todos los afectados, aquí se desarrolla la idea de una *comunidad ideal de comunicación* (ideale Kommunikationsgemeinschaft), que suministra un modelo para la formación imparcial y racional de la voluntad colectiva, aunque Habermas (2014c: 163) tiene a bien señalar que la *proyección utópica* de tal comunidad no debe ser malinterpretada como la iniciación para una filosofía de la historia ni malentendido su limitado papel metodológico de la construcción de un discurso sin restricciones ni distorsiones, sino a lo sumo servir como un *trasfondo* con el que situar con mayor nitidez los contornos de algunas tendencias evolutivas de las sociedades modernas, tal como la tendencia a la acción orientada por el entendimiento, en el contexto de que la *kommunikatives Handeln* asume funciones sociales centrales, con lo que recae sobre el medio del lenguaje funciones de un entendimiento sustancial.

Siguiendo esta discusión, Habermas llega a un punto nodal que ya había sido tratado en *Zur Logik der Sozialwissenschaften*: la integración de las estrategias conceptuales de la teoría de la comunicación y de la *Systemtheorie.* Particularmente se retoma el contraste entre las formas de integración social y las etapas de diferenciación sistémica de las sociedades modernas. La integración de un sistema de acción a través de un mecanismo de coordinación que armoniza las orientaciones de acción de los participantes por medio de un consenso normativamente asegurado o comunicativamente alcanzado corresponde a un concepto de *integración social.* Por otro lado, se observa la integración de un sistema de acción a través de un mecanismo que a través de un entrelazamiento funcional de las consecuencias de la acción estabilizan plexos de acción no pretendidos por los actores, esta integración se produce mediante una regulación no normativa de decisiones particulares situada allende la conciencia de los actores, correspondiendo al concepto de *integración sistémica*. Como habíamos visto en LSW y en LS, Habermas construye un acoplamiento conceptual entre *System* y *Lebenswelt*, es decir, entre las estrategias conceptuales de la *Systemtheorie* y de la *Gesellschaftstheorie*. En TKH, Habermas (2014c: 180) prosigue con esta construcción, al proponer a la sociedad como *System* y *Lebenswelt*, evitando caer en la trampa de una *Gesellschaftstheorie* limitada al ámbito del *Lebenswelt* y de la acción orientada al entendimiento. Tal concepto dual de sociedad se acreditaría en una *Theorie der sozialen Evolution* (teoría de la evolución social), la cual distingue entre la racionalización del mundo de la vida y el

aumento de la complejidad de los sistemas sociales.

3.2.2 Esmerilamiento y acoplamiento del concepto *Lebenswelt* en la TKH.

En este punto del desarrollo conceptual la intención de Habermas no es ya tanto el proseguir con el análisis de la *kommunikatives Handeln* en el ámbito de la pragmática formal, lo cual hemos analizado en el apartado anterior, sino desarrollar el concepto de *Lebenswelt* retomando las consideraciones relativas a la teoría de la comunicación, analizando cómo el *Lebenswelt,* como aquel *horizonte* en el que los agentes comunicativos se mueven *ya siempre*, queda en conjunto delimitado por el cambio estructural de la sociedad, y cómo es transformado a medida que transcurre este cambio. Aquí se acoplan las perspectivas teóricas del análisis del *Lebenswelt* visto previamente en la fenomenología de Husserl, el análisis de la *Lebensform* del último Wittgenstein y el análisis del *Lebenswelt* emprendido en términos de pragmática formal. No obstante, el *Lebenswelt* es comprendido fuera de las categorías de la *Bewußtseinsphilosophie* utilizadas por Husserl, para ser entendido como un *acervo* (Vorrat) de patrones de interpretación culturalmente transmitidos y lingüísticamente organizados (2014c: 189). En primera instancia, Habermas clarifica la relación del *Lebenswelt* con los tres mundos que entran en juego *simultáneamente* en la acción orientada al entendimiento: mundo objetivo, mundo social y mundo subjetivo. En la acción orientada al entendimiento el *Lebenswelt* está remitido a *plexos* semánticos que establecen una mediación entre una emisión comunicativa determinada, su contexto inmediato y su horizonte de connotaciones semánticas. El *Lebenswelt* entendido como un *acervo* de saber provee a los participantes en la comunicación de convicciones de fondo no problematizadas, las cuales suponen garantizadas, encontrando ya interpretada, en lo que al contenido se refiere, la conexión entre los *tres mundos*, con los que en cada caso se encuentran y frente al cual no pueden adoptar una *posición extramundana*, i.e. una posición externa al horizonte social al cual pertenecen. La estructura del *Lebenswelt* es entendida por Habermas esencialmente como una estructura comunicativa, la cual se reproduce en razón de las tres funciones fundamentales que la comunicación lingüística diferenciada en un nivel superior tiene el potencial de cumplir, como lo hemos analizado antes: *reproducción cultural* (aspecto funcional del entendimiento), *integración social* (aspecto de la coordinación de la acción) *y socialización* (formación de identidades personales). Estas funciones corresponden a los componentes estructurales del *Lebenswelt*: cultura, entendida como un *acervo de saber* (Wissensvorrat), en el que los participantes en la comunicación se abastecen de

interpretaciones al entenderse sobre algo en el mundo; sociedad, entendida como las ordenaciones legítimas a través de las cuales los participantes regulan sus pertenencias a grupos sociales, asegurando con ello la solidaridad y; personalidad, entendida como las competencias que convierten en un sujeto en capaz de lenguaje y acción, capacitándolo para tomar parte en procesos de entendimiento en los que afirma su propia identidad (2014c: 209). Estos procesos corresponden a la reproducción de las estructuras simbólicas del *Lebenswelt*, la cual debe distinguirse de su *reproducción material*, la cual corresponde al ámbito de la actividad teleológica, i.e. la acción *Zweckrational*. Con ello, Habermas evita incurrir en un concepto de *Lebenswelt* limitado a los aspectos del entendimiento, reducido en términos culturalistas, perfilando con este planteamiento la complejidad estructural del mismo: la reproducción de las estructuras simbólicas del *Lebenswelt* reproduce no sólo la cultura en un proceso de entendimiento, sino que reproduce simultáneamente la pertenencia a un colectivo y la propia identidad.

Estas consideraciones apuntan a la postulación del concepto de *Lebenswelt*, bajo el enfoque de la *teoría de la acción comunicativa* como una categoría fundamental de la *Gesellschaftstheorie*. La tesis central de este marco conceptual es que la diferenciación progresiva de los componentes estructurales del *Lebenswelt*, así como los procesos que contribuyen a su reproducción y mantenimiento, determina el sometimiento progresivo de los contextos de la interacción a las condiciones de un *entendimiento racionalmente motivado*, i.e. a la formación de un *consenso* basado *en última instancia* en la autoridad del mejor argumento (Habermas, 2014c: 218). El proceso de diferenciación estructural, de racionalización del *Lebenswelt*, se caracteriza por el desacoplamiento creciente entre el sistema institucional y las imágenes del mundo, así como el sometimiento creciente a la crítica del acervo de tradiciones, las cuales adquieren un carácter fluido y reflexivo. En relación con la sociedad, los órdenes legítimos dependen progresivamente de *procedimiento formales* de creación y justificación de normas, los principios jurídicos y morales se guían por principios universales. En relación con la personalidad, la identidad del yo queda sometida progresivamente en elementos abstractos. Estas son tendencias estructurales de un *Lebenswelt* racionalizado de las que depende la liberación del potencial de racionalidad intrínseco de la *kommunikatives Handeln*, las cuales sólo pueden imponerse en la medida en que la práctica comunicativa cotidiana tenga su fuente no en un acuerdo normativamente adscrito sino en los procesos cooperativos de interpretación de los propios participantes (Habermas, 2014c: 220).

No obstante, la teoría de la acción comunicativa no se desarrolla únicamente desde la *perspectiva interna* del *Lebenswelt*, i.e. desde la perspectiva en que la sociedad se presenta como una red de cooperaciones mediada lingüísticamente, ligando entre sí a los individuos socializados y asegurando la integración de la sociedad mediante un plexo de acciones comunicativas. Habermas no idealiza la *kommunikatives Handeln* al grado que la sociedad aparezca *sólo* desde el punto de vista de este enfoque. Aquí resulta de nuevo crucial la discusión entre el enfoque fenomenológico y la *Systemtheorie*, así como el puente teórico construido por Habermas en la década de 1970 entre ambos: la integración de la sociedad no sólo transcurre en el marco de una *integración social* basada en procesos cooperativos de entendimiento, sino también mediante un *control* (Steuerung) no normativo de decisiones particulares. Desde el punto de vista de la *integración social*, el análisis científico se vincula a la *perspectiva interna* de los miembros de los grupos sociales, relacionando hermenéuticamente su comprensión a la comprensión de los *participantes* (Teilnehmer), con lo que la reproducción de la sociedad aparece como el mantenimiento de las estructuras simbólicas de un mundo de la vida (2014c: 226). Por otro lado, desde el punto de vista de la *integración sistémica,* el análisis científico se vincula a la *perspectiva externa* de un *observador* (Beobachter) que conceptúa a la sociedad como un *sistema autorregulado*, considerándolo como un caso especial de sistemas vivos. Desde la perspectiva adoptada por la *Systemtheorie*, el análisis del *Lebenswelt* se reduce al análisis del subsistema social especializado en el mantenimiento de patrones estructurales (pattern-maintenance), el cual define el patrimonio o consistencia sistémica (Bestand). Esta estrategia conceptual, que vincula el concepto de *Lebenswelt* con el de *System*, se sintetiza en la fórmula de que las sociedades son plexos de acción *sistemáticamente estabilizados* de grupos *integrados socialmente*. En los términos de una *teoría de la evolución social*, la sociedad se diferencia paralelamente como *Lebenswelt* y como *System*. Los indicadores de la evolución son respectivamente: la separación entre cultura, sociedad y personalidad, i.e. el proceso de racionalización del *Lebenswelt* y; el aumento de la *capacidad de control* (Steuerungskapazität) de una sociedad (2014c: 228). Este esquema limita la pretensión de la *Systemtheorie* de ser una teoría sociológica autárquica, ya que las estructuras simbólicas del mundo de la vida someten a restricciones internas el mantenimiento del sistema, por lo que Habermas pondera la necesidad de un planteamiento desarrollado en términos de teoría de la comunicación, el cual se haga cargo del *saber preteórico* (vortheoretisches Wissen) de los miembros.

En este punto la *teoría de la evolución social* da cuenta de un proceso de diferenciación de segundo

orden: el aumento de la complejidad del *System* y el aumento de la racionalidad del *Lebenswelt*. *System* y *Lebenswelt* no sólo se diferencian internamente, sino que también se diferencian simultáneamente el uno del otro, produciéndose un *desacoplamiento* (Entkopplung) entre ambos: El *Lebenswelt* se degrada progresivamente a un subsistema entre otros, al tiempo que los mecanismos sistémicos se desvinculan cada vez más de las estructuras sociales en las que transcurre la integración social (2014c: 230). Evolutivamente la diferenciación de las estructuras del mundo de la vida determina la separación entre los mecanismos de integración social y de integración sistémica, originalmente acoplados en las sociedades primitivas. El nivel de diferenciación sistémica alcanzado en las modernas sociedades de clases se expresa en una conexión entre instituciones autónomas establecida a través de medios de comunicación deslingüistizados. En las sociedades modernas las *funciones de control* (Steuerungsfunktionen) no se concentran en una única organización, sino que son distribuidas entre diferentes sistemas de acción (2014c: 255). El aparato estatal se especializa en la realización de fines colectivos a través de decisiones vinculantes, mientras que otras funciones quedan despolitizadas y transferidas a sistemas no estatales. Evolutivamente el sistema económico capitalista marca un nuevo nivel de diferenciación sistémica, cuyo núcleo es el dinero como mecanismo de control sistémico, emancipado de contextos normativos. La economía se constituye como un subsistema gobernado monetariamente, regulando el intercambio con sus entornos sociales a través del medio dinero.

En las sociedades modernas la administración pública y la empresa capitalista se constituyen como unidades sistémicamente autonomizadas en el seno de subsistemas exentos de contenido normativo (2014c: 257). Las organizaciones convertidas en autónomas se caracterizarían principalmente por su capacidad de independizarse de los contextos comunicativamente estructurados del *Lebenswelt*, las orientaciones valorativas y las disposiciones de acción de las personas se ven desplazados y convertidos en entornos de la organización. Este es el análisis desde el punto de vista externo de la complejidad sistémica, no obstante, la institucionalización de nuevos niveles de diferenciación sistémica también puede ser analizado desde el punto de vista interno del *Lebenswelt* afectado. Los *plexos funcionales* (funktionale Zusammenhänge), desligados de contextos normativos e independizados como subsistemas constituyen un desafío para la capacidad de asimilación del *Lebenswelt*. Estos plexos se coagulan en una *segunda naturaleza* (zweite Natur) que sale al paso como algo en el mundo objetivo, como un fragmento de vida social objetivizado. No obstante, en este proceso el *Lebenswelt* no pierde nunca la función de subsistema que define la *consistencia*

(Bestand) sistémica: los mecanismos sistémicos requieren de un anclaje en el *Lebenswelt*, por lo que los nuevos niveles de diferenciación sistémica, i.e. el aumento de complejidad, deben ser institucionalizados. Habermas observa una tendencia fundamental en este proceso de desacoplamiento entre *Lebenswelt* y *System*: la racionalidad del *Lebenswelt* hace posible el aumento de la complejidad sistémica, no obstante, este aumento se hipertrofia hasta el punto en que los imperativos sistémicos desbordan la capacidad de asimilación del mundo de la vida. Los mecanismos que sirven al aumento de la complejidad sistémica no están *a priori* armonizados con los mecanismos que sirven a la integración social a través del consenso normativo y del entendimiento lingüístico (Habermas, 2014c: 246). Los mecanismos sistémicos terminan instrumentalizando el *Lebenswelt*, para cuyos miembros el complejo institucional aparece como un fragmento reificado de la realidad. La objetivización (Versachlichung) es el reflejo del desacoplamiento entre *Lebenswelt* y *System*, rompiendo con el horizonte del *Lebenswelt*, con lo que los subsistemas funcionalmente independizados se sustraen de la precompresión de la práctica comunicativa cotidiana.

En este esquema, las estructuras del *Lebenswelt* no se constituyen simplemente como las variables dependientes de los incrementos de complejidad sistémica. Al contrario, Habermas considera que los aumentos de complejidad dependen de la *diferenciación estructural* del *Lebenswelt* y tal cambio estructural está a su vez sujeto a la lógica propia de una racionalización que en este caso es *racionalidad comunicativa*. Sólo puede introducirse un nuevo nivel de complejidad cuando se introduce un nuevo mecanismo sistémico, el cual tiene que quedar, necesariamente, anclado en el *Lebenswelt*, i.e. ha de quedar *institucionalizado*. En este sentido, para Habermas (2014c: 259) las *formaciones sociales* (Gesellschatfsformationen) se distinguen en último término por los complejos institucionales que constituyen la base de la sociedad. Tal secuencia de innovaciones evolutivas sólo puede producirse si el *Lebenswelt* ha sido suficientemente racionalizado, sobre todo si la moral y el derecho han alcanzado el nivel evolutivo correspondiente. Las instituciones encargadas de la regulación jurídico-moral, i.e. de la regulación consensual de los conflictos de acción, son reestructuradas en cada proceso de institucionalización de un nuevo nivel de diferenciación sistémica. Aquí la moral y el derecho aparecen como instituciones cuya función es la de encauzar los conflictos de tal modo que no sufra quebranto el fundamento de la acción orientada al entendimiento, y con ello la integración del *Lebenswelt*. Moral y derecho son instituciones que garantizan un nivel ulterior de consenso, al que puede recurrirse cuando el

mecanismo del entendimiento fracasa en el ámbito de la regulación normativa de la comunicación cotidiana, abriéndose con ello una posibilidad de enfrentamiento violento.

Es en este sentido que Habermas entiende a las normas jurídicas y morales como *normas de acción de segundo orden*, que permiten estudiar las estructuras de las formas de integración social. Tomando como base el esquema desarrollado por Lawrence Kohlberg de los niveles de conciencia moral, Habermas construye un esquema de tres etapas evolutivas de la moral y del derecho: el nivel preconvencional, en el que sólo se enjuician las consecuencias de la acción; el nivel convencional, en el que se enjuician la observancia y la trasgresión de normas y; el nivel posconvencional, en el que se enjuician las normas a la luz de principios. La moral y el derecho no aparecen en el nivel preconvencional de modo separado y en el nivel convencional la separación sólo es tenue; es sólo en el nivel posconvencional donde moral y derecho aparecen claramente separados: en la etapa en que la conciencia moral se rige por principios, la moral queda desinstitucionalizada hasta el punto en que sólo puede quedar anclada en el sistema de personalidad en calidad de control interno del comportamiento (2014c: 261). En la misma medida el derecho se transforma en un *poder externo*, que impuesto desde fuera por el Estado se convierte en una institución desconectada de motivaciones éticas de los individuos, necesitada sólo de una obediencia abstracta al sistema de normas. Para Habermas, tal evolución corresponde a la diferenciación estructural del *Lebenswelt*, en la que se refleja la autonomización de los componentes sociales del *Lebenswelt*, i.e. el sistema institucional, frente a la cultura y a la personalidad. De igual forma tal evolución corresponde a la tendencia de que los órdenes legítimos dependan cada vez más de procedimientos formales de creación y justificación de normas.

3.2.3 Legalidad y legitimidad: Satzungsprinzip y Begründungsprinzip.

La tesis que Habermas defiende es que, en la evolución social, no pueden establecerse niveles de integración más altos mientras no se formen instituciones jurídicas que encarnen una conciencia moral de nivel convencional o posconvencional. Justamente el derecho moderno encarna estructuras de conciencia que sólo pueden formarse en el nivel posconvencional de la conciencia. Con la diferenciación de la economía a través del medio dinero surge un sistema de acción éticamente neutralizado que se institucionaliza directamente en las formas del derecho privado burgués (2014c: 265). Las acciones se coordinan en este nivel a través de un medio deslingüistizado, i.e. a través del medio dinero, con lo que el marco normativo de las acciones se

viene abajo y se transforman en transacciones entre sujetos jurídicos privados en el marco de la acción *Zweckrational*. En este nivel se produce también una separación entre el *derecho privado* (privates Recht) y el *derecho público* (öffentliches Recht). Habermas explica que la *sociedad civil* (bürgerliche Gesellschaft) queda institucionalizada como una esfera de competencia permanente entre personas jurídicamente privadas que actúan estratégicamente, mientras que los órganos del Estado, organizados de acuerdo con el *öffentliches Recht* se constituye como un plano en el que puede restablecerse el consenso en el caso de un conflicto. Como hemos visto en la discusión con Luhmann, Habermas no acepta la tesis de la reducción de la legitimidad a la legalidad: „Indem das Recht positiv wird, verlängern sich die Legitimationswege" ["En cuando el derecho se positiviza, se dilatan los caminos de la legitimación" (2014c: 266)]. Aparentemente, la legalidad de las decisiones, medida por la observancia de los procedimientos jurídico-formales, descarga al sistema jurídico de la problemática de la fundamentación del derecho. En contraste, Habermas sostiene que la necesidad de fundamentar, así como la posibilidad de criticar las normas jurídicas, no representa sino el reverso de su positividad: el *principio de positivización* (Satzungsprinzip) y el *principio de fundamentación* (Begründungsprinzip) se exigen mutuamente. El sistema jurídico requiere en conjunto de un anclaje en instituciones básicas que sean capaces de proporcionar esta legitimación, que en el Estado constitucional burgués serían principalmente los derechos fundamentales y el principio de soberanía popular, donde se encarnan las estructuras posconvencionales de la conciencia moral. Ellas, junto con los fundamentos práctico-morales del derecho civil y penal, constituyen los puentes entre una esfera jurídica amoralizada y reducida a mera exterioridad y una moral desintitucionalizada reducida a mera interioridad.

Otra tesis general de Habermas es que la evolución hacia el universalismo en el derecho y la moral expresa una racionalización del *Lebenswelt*, al tiempo que posibilita nuevos niveles de integración social. Esta explicación la encuentra Habermas analizando dos tendencias contrapuestas que se producen en el plano de las interacciones y de las orientaciones de acción a medida que avanza la *generalización de los valores* (Wertgeneralisierung). Este es un concepto que Habermas recupera de la sociología de Parsons, el cual expresa la tendencia consistente en que las orientaciones valorativas exigidas institucionalmente a los actores se hacen cada vez más generales y formales en el curso de la orientación social. Para Habermas (2014c: 266) esta tendencia se impone como una necesidad estructural en la evolución moral y jurídica, la cual termina desplazando a niveles cada vez más abstractos el consenso previsto en los casos de conflicto. Las dos tendencias

contrapuestas se originan en la escisión en la sociedad civil moderna entre *moralidad* (Moralität) y *legalidad* (Legalität): en el ámbito de las relaciones privadas es exigida la aplicación autónoma de principios universales; para la esfera profesional es exigida la obediencia al derecho positivo. Sin embargo, la *Wertgeneralisierung* llega tan lejos que es finalmente la obediencia abstracta al derecho la única condición normativa que el actor debe cumplir en ámbitos de acción formalmente organizados.

En el plano de la interacción social la *Wertgeneralisierung* determina que la *kommunikatives Handeln* se desconecte progresivamente de patrones normativos de comportamiento tradicionalmente recibidos, con lo que la carga de la integración social se desplaza del consenso obtenido de la tradición y de la religión hacia los procesos lingüísticos de formación del consenso. Con ello, la coordinación de la acción puede estribar en adelante sobre el mecanismo del entendimiento, clarificándose así las estructuras generales de la *acción orientada al entendimiento* (verständigungsorientiertes Handeln). De tal modo, la *Wertgeneralisierung* es una condición necesaria para el desencadenamiento del potencial de racionalidad intrínseco a la *kommunikatives Handeln*, y en este sentido comporta, como expresión de la evolución de la moral y del derecho, un aspecto de la racionalización del *Lebenswelt* (2014c: 269). La visión que Habermas presenta aquí de la evolución de la moral y del derecho se expresa como una tendencia opuesta, la separación entre la acción orientada al éxito y la acción orientada al entendimiento que es correlativa al proceso de *Wertgeneralisierung* abre el camino para la formación de subsistemas de acción racional de acuerdo con fines. La diferenciación de contextos de acción estratégica posibilita que la coordinación de la acción quede asentada sobre *medios de comunicación* (Kommunikationsmedien) deslingüistizados. La moral se desinstitucionaliza e interioriza, ligando a la postre la regulación de los conflictos de la acción a la idea de un *desempeño* (Einlösung) discursivo de *Geltungsansprüche* normativas, i.e. a los presupuestos y procedimientos de la argumentación moral. Para Habermas, tal polarización tiene su reflejo en el desacoplamiento entre la integración social y la integración sistémica, lo que en el plano de la interacción supone una diferenciación entre los mecanismos de coordinación de la acción. En el proceso de la *Wertgeneralisierung* es formado un plexo de interacciones que se escinden de un control normativo directo, teniendo que ser coordinadas por medios de control deslingüistizados.

3.3 Función de los *Steuerungsmedien* en un *Lebenswelt* tecnificado.

La función de coordinar el plexo de interacciones puede llevarse a cabo a través del *entendimiento lingüístico* o de *mecanismos de descarga* (Entlastungsmechanismen) que reducen el esfuerzo de comunicación y, por tanto, los riesgos de disentimiento. Estos mecanismos de descarga adoptan la forma de *Kommunikationsmedien* que o bien condensan o sustituyen el entendimiento lingüístico (2014c: 270).[184] *Alter* puede aceptar la oferta de *ego* orientándose por motivaciones empíricas tales como la fuerza o la distribución de recompensas o por una motivación racional que hace confiar en que *ego* tiene el saber y la responsabilidad necesarias para garantizar el desempeño discursivo de *Geltungsansprüche* planteadas en la interacción comunicativa. Lo *medios de control* (Steuerungsmedien) nacen de los efectos generadores de estructuras de las motivaciones empíricas como el prestigio o la influencia, que generalizadas socialmente se condensan en medios como el *dinero* y el *poder*. A tales *medios de control* se contraponen *formas generalizadas de comunicación* basadas en las motivaciones racionales, que Habermas ejemplifica con la reputación profesional o con el liderazgo práctico-moral. Como hemos visto, a medida que avanza la *Wertgeneralisierung* el potencial de racionalidad del entendimiento lingüístico es actualizada, problematizándose

[184] La *Systemtheorie* de Luhmann considera que una de las funciones de la *comunicación como sistema* es posibilitar una situación social en la que la comunicación pueda absorber elementos de presión que empujan al receptor en una dirección más cercana a la aceptación que al rechazo. Tales presiones surgen, por una parte, mediante la perspectiva del conflicto y el intento de evitar el mismo y; por otra, mediante los *medios de comunicación simbólicamente generalizados* (symbolische generalisierte Medien der Kommunikation). La comunicación opera como un *proceso dirigido* en general por temas, los cuales son entendidos como *reducción de complejidad*. En este proceso las ontologías se generan como *productos secundarios* de la comunicación y finamente sustituidos, más o menos, por los *códigos ampliados* de los medios generalizados (Luhmann, 2012: 205). Es claro el rechazo de Luhmann a la *Sprachtheorie* en el análisis en términos de *teoría de la comunicación*: „Aber die Kommunikation selbst ist nicht auf das Mitteilungshandeln zu reduzieren" ("Pero la comunicación en sí no se reduce a la acción comunicativa" (Luhmann, 1995: 37). La *Sprachtheorie* comprendería sólo aspectos parciales de este fenómeno, ya que sólo la *Systemtheorie* estaría habilitada para captar las relaciones funcionales entre estructuras y operaciones. No obstante, es inherente a la comunicación, en tanto *selectividad coordinada*, la posibilidad del rechazo de *ego* de la emisión de *alter*, i.e. la posibilidad de una interrupción en la comunicación como procesamiento de información. Desde el punto de vista evolutivo, pareciera que el éxito de la comunicación es extremadamente improbable (2012: 217). Luhmann identifica tres limitaciones de la comunicación: la limitada probabilidad de entendimiento en la interacción *alter*/*ego*, la limitación espacio/temporal de la comunicación y el éxito o aceptación de la misma. No obstante, la evolución social hubo de enfrentar estas limitaciones, ya que *sin comunicación no se pueden generar sistemas sociales*. Los *Medien* constituyen *logros evolutivos* que convierten la improbabilidad de la comunicación en probabilidad. A las tres limitaciones de la comunicación corresponden tres *Medien*: el primer medio en el *lenguaje*, mediante la cual se intensifica la comprensión de la comunicación más allá de lo perceptible mediante el uso de signos cargados de sentido; el segundo medio son los *Verbreitungsmedien* (medios de difusión), como los medios escritos y las telecomunicaciones, los cuales expanden los límites espacio-temporales en la interacción *alter*/*ego*. Los *Verbreitungsmedien* crean, seleccionan, comparan y mejoran *selecciones* de modo estandarizado, con lo que expanden a la vez que limitan la comunicación. Finalmente, el éxito o aceptación de la comunicación es cifrada no en la persuasión, elocuencia o capacidad retórica, sino en el desarrollo de *symbolische generalisierte Kommunikationsmedien* (medios de comunicación simbólicamente generalizados).

aspectos del *Lebenswelt* hasta entonces salvaguardados por la tradición. Esta problematización aumenta la carga hacia el mecanismo del entendimiento, con lo cual se elevan las exigencias de interpretación y el riesgo de disentimiento, máxime cuando este riesgo es potenciado por las capacidades de la crítica. Tales sobrecargas y riesgos de disentimiento son los que los *mecanismos de control* se encargan de neutralizar. Tal función pueden llevarla a cabo de dos formas: la primera es que acaparen o condensen la formación lingüística del consenso por medio de una especialización en determinados aspectos de validez y en una jerarquización de los procesos de entendimiento o por una *desconexión* de la coordinación de la acción de la formación lingüística del consenso (2014c: 272).

3.3.1 Potencial crítico de las *Kommunikationstechnologien* para la Öffentlichkeit.

En este punto, la coordinación de la acción es canalizada por los *medios de control* y no a través del entendimiento lingüístico, lo que significa una *desconexión* (Abkoppelung) de la interacción de los contextos del *Lebenswelt*. A la postre el *Lebenswelt*, donde se llevan a cabo los procesos de entendimiento lingüístico queda desvalorizado y sometido a las interacciones regidas por los *medios de control*, con lo que el *Lebenswelt* se torna innecesario para la coordinación de las acciones, ocupando el lugar de entorno del *System*. Habermas señala que, desde la *perspectiva interna* del *Lebenswelt*, esta desconexión se expresa como un proceso de tecnificación. No obstante, al mismo tiempo, el proceso de la *Weltgeneralisierung* y la evolución de la moral y el derecho hasta el nivel posconvencional, son los que permiten que la *conciencia moral* (moralische Bewusstsein) quede anclada en el sistema de la personalidad. Los influjos especializados tanto cognitiva como normativamente (saber y responsabilidad, como por ejemplo la reputación científica y el liderazgo moral) exigen *tecnologías de comunicación* (Kommunikationstechnologien, como la escritura, la prensa y los medios electrónicos) que posibiliten la formación de una *Öffentlichkeit* (2014c: 274), con lo que la *kommunikatives Handeln* puede quedar influida por un acervo de motivaciones racionales. Habermas piensa que las emisiones comunicativas de corte racional difundidas a través de estas tecnologías de la comunicación deben funcionar como una red que, emancipada de las restricciones espacio-temporales, puedan ser recibidas en contextos multiplicados. Por otro lado, este potencial de una comunicación potenciada también es utilizado por los *mecanismos de descarga*. Los medios dinero y poder concatenan interacciones en el espacio-tiempo produciendo redes de creciente complejidad

e independizadas del ámbito de la responsabilidad individual, i.e. exoneran en primera instancia la necesidad en la interacción de tomar una postura sí/no frente a *Geltungsansprüche* susceptibles de crítica. Los medios de control dependen del desarrollo de las tecnologías de comunicación, los cuales en visión de Habermas posibilitan la formación de una *Öffentlichkeit*, cuidando de que las complejas redes de comunicación queden conectadas con la tradición cultural, con lo que en última instancia siguen dependiendo de la acción de sujetos capaces de responder por sus actos. La visión que Habermas expresa de este proceso es clara: la racionalización del *Lebenswelt* posibilita la génesis y aumento de subsistemas, pero surge la paradoja de que los imperativos autonomizados de tales subsistemas terminan operando destructivamente sobre el propio *Lebenswelt*, que termina instrumentalizado y sometido a una *violencia estructural* que distorsiona y restringe sistemáticamente los canales del entendimiento lingüístico. Sin embargo, la forma moderna del entendimiento posee una transparencia tal que no permite al poder estructural una restricción no percibida de la comunicación. Esta reserva es correlativa a la imposibilidad del sistema de desligar absolutamente la legitimidad del anclaje institucional en el *Lebenswelt*. Finalmente, los mecanismos sistémicos desplazan las formas de integración social incluso en ámbitos en que la coordinación de la acción en términos de consenso no tiene sustitución alguna, i.e. en ámbitos nucleares de la reproducción simbólica del *Lebenswelt*. En este estadio, la *mediatización* del *Lebenswelt* adopta la forma de una *colonización* (Kolonialisierung) (2014c: 293).

En general, en términos de *teoría sociológica* Habermas defiende el punto de partida de la teoría de la acción y no tomar al *System* como tal punto. En TKH continúa la construcción del puente metodológico que articula el esquema objetivista de la *Systemtheorie* con el esquema conceptual desarrollado a partir de la perspectiva interna de los participantes. En este sentido, Habermas considera como un gran referente a esta intención sistemática la obra de Talcott Parsons, quien rechazó, aun habiéndose formado como biólogo, partir del punto de vista del *Systemtheorie* para inferir las categorías básicas que habrían de servir para la interpretación empírica, a diferencia de lo ocurrido con Niklas Luhmann (2014: 300). En contraste, la dirección tomada por Parsons no desembocó en el desarrollo sistémico del entendimiento como mecanismo de coordinación lingüístico, como clave para el entendimiento de la integración social y del análisis de la relación entre cultura, sociedad y personalidad. En la construcción de una teoría general de la sociedad, Parsons peraltó el marco categorial de la *Systemtheorie*, aunque sin anular el marco de la teoría de la acción (2014c: 357). No obstante, de tal peralte resulta un rasgo característico de la

Systemtheorie: la consideración de la comunicación lingüística y del entendimiento sólo bajo el aspecto de los medios de control, en cualquiera de los cuales puede diferenciarse el lenguaje, al grado de ni siquiera considerar las restricciones que la estructura del lenguaje puede imponer a este proceso. Medios de control sistémico como el poder y el dinero sustituyen al lenguaje en funciones especiales, implicando una desconexión de la interacción en relación con los contextos en que está inserta en el *Lebenswelt*. De tal modo, los medios de control desligan la coordinación de la acción de la formación de un consenso, neutralizando el riesgo de disenso, el cual es intrínseco a los procesos de formación de un consenso lingüístico. Frente a ello, Habermas peralta la acción orientada al entendimiento como el medio básico sólo a través del cual pueden reproducirse las estructuras simbólicas del *Lebenswelt*. Los sistemas de acción no pueden dejar de depender de la reproducción cultural, de la integración social y de los procesos de socialización, los cuales están ligados permanentemente a las estructuras del *Lebenswelt* y a la *kommunikatives Handeln*.

3.3.2 Poder y dinero como medios de control sistémico

Es fundamental el entendimiento de los dos mecanismos principales de control sistémico: dinero y poder. En el caso del dinero la situación estándar de la acción no queda referida a la toma de postura racional del participante frente a *Geltungsansprüche* susceptibles de crítica, sino que queda definida por el intercambio de bienes. En esta situación los participantes son guiados por intereses económicos, tratando de optimizar la rentabilidad o a la utilidad a través de un cálculo costo-beneficio. Aquí no se espera una toma de postura de *alter* frente a la propuesta de *ego*, sino la aceptación de una oferta de *ego* con la que se adquiere algo o se renuncia a la adquisición de algo. Lo que se espera de los participantes en esta situación es la adopción de una postura objetivante y una orientación de corte *Zweckrational* guiada por el criterio de rentabilidad, sin esperar de antemano la disponibilidad del otro a la cooperación, el cual es el supuesto central de la *kommunikatives Handeln* (2014c: 396). Por otro lado, el medio dinero encarna una medida mensurable de valor que cumple con las condiciones de circular, poder enajenarse y acumularse. En contraste, el contenido semántico de una emisión lingüística no puede comprenderse en términos de tales categorías, en principio no pueden ser adueñadas o enajenadas por algún actor particular.

En el caso del medio *Macht* (poder), este representa una materialización simbólica de masas de valor, no obstante, como en el caso del dinero, él mismo un posee un valor intrínseco (2014c: 401).

En este caso *ego* y *alter* se presentan en los roles de ostentar y someterse al poder, respectivamente. Los intereses del poder se definen por la necesidad de movilizar el potencial necesario para la consecución de fines colectivos, siendo que el valor generalizado es la eficacia en la realización de tales fines. Como en el caso de la interacción guiada por las orientaciones del mecanismo dinero, *alter* puede plegarse a las exigencias de ego o puede resistirse a ellas. Aquí el código que opera corresponde al seguimiento de imperativos, *ego* pone en perspectiva sanciones para *alter* en el caso de no obediencia. Con ello *ego*, quien ostenta el poder, puede condicionar las posturas de *alter* sin necesidad de recurrir a la disponibilidad de éste para la cooperación. También en el caso de las interacciones orientadas por el medio poder, lo que se espera de los participantes es una actitud objetivante frente a la situación y una orientación de la acción en vista a las consecuencias. Aunque como en el caso del dinero, el poder no puede cifrarse en términos de mensurabilidad, circulación y depositabilidad, Habermas considera como justificada su consideración como *Medium*. Tanto el poder como el dinero requieren de un *anclaje institucional* en el *Lebenswelt*, en el caso del dinero se institucionaliza a través del derecho privado mediante las figuras de la propiedad y el contrato, mientras que el poder se institucionaliza a través de las figuras establecidas por el derecho público. Un aspecto central del poder es que sólo puede ser ejercido a través de organizaciones, i.e. sólo puede ejercerse como *poder organizado*: el poder de mando requiere de una estructura organizacional donde se canalice el flujo de decisiones vinculantes. Por otro lado, el poder no necesita solamente quedar jurídicamente normado, sino que requiere de un respaldo *ulterior*: la legitimación. La legitimación que el medio poder requiere implica un *anclaje normativo* más exigente que en el caso del dinero.

La relación asimétrica entre *ego* y *alter* en el medio poder, entre quienes gobiernan y quienes son gobernados, puede ser compensada mediante la referencia a los fines colectivos en la medida en que los gobernados pueden enjuiciar, desde un punto de vista normativo, si los fines perseguidos son colectivamente deseados, i.e. si son de interés general (2014c: 406). La cuestión de lo que es o no de interés general exige un consenso entre los miembros de un colectivo, el cual debe llevarse a cabo a través de medios lingüísticos y respaldado por razones. Esta vinculación con exigencias normativas, de las cuales está exenta la interacción guiada por el medio dinero, convierte al poder en un medio menos idóneo para operar como *medio de control*, cuya función, como hemos visto, es neutralizar los riesgos intrínsecos a la formación lingüística del consenso y reforzar motivaciones empíricas para la acción en detrimento de motivaciones racionales basadas en

argumentos y razones.

3.3.3 Función de las *Kommunikationstechnologien* en la tecnificación del *Lebenswelt*

La tesis central de Habermas (2014c: 400) es que los ámbitos de la vida que cumplen con la función de reproducción cultural, integración social y socialización, el entendimiento, en tanto mecanismo coordinador de la acción, puede ser ampliado en forma de *tecnologías de la comunicación* (Kommunikationstechnologien), puede ser mediado organizativamente y racionalizado, pero no puede ser sustituido por tales medios, i.e. no puede ser *tecnificado* (technisiert). No obstante, la tendencia en la modernidad de la desconexión progresiva entre *Lebenswelt* y *System* deviene en la cosificación del *Lebenswelt* bajo los imperativos de los subsistemas diferenciados y autonomizados a través de los medios dinero y poder, tendencia que corresponde al patrón capitalista de modernización. En términos de una *Gesellschaftstheorie*, Habermas construye un concepto de sociedad estructurado en dos niveles que aúna el *System* con el *Lebenswelt*. La evolución social incide sobre el objeto de la *Gesellschaftstheorie*: un *Lebenswelt* racionalizado y diferenciado requiere de un análisis sistémico que dé cuenta de los aspectos del proceso de socialización (2014c: 446). Tal análisis requiere que no se confundan los dos paradigmas, que la integración social y la integración sistémica se mantengan como categorías separadas en el análisis teórico. Habermas reconstruye las bases para una teoría de la acción en la dirección de una *Theorie des kommunikativen Handelns* guiada por un concepto de sociedad desarrollado en términos del *Lebenswelt*, desde la perspectiva evolutiva de la diferenciación de este. Habermas considera que la investigación sociológica que parte de la línea de Marx a Weber, que da cuenta de un proceso de racionalización en contradicción consigo mismo, requieren de un enfoque teórico que parte de la separación analítica entre *Systemintegration* y *Sozialintegration*. Habermas retoma las reflexiones de Weber sobre las paradojas del proceso de racionalización, a las cuales considera como el enfoque más prometedor para explicar las patologías sociales que se presentan como consecuencia de la modernización social, bajo el concepto de *mediatización del mundo de vida* (*Mediatisierung der Lebenswelt*). No obstante, como hemos visto antes la teoría de la racionalización de Weber fue desarrollada bajo el aspecto de la *Zweckrationalität*, problemática que Habermas intenta zanjar analizando la racionalidad de los sistemas de acción no sólo bajo el aspecto de la racionalidad cognitivo-instrumental sino considerando también los aspectos práctico-morales y estético-expresivos (2014c: 449). El resultado de este análisis fue la clarificación de conceptos como *acción*

orientada al entendimiento, Lebenswelt estructurado simbólicamente y acción comunicativa. Con ello puede distinguirse entre el patrón de racionalización representado por la modernización capitalista del proceso de racionalización social en general, manteniendo la separación analítica entre la emergencia de sistemas de acción *Zweckrational* en el ámbito económico y administrativo y la racionalización de los plexos de *kommunikatives Handeln*. El resultado es un modelo sociológico que da cuenta del desacoplamiento entre *System* y *Lebenswelt* que es expresión del desbordamiento de la racionalidad cognitivo-instrumental en el patrón de modernización capitalista a ámbitos de la vida comunicativamente estructurados, provocando perturbaciones en la reproducción simbólica del *Lebenswelt*. Siguiendo este modelo, Habermas construye un concepto de sociedad articulado en dos planos que da cuenta, desde una perspectiva evolutiva, de la autonomización de los contextos de acción sistémicamente diferenciados frente a un *Lebenswelt* integrado socialmente. La hipótesis obtenida para el proceso general de modernización es que el *Lebenswelt* progresivamente racionalizado queda desacoplado de los ámbitos de acción formalmente organizados y de complejidad creciente: el aparato administrativo y la economía. El *Lebenswelt* es *mediatizado* por los imperativos sistémicos y sujeto a medios de control sistémicos como el dinero y el poder. Este proceso llega al extremo de desplazar al *Lebenswelt* al entorno sistémico, adoptando la forma patológica de un proceso de *colonización interna*. En las sociedades capitalistas desarrolladas los mecanismos de integración sistémica absorben ámbitos de acción que sólo pueden cumplir sus funciones adecuadamente bajo las condiciones de la integración social.

3.4 Estructura y función del concepto *Öffentlichkeit* en TKH.

En TKH, la esfera de la *Öffentlichkeit* queda definida, desde la perspectiva sistémica del Estado, como el entorno relevante para la obtención de la legitimación (2014c: 472). Desde la perspectiva del subsistema Estado, la interacción con la esfera del *Lebenswelt* con la que se encuentra limitado se efectúa en forma de una relación de intercambio: la administración pública intercambia *rendimientos organizativos* (Organisationsleistungen) por impuestos como un *factor de entrada* o *input* (Faktoreingabe) y decisiones políticas como *producto* u *output* (Produkte) por la lealtad de la población. Este proceso es paralelo a las relaciones de intercambio del subsistema económico con su entorno limitante: el sistema económico intercambia salario por trabajo (factor de entrada) y bienes y servicios (producto) por la demanda de los consumidores. Habermas nos dice que la *esfera privada* (Privätsphare) y la *Öffentlichkeit* representan ámbitos de acción estructurados

comunicativamente, los cuales no pueden estar regulados sistémicamente. Desde la perspectiva interna del *Lebenswelt* las relaciones de intercambio producidas en los subsistemas económico y administrativo cristalizan en los roles del trabajador (1) y del consumidor (2), por un lado, y de *cliente* (Klient) de las burocracias políticas (1a) y de ciudadano (2a), por otro. El rol de (1) y (1a) queda definido por su vinculación con una *organización*. Esta vinculación queda definida jurídicamente en referencia a las organizaciones: al asumir los actores los roles de trabajador y cliente de la administración pública se desligan de los contextos del *Lebenswelt*, adaptando su comportamiento a ámbitos de acción formalmente organizados. Por otro lado, los roles de (2) y (2a) también se definen por su vinculación a tales ámbitos de acción formalmente organizados, no obstante, no están definidos por su dependencia a los mismos, sus roles no están jurídicamente regulados del mismo modo que (1) y (1a). Los roles de (2) y (2a) remiten a procesos previos de formación y socialización en el que se cristalizan las preferencias, orientaciones de valor y actitudes (2014c: 475). Estas orientaciones se desarrollan en la *Privätsphare* y en la *Öffentlichkeit*, no pudiendo, como la fuerza de trabajo o los impuestos, ser comprada o recaudada por organizaciones públicas o privadas. Los patrones culturales de demanda de bienes económicos como los patrones culturales de legitimación poseen una estructura independiente vinculada intrínsecamente al *Lebenswelt*, los cuales no están determinados por el subsistema económico y administrativo del mismo modo que los roles del trabajador y cliente del aparato administrativo. Por otro lado, ambas figuras son retomadas por la ideología burguesa bajo las *ficciones* del consumidor autónomo y del ciudadano soberano.

Habermas señala, retomando el modelo de Marx, que así como la fuerza de trabajo concreta tiene que transformarse en trabajo abstracto para enajenarse como mercancía, las orientaciones conforme a valores de uso, las opiniones articuladas públicamente y las manifestaciones de la voluntad colectiva son sometidas a un proceso de *abstracción real* en el que son transformadas en *preferencia del consumidor* y en *lealtad generalizada* para poder ser intercambiadas por bienes de consumo y liderazgo político. Este proceso de abstracción tiene lugar cuando el *Lebenswelt* es sometido a un proceso de adaptación a un medio de control sistémico en su intercambio con los subsistemas económico o administrativo. Los medios de control dinero y poder regulan las relaciones de intercambio entre *Lebenswelt* y *System* en la medida en que los productos del primero son sometidos a un proceso de abstracción real que los reduce a *inputs* del subsistema correspondiente, el cual sólo puede relacionarse con sus entornos a través del medio de control que

le es específico (2014c: 476).

Este es el proceso general de monetización y burocratización que desemboca en la *colonización del mundo de la vida* (Kolonialisierung des Lebenswelt) que subyace a los fenómenos de cosificación en las sociedades del capitalismo tardío: tanto los componentes de la *Privatsphäre* como de la *Öffentlichkeit* son desvinculados de sus espacios vitales y contextos históricos y biográficos mediante la redefinición monetaria de metas y relaciones, y la burocratización de decisiones, deberes y derechos. No obstante, como ha argumentado Habermas a lo largo de la TKH los medios de control dinero y poder fracasan en los ámbitos de la reproducción cultural, de la integración social y de la socialización. En tales funciones, los medios de control no pueden sustituir al mecanismo del entendimiento como mecanismo coordinador de la acción: la reproducción simbólica del *Lebenswelt*, a diferencia de su reproducción material, no puede ser determinada exclusivamente por la integración sistémica sin que se produzcan efectos patológicos. Este progresivo avance y dominio de los procesos de monetización y de burocratización, que invaden espacios de la vida privada y de la vida político cultural, es para Habermas lo que Weber describía bajo la tesis de la *pérdida de la libertad*. Por otro lado, para Habermas este mismo marco teórico puede utilizarse también para explicar la tesis de weberiana sobre la *pérdida de sentido*, i.e. la generalización de estilos de vida unilateralizados y la desecación burocrática de la *politische Öffentlichkeit*. Por un lado, el modo de vida metódico-racional de vida de las capas burguesas se ve desplazado por el estilo de vida utilitarista y unilateral del *especialista sin espíritu* y del *gozador sin corazón*: las acciones de orientación *Zweckrational* se autonomizan y conjugan con el cálculo utilitarista guiado por los intereses propios. La unidad intersubjetiva de un *Lebenswelt* basado en la tradición se transforma en la unidad de un comportamiento privado cuyo origen es la propia subjetividad y cuya orientación moral se encuentra en la propia conciencia (2014c: 478).

Tales problemas de orientación tienen su paralelo en los problemas de legitimación en la esfera de la *Öffentlichkeit*. Habermas señala que tales problemas se derivan en el esquema de Weber de la lógica de la dominación burocrático-legal, ya que la legitimidad del poder político que el Estado moderno monopoliza descansa en la *legalidad* de las decisiones, la cual se define por la observancia de procedimiento jurídicos. En este esquema la *legalidad* se reduce a la observancia del derecho positivo y la acción política a la lucha por el poder político, desvinculada de todo referente ético-moral. Por tanto, la legalidad termina a la postre determinada por aquellos que puedan determinar

qué se considera como un procedimiento legal (2014c: 479). Habermas revisa ambas tesis de Weber bajo la rúbrica *colonización del Lebenswelt*, operada por imperativos sistémicos que anulan del ámbito de la *Privatsphäre* y de la *Öffentlichkeit* los elementos práctico-morales. Para el caso específico de la *Öffentlichkeit*, los imperativos del sistema administrativo socavan este ámbito al apoderarse de los *procesos espontáneos* de formación de la opinión y voluntad colectivas, vaciándolas de contenido. Con ello el sistema administrativo logra generar dos funciones: primero, amplía el espacio para una movilización planificada de la lealtad generalizada de la población y; segundo, facilita la desconexión de las decisiones políticas en relación con los aportes de legitimación que tienen lugar en los contextos concretos del *Lebenswelt*, donde, como hemos visto, se llevan a cabo procesos formadores de identidad.

Este proceso operado en el sistema administrativo, que Habermas describe mediante el enfoque desarrollado en la TKH, corresponde a la imagen estilizada de Weber de una dominación legal que redefine las cuestiones prácticas transformándolas en cuestiones técnicas, rechazando todo contenido práctico-moral y rechazando las exigencias de justicia material invocando de modo positivista una legitimación formal basada en el apego a procedimientos (2014c: 481). El *Lebenswelt* termina siendo instrumentalizado por los mecanismos sistémicos determinando que la *práctica comunicativa cotidiana* (kommunikative Alltagspraxis) se unilateralice, o cosifique, hacia orientaciones cognitivo-instrumentales, en detrimento de las orientaciones práctico-morales y estético-expresivas. No obstante, para Habermas esta unilateralización no se deriva de la irreconciabilidad de las esferas culturales de valor ni del choque de órdenes sociales racionalizados, sino de la *colonización del Lebenswelt*, i.e. de la monetarización y la burocratización de la vida cotidiana, procesos que generan una descomposición de los plexos de acción integrados socialmente, asimilándolos a la economía capitalista y al aparato estatal, los cuales son ámbitos de acción formalmente organizados. La infraestructura comunicativa del *Lebenswelt* es amenazada por dos tendencias paralelas que se refuerzan mutuamente: *la cosificación inducida sistémicamente* y el *empobrecimiento cultural*. El *Lebenswelt* es asimilado a ámbitos de acción formal y jurídicamente organizados, lo que tiene como consecuencia la desconexión del acervo de la tradición cultura. Los subsistemas autonomizados, regidos por medios de control, no sólo se reifican fuera del *Lebenswelt* como una realidad exenta de contenido normativo, sino que penetran con sus imperativos en ámbitos nucleares del mismo. En contraste, los *procesos de entendimiento* (Verständigungsprozesse), en los cuales está centrado el *Lebenswelt*, requieren de una tradición

cultural plena: la práctica comunicativa cotidiana implica la combinación de interpretaciones cognitivas, expectativas morales, manifestaciones expresivas y valorativas, constituyendo el núcleo de la acción racional de un actor que, en actitud realizativa, se orienta por *Geltungsansprüche* susceptibles de crítica.

Con este desarrollo Habermas ha replanteado la teoría de la racionalización de Weber escindiéndose de las categorías de la *filosofía de la conciencia*, planteando la problemática de la cosificación y de las patologías del proceso de racionalización en el marco categorial de la *kommunikatives Handeln*, tal como se lo había propuesto al inicio de la TKH. Habermas observa que la paradoja de la racionalización expuesta por Weber puede ser vista desde otro ángulo: la racionalización del *Lebenswelt* posibilita por una parte la diferenciación de sistemas autonomizados, pero, por otra parte, abre el *horizonte utópico* (utopischer Horizont) de una *bürgerliche Gesellschaft* en que los ámbitos de acción formal y jurídicamente organizados del *Bourgeois*, i.e. economía y Estado, constituyen la base del mundo postradicional de la vida del *homme* (Privatsphäre) y del *citoyen* (Öffentlichkeit) (2014c: 435). Esta base postradicional es considerada por Habermas como uno de los rasgos para una *Lebensform* (forma de vida) en que puede ser liberado el potencial racional de la *acción orientada al entendimiento*. Tal utopía racional de la época de la Ilustración fue revelada pronto como *ideología burguesa*. No obstante, tal como vimos en SÖ, tal ideología no es considerada por Habermas como una *mera apariencia* (bloßer Schein), sino como *apariencia objetiva* (objektiver Schein) que surge de las estructuras de un *Lebenswelt* diferenciado. La separación entre cultura, sociedad y personalidad constituye la base de una *comunicación cotidiana postradicional* (*posttraditionale Alltagskommunikation*) capaz de conservar su autonomía y de poner un límite a la dinámica propia de los subsistemas autonomizados. La racionalización del *Lebenswelt* genera justamente la paradoja de producir una cosificación sistemática a la vez que proyectar tal perspectiva utópica, la cual trasciende la ideología burguesa.

Para Habermas (2014c: 487), las patologías producidas por el proceso de racionalización no se deben a la diferenciación estructural de la sociedad ni a la secularización de las imágenes del mundo, sino a dos factores centrales: la ruptura elitista de la cultura de los expertos con los contextos de la *kommunikatives Handeln*, y no el proceso mismo de diferenciación de esferas culturales de valor, es lo que conduce al empobrecimiento cultural de la *kommunikative*

Alltagspraxis[185] (a), y; la penetración de formas de racionalidad económico y administrativa en ámbitos de acción que descansan de modo incondicional en el mecanismo del entendimiento, y no el proceso mismo de diferenciación de subsistema regidos por medios y por sus formas de organización en el Lebenswelt, es lo que conduce a una racionalización unilateral o cosificación de la *kommunikative Alltagspraxis*. De este modo, Habermas toma distancia del análisis Horkheimer y Adorno, donde la cosificación generalizada se entiende como una expresión de la razón instrumental, ya que siguiendo a Weber entienden la racionalización de las esferas de la vida como una institucionalización de la acción *Zweckrational*: la erosión del *Lebenswelt* se entiende como el producto de una racionalización *Zweckrational* demonizada en *instrumentelle Vernunft* (2014c: 490). Desde este punto de vista, la racionalidad de subsistemas autorregulados se entiende como una *Zweckrationalität* totalizada. Para Habermas, este enfoque descansa en la confusión entre racionalidad sistémica y racionalidad de la acción, i.e. entre la ampliación de la capacidad de control de subsistemas diferenciados y la racionalización de las orientaciones de la acción en el marco de un *Lebenswelt* racionalizado. La salida de esta crítica a una razón instrumental totalizada es localizada en fuerzas irracionales: ya sea en la visión weberiana del liderazgo carismático o en la salida de Horkheimer y Adorno en la fuerza mimética del arte. Habermas peralta el final de TKH la crítica tanto a Weber como a Horkheimer y Adorno, los cuales ignoraron la racionalidad del *Lebenswelt*, cuyo desarrollo fue consecuencia del proceso de racionalización de las imágenes del mundo. Es la *kommunikative Rationalität* la que puede constituirse como un punto arquimédico de resistencia contra la *mediatización* del *Lebenswelt*, proceso generado por la lógica y dinámica propia de los subsistemas autonomizados.

El análisis final de la Öffentlichkeit en TKH es emprendido en el marco de la reformulación de Habermas de la teoría de la cosificación en el capitalismo tardío en los términos de las categorías *System*/*Lebenswelt*. Habermas considera como necesaria una reinterpretación de Marx sugerida por la recepción de las tesis de Max Weber, es particularmente importante la tesis de que la cosificación

[185] Habermas parece proseguir la observación central de Hannah Arendt al inicio de *The Human Condition:* el dominio en el mundo moderno de la racionalidad técnica-instrumental, el dominio de la cognición instrumental, del *know-how*, que nos convierte, a la postre, en esclavos de todo artefacto técnicamente posible. Un mundo tecnificado y dominado por el lenguaje técnico-científico puede, a la postre, vaciar de sentido al pensamiento y al discurso. Ello es así porque las ciencias obligan a adoptar un lenguaje técnico que contiene expresiones autorreferenciales imposibles de traducir al discurso. En este sentido, Arendt (1998: 3) considera el despotenciamiento técnico-instrumental del discurso tiene consecuencias politizadoras, ya que es puesto en duda aquello que nos convierte en seres únicos, y cuyo cuidado y función social no puede ser preservado por grupos de científicos y expertos.

de ámbitos de acción comunicativamente estructurados no genera efectos que puedan considerarse específicamente como *específicos de clase*. Los fenómenos derivados de las tendencias a la burocratización no caracterizarían situaciones de clase determinadas, sino a la sociedad moderna en su conjunto (2014c: 489). Habermas somete a una revisión tanto los supuestos fundamentales de la *teoría del valor* frente a la realidad del capitalismo tardío, basado en una pacificación del conflicto de clases por el Estado social, tanto como la teoría de la racionalización de Weber (a), que centrada en el modelo de la *Zweckrationalität* le impide convertir la crítica de la razón instrumental en una *crítica de la razón funcionalista* (Kritik der funktionalistischen Vernunft) (b).

(a) El primer punto tratado por Habermas es lo que puede aportar la teoría marxista del valor a una teoría de la cosificación traducida a las categorías *System/Lebenswelt*, así como en qué consisten sus debilidades. El concepto central que Marx desarrolla en este sentido es el de *Realabstraktion* (abstracción real) cuando el medio *Tauschwert* (valor de cambio) coordina interacciones en lugar de que coordinación sea llevada a cabo por normas, valores o procesos de entendimiento. Este proceso de *Realabstraktion* describe, de tal modo, una *objetivización* de ámbitos de acción integrados socialmente, ya que a través del medio *Tauschwert* los actores se orientan primariamente de modo *Zweckrational*, adoptando una postura objetivamente frente al mundo. En este sentido, la *Werttheorie* de Marx interesa a Habermas tanto desde el punto de vista metodológico, como por su contenido, ya que nos suministra reglas para interpretar las relaciones fundamentales del intercambio entre sistema económico y *Lebenswelt*, i.e. la apropiación de la fuerza del trabajo que es regulada por el mercado. La *Werttheorie* explica, con un sentido crítico, el paso del *trabajo concreto* en el *Lebenswelt* al pleno sistémico del *trabajo abstracto* y viceversa. De tal modo, el patrón de integración sistémica, i.e. el patrón conforme a los que discurre una acumulación de capital marcada por la crisis, puede ser proyectado sobre el plano de la integración social y puesto en relación con la dinámica del conflicto entre clases.

No obstante, Habermas identifica debilidades importantes en la *Werttheorie*: la unidad entre *Lebenswelt* y *System* se comprende según el modelo hegeliano de una *unidad ética desgarrada* (zerrissene sittliche Totalität), que como momentos abstractamente separados están condenados a sucumbir, lo que deja fuera de cuestión si las esferas sistémicas del capitalismo tardío no representan *también* un nivel de integración superior y evolutivamente ventajoso frente a formas de organización social previas, con lo que pasaría por alto el intrínseco valor evolutivo de los

subsistemas regidos por medios (2014c: 498). Este esquema conduce a Marx a postular una teoría de la revolución en el que una vanguardia proletaria restaura, a través de la acción revolucionaria, la espontaneidad del *Lebenswelt*, escindida de los dictados de la *ley del valor*. El resultado señalado por Habermas es que la *Werttheorie* es incapaz a la postre de distinguir entre el nivel de diferenciación sistémica de las sociedades modernas y las formas específicas de clases en que ese nivel se institucionaliza. Esto tiene consecuencias conceptuales determinantes ya que la *Werttheorie* no dispondría de un concepto de racionalización que es fundamental en la comprensión del *Lebenswelt* en el proceso de diferenciación en la modernidad. Por otro lado, tampoco puede distinguir satisfactoriamente entre el aspecto de la cosificación y el aspecto de la diferenciación estructural del *Lebenswelt*. Habermas propone un concepto de cosificación que sólo puede medirse en relación con las condiciones de la socialización comunicativa en general, y no únicamente en relación con la esfera del trabajo. Los subsistemas regidos por medios no son sólo económicos sino también administrativos, por lo que los procesos de cosificación pueden presentarse como un efecto general tanto de la burocratización como de la monetarización tanto en *ámbitos públicos* como en *ámbitos privados* (öffentliche und private Lebensbereichen), conectando el papel de consumidor con el de trabajador.

(b) El concepto de cosificación propuesto por Habermas da cuenta, de tal modo, de los efectos generalizados de los procesos de burocratización y de monetarización, por lo que queda referido por un lado a las relaciones entre economía y aparato estatal, y a las relaciones entre *Privatsphäre* y *Öffentlichkeit*. Tal modelo ofrece también una explicación de las características de los sistemas políticos de las sociedades capitalistas del *Spätkapitalismus*, Habermas encuentra difícil encontrar desde el enfoque del marxismo ortodoxo una explicación plausible del *intervencionismo estatal* (b.1)*, la democracia de masas* (b.2) *y el Estado benefactor* (b.3). (b.1). En el marco de un modelo de dos subsistemas que se complementan mutuamente resulta insuficiente una *teoría de la crisis* planteada en términos exclusivamente económicos, ya que como Habermas analizó a profundidad en LS, los desequilibrios económicos pueden ser contrarrestados por la intervención estatal, con la premisa básica de que esta intervención no distorsiona la dinámica del mercado. De tal modo, las *tendencias a la crisis* de origen económico son retardadas, modificadas y absorbidas por el aparato administrativo, con lo que los ciclos de crisis oscilan en un desplazamiento de un subsistema a otro, donde mecanismos de descarga y compensación consiguen su modificación.

(b.2) Una teoría desarrollada en términos economicistas tampoco podría dar cuenta satisfactoriamente de la *democracia de masas* del capitalismo tardío. El modelo que comprende dos medios de control, poder y dinero, postula que el poder necesita de una institucionalización de mayor alcance que el dinero, ya que es necesaria una legitimación generalizada de sistema político. El factor principal de tensión de este proceso de legitimación, desde el punto de vista del subsistema regido por el medio poder, es que en las condiciones de un *Lebenswelt* racionalizado, con actores altamente individualizados, con normas positivas de carácter abstracto y necesidades de justificación, con tradiciones cuya autoridad se ve sometida a un proceso de reflexión crítica y con ello comunicativamente fluidificadas, *sólo* pueden generar legitimidad los *procedimientos democráticos de formación de la voluntad política* (demokratische Verfahren der politischen Willensbildung) (2014c: 507).

Tales procesos de formación quedan asentados sobre la base de la libertad de expresión y asociación, y regulados a través de la competencia política de los partidos, en forma de voto libre, secreto e igual. Sobre este punto, Habermas señala importantes restricciones estructurales a las que se halla sometida la participación política de los ciudadanos. En primera instancia, existe una relación de tensión entre capitalismo y democracia, en los cuales operan principios opuestos de integración social. La autocomprensión expresada en los principios de las constituciones democráticas sostiene el primado del *Lebenswelt* frente a los subsistemas. De tal modo, desde el punto de vista de la *Gesellschaftstheorie* el sentido normativo de la democracia puede reducirse a la fórmula de que los ámbitos de acción integrados sistémicamente tienen que encontrar su límite en la *integridad* (Integrität) del *Lebenswelt*, i.e. en ámbitos de acción que dependen de la integración social (2014c: 507). No obstante, Habermas señala que la dinámica del sistema económico capitalista sólo se preserva en la medida en que el proceso de producción queda desacoplado de orientaciones hacia *valores de uso*, aislando al sistema económico de las restricciones impuestas por el *Lebenswelt* y por los principios de integración social, por tanto, también de las exigencias de legitimación que enfrenta el sistema administrativo. Desde la perspectiva de la *Gesellschaftstheorie*, el sentido sistémico específico del capitalismo podría reducirse a la fórmula de que si fuera necesario las necesidades funcionales de ámbitos de acción de integración sistémica pueden ser satisfechas a costa de la *tecnificación del Lebenswelt*. Para Habermas, el funcionalismo sistémico luhmanniano transforma tal postulado práctico en un postulado teórico, disimulando su propio contenido normativo.

En TKH, Habermas encuentra que la *politische Öffentlichkeit* es la esfera en la que, ante todo, colisionan los principios de integración sistémica e integración social, es decir, la esfera donde se expresan mejor las tensiones entre capitalismo y democracia, ya que es en ésta donde se acredita la autonomía del *Lebenswelt* frente al subsistema regido por el medio poder. La *öffentliche Meinung*, articulada en la esfera de la *politische Öffentlichkeit*, significa algo distinto desde la perspectiva interna del *Lebenswelt* que desde la perspectiva sistémica del aparato estatal. Habermas señala dos interpretaciones sobre la *öffentliche Meinung* que pueden derivarse tanto de una sociología política planteada en términos de teoría de sistemas como de otra planteada en los términos de una teoría de la acción. De la sociología política planteada en términos de *Systemtheorie* se deriva un planteamiento pluralista en el que la *öffentliche Meinung*, aprehendida mediante procedimientos demoscópicos, se considera como la expresión pluralista de un interés general. En este enfoque el *consenso social* es considerado como el primer eslabón en la cadena de la formación de la voluntad colectiva y como la base de legitimación (2014c: 509). Por otro lado, desde la perspectiva de una sociología política planteada en términos de *Handlungstheorie* se deriva un planteamiento en el sentido de una crítica a la ideología. El *consenso social* se considera no como primer eslabón sino como resultado de un *suministro de legitimación* (Legitimationsbeschaffung), i.e. como el eslabón terminal en la cadena de producción de una *Massenloyalität* (lealtad de masas) de la que el sistema político se provee para liberarse de las restricciones impuestas por el *Lebenswelt*. Habermas comenta que ambas perspectivas suelen oponerse y considerarse como un planteamiento empírico y como un planteamiento teórico, respectivamente, no obstante, ambas perspectivas expresan un aspecto de la democracia de masas: la *Willensbildung* (formación de la voluntad), formada a través de la competencia entre partidos, es resultado tanto de la presión que ejercen los procesos de formación de valores y normas, como de los efectos organizadores del sistema político. El *politische System* asegura la *Massenloyalität* tanto por medio de una vía positiva como de una vía selectiva: positivamente capitalizando las expectativas de cumplimiento de los programas del Estado social, como de modo selectivo, excluyendo temas y asuntos de la discusión pública. Habermas identifica dos *filtros estructurales* en el acceso a la *politische Öffentlichkeit*: las deformaciones burocráticas de las estructuras de *comunicación pública* (öffentliche Kommunikation) y el control manipulativo de los flujos de información. La interacción entre ambas variables determina que la autorrepresentación simbólica de las élites políticas en el ámbito de la *Öffentlichkeit* esté *ampliamente desconectada* de los

procesos reales de decisión al interior del *politische System*. Un correlato de este fenómeno sería la *segmentación del papel del elector*, a lo que termina reduciéndose la participación política. La decisión de voto termina, a la postre, influyendo únicamente en el reclutamiento de la clase dirigente y excluida de los procesos sustantivos de la *Willensbildung.* Esto tiene como consecuencia la *neutralización* (Neutralisierung) de las posibilidades de participación política codificadas constitucionalmente e institucionalizadas en el papel del ciudadano.

(b2.3). Partiendo de un modelo de intercambio entre los ámbitos de acción formales que son la economía y el Estado, y los ámbitos de acción estructurados comunicativamente que son la *Privatsphäre* y la *Öffentlichkeit*, Habermas señala que los problemas que surgen del ámbito del trabajo se desplazan de la *Privatsphäre* a la *Öffentlichkeit*, donde, bajo las condiciones de una *Willensbildung* basada en la competencia democrática, se transforman en *hipotecas de legitimación* (Legitimationshypotheken). Las secuelas sociales del conflicto de clases no se mantienen en los márgenes de la *Privatsphäre*, sino que tienen expresión en la *politische Öffentlichkeit.* De tal modo, el *politisches System* no puede emanciparse por completo de las orientaciones conforme a valores de uso, no puede producir *Massenloyalität* a cualquier escala y a voluntad, sino que emplea programas sociales como *ofertas de legitimación sujetas a revisión.* Con ello, el *Sozialstaat* se convierte en el contenido político de la democracia de masas (2014c: 510). El conflicto social se institucionaliza jurídicamente en torno al salario y las condiciones de trabajo que, como base de una política reformista, conllevó a una pacificación del conflicto social en términos de un *Sozialstaat*. De tal modo, el *Sozialstaat* absorbe los efectos disfuncionales de la economía, sin comprometer la forma de organización, estructura y mecanismos del proceso de acumulación capitalista.

El manejo del *politisches System* de los dilemas estructurales a los que se enfrentan el intervencionismo estatal, la democracia de masas y el Estado social en las sociedades capitalistas desarrolladas, forman las estructuras del *Spätkapitalismus*. En este sentido, el *Spätkapitalismus* aprovecha el desacoplamiento *System*/*Lebenswelt*: la estructura de clases es desplazada del *Lebenswelt* al *System*, con lo que pierde su forma históricamente aprehensible. El conflicto social se institucionaliza, surgiendo un nuevo tipo de *efectos cosificadores no específicamente derivables* de la estructura de clases, ante todo en ámbitos de acción estructurados comunicativamente y no de modo exclusivo en la esfera de la producción. El compromiso del *Sozialstaat* transforma las

cuatro relaciones de intercambio que operan entre el *System* (Estado y economía) y el *Lebenswelt* (*Privatsphäre* y *Öffentlichkeit*), ámbitos en los cuales cristalizan los roles de trabajador y consumidor (*System*) y de cliente de burocracias públicas y ciudadano (*Lebenswelt*). En el *Sozialstaat* los roles del sistema de ocupación son *normalizados*, el rol del trabajador pierde sus rasgos más socialmente explosivos con el sistema de compensaciones monetarias y de seguridades sociales jurídicamente garantizadas, con lo que se produce un equilibro entre el rol normalizado del trabajador y el rol revaluado de consumidor. La *pacificación* del mundo del trabajo tiene como correlato el equilibro entre el papel del ciudadano, generalizado a la par que neutralizado, y el peraltado rol de cliente de burocracias públicas. Por un lado, la implantación de los derechos políticos fundamentales en el marco de la democracia de masas significa la generalización del rol del ciudadano, pero, como hemos visto, esta generalización se da simultáneamente con la segmentación de este rol respecto a los procesos *efectivos* de *Willensbildung*. Con ello, Habermas piensa que *Legitimität* y *Massenloyalität* es fundida en una amalgama que los afectados son incapaces de analizar críticamente. El *Sozialstaat* paga la neutralización del papel de ciudadano con la moneda de valores de uso que éstos reciben como clientes de las burocracias del Estado benefactor. Con ello, *los ciudadanos se transforman en consumidores* (2014c: 515).

La crítica de Habermas a la teoría marxista del Estado es clara: ésta pasa por alto estas relaciones de intercambio entre *System* y *Lebenswelt*, siendo a la postre incapaz de captar estas notas políticas características del *Spätkapitalismus.* Es sólo en el marco de una *crítica de la razón funcionalista* (Kritik der funktionalistischen Vernunft) donde pueden captarse conflictos que no se presentan como específicos de clases, y que tienen su origen en una estructura de clases desplazada a ámbitos de acción integrados sistémicamente e inscrita en ellos, y que son cubiertos, de forma más o menos lograda, por el compromiso logrado por el *Sozialstaat*. El modelo *System/Lebenswelt* postula que la pacificación del mundo del trabajo y la neutralización de la participación política en el *Sozialstaat* conlleva un incremento de la complejidad del *System*, densificándose y expandiéndose internamente los ámbitos de acción formalmente estructurados. Una consecuencia clara es que este aumento de la complejidad afecta el intercambio de los subsistemas economía y administración con el *Lebenswelt*, que es redefinido como entorno del *System*. La *Privatsphäre* es volcada sobre el consumo de masas y la *Öffentlichkeit* a las relaciones de clientela, en el ámbito de las prestaciones del *Sozialstaat*. No obstante, tal expansión sistémica provoca conflictos que son directamente consecuencia del adensamiento del complejo burocrático-monetario. Estos conflictos

tienen lugar ante todo en plexos socialmente integrados del *Lebenswelt*, esfera donde justamente Habermas considera que puede prestar una resistencia más tenaz, *y con más probabilidades de éxito*. Esta resistencia surge cuando lo que se afecta son las funciones de reproducción simbólica del *Lebenswelt* (2014c: 516).

Habermas considera que la *forma moderna de entendimiento* (moderne Verständigungsform), comprendida como aquella estructura de comunicación caracterizada, por un lado, porque las *kommunikative Handlungen* se desligan de contextos normativos tradicionales, adquiriendo con ello mayor densidad en *espacios de contingencia ampliados* (erweiterte Kontingenzspielräumen) y; por otro, por su diferenciación estructural en formas de argumentación: discursos teóricos, práctico-morales y discursos estéticos. Es en el ámbito de esta comunicación racionalizada donde Habermas diagnostica aquella *pérdida de sentido* (Sinnverlust) de la que hablaba Weber. La racionalización cultural en la modernidad, que conlleva a un desencantamiento de lo cultural, incapacitaría a ésta para asumir funciones ideológicas. Las ideologías, entendidas como interpretaciones globales, integradoras y totalizadoras, no encuentran un asidero sólido en la estructura de la comunicación propia de la modernidad tardía. La *moderne Verständigungsform*, diferenciada en un sistema de pretensiones de validez, se hace transparente al grado que la práctica comunicativa cotidiana no garantiza un nicho sólido para el poder estructural de las ideologías (2014c: 521).

Aquí es donde Habermas identifica un límite y punto de resistencia del *Lebenswelt* contra los imperativos de los subsistemas autonomizados, ya que no tienen más remedio que obrar *desde el exterior* sobre los ámbitos de acción socialmente integrados, no pudiendo penetrar furtivamente a través de las orientaciones de la acción para subsumir el *Lebenswelt* bajo nexos funcionales que no sean intuitivamente accesibles. Un *Lebenswelt* racionalizado pierde las condiciones estructurales que antaño ofrecía para la formación de ideologías. Aquí se da la paradoja de que entonces los conflictos derivados de la competencia entre los imperativos de la integración sistémica y la integración social se manifestara abiertamente en el *Spätkapitalismus*. No obstante, Habermas encuentra que en las sociedades de esta esta etapa evolutiva de la sociedad han desarrollado un *equivalente funcional* (funktionales Äquivalent) a la formación de las ideologías. La tarea positiva que las ideologías cumplían, la de cubrir una determinada necesidad de interpretación, es sustituida por la exigencia negativa de evitar que las operaciones de interpretación lleguen a alcanzar el nivel

de articulación alcanzado por las ideologías: el *equivalente funcional* consiste en que el *saber cotidiano* (Alltagswissen) permanece siempre difuso, no llegando al nivel de articulación necesario para ser considerado como válido de acuerdo con el estándar cultural moderno. De tal modo, la fuerza sintetizadora de la *conciencia cotidiana* (Alltagsbewußtsein) es neutralizada, sometida a un proceso de fragmentación.

Habermas había interpretado la tesis weberiana de la *pérdida de libertad* en el sentido de una cosificación sistemáticamente inducida de ámbitos de acción estructurados comunicativamente, lo cual se complementó con la interpretación y crítica de la *Werttheorie* de Marx, de la cual postuló que en las sociedades del *Spätkapitalismus* siguen operando tendencias a la cosificación en formas no identificables automáticamente con una estructura de clases. En Marx y en Lukács la *teoría de la cosificación* queda completada por una *teoría de la conciencia de clase*; no obstante, para Habermas tal teoría, ante la pacificación del conflicto social operada en el *Sozialstaat* ha perdido sus referentes empíricos, por lo que, en pensadores como Horkheimer y Adorno, la teoría de la cosificación es complementada, de modo correcto a su parecer, por una *teoría de la cultura de masas.* Sin embargo, Habermas ha rechazado seguir el camino de una teoría planteada aún en términos de filosofía de la conciencia y en términos de categorías hegelianas como *Totalität*. La *teoría de la cosificación* en el Spätkapitalismus, reformulada en los términos de un modelo dual basado en las categorías *Lebenswelt/System*, conduce a la formulación de una teoría de la *conciencia fragmentada.* La *conciencia fragmentada* (fragmentiertes Bewußtsein) posibilita la *colonización del Lebenswelt*: los imperativos de los subsistemas autonomizados, despojados de su velo ideológico, penetran desde fuera en el *Lebenswelt*, imponiendo la asimilación de éste. Fundamentalmente, la *conciencia fragmentada* elude toda ilustración de los afectados sobre el proceso de cosificación, por lo que la tarea del análisis sería explicar el empobrecimiento cultural y la fragmentación de la conciencia cotidiana. Habermas (2014c: 522) establece como el objetivo central de la *teoría de la conciencia* fragmentada no el buscar las huellas de una *conciencia revolucionaria*, sino en indagar acerca de las condiciones que permitan la *reconexión* de una cultura racionalizada con la comunicación cotidiana.

3.4.1 Tesis sobre la juridificación del *Lebenswelt*

Los síntomas de cosificación que Habermas identifica en el *Spätkapitalismus* fue presentado por éste, en términos generales, bajo la rúbrica *Kolonialisierung der Lebenswelt*, la cual describe el

proceso de penetración de los imperativos de los subsistemas dinero y poder en los ámbitos de reproducción simbólica del mismo. Una evidencia empírica, que contrasta la generalidad de la tesis de la colonización en el plano analítico, es la *juridización* (Verrechtlichung) de los ámbitos de acción estructurados simbólicamente. Esto describe la tendencia general de asimilación de los ámbitos de reproducción cultural, integración social y de socialización a ámbitos de acción formalmente organizados. Habermas (2014c: 524) llama *formalmente organizados* a aquellas relaciones sociales constituidas en las formas del derecho moderno. De esto deriva la hipótesis de que la sustitución progresiva de la integración social por la integración sistémica adopta la forma de un *proceso de juridificación* (Verrechtlichungsprozessen). Habermas entiende por *juridificación* la tendencia observada en las sociedades modernas al aumento del derecho escrito. Esta tendencia se subdivide entre una *extensión del derecho*, i.e. la regulación jurídica de nuevos asuntos sociales, regulados hasta entonces de modo informal y; el *adensamiento del derecho*, i.e. la diferenciación de una materia jurídica global en materias particulares.

Habermas (2014c: 524) identifica cuatro procesos de juridificación históricos, interpretándolos mediante la rúbrica de la desconexión *System*/ *Lebenswelt*: el primer impulso a la juridificación conduce al *Estado burgués*, desarrollado en la época del absolutismo, donde se constituye la *bürgerliche Gesellschaft*. En este primer impulso se desarrollan los dispositivos necesarios para la institucionalización del poder y el dinero, la *bürgerliche Gesellschaft* se define negativamente como un ámbito constituido por el Estado y relegado al ámbito de una *Privatsphäre* (a). El segundo impulso es el *Estado de derecho*, del que la monarquía alemana del siglo XIX constituye un paradigma. En este impulso se regula constitucionalmente al poder público, los ciudadanos, en tanto *personas privadas* (Privatleute), poseen derechos subjetivo-públicos que pueden hacer valer frente al soberano, aunque sin poder participar todavía de forma democrática. Esto implicó que el *Lebenswelt* moderno de la burguesía fuera objeto de reconocimiento y protección, pero también implicó el primer paso mediante el cual el Estado moderno adquiere una legitimidad basada en el *Lebenswelt*, ya que, como hemos señalado antes, los mecanismos como el poder y el dinero necesitan de un *anclaje* en el *Lebenswelt*, con lo que el Estado moderno puede conseguir una legitimación acorde con la justificación moderna, cuya única fuente es el *Lebenswelt* estructuralmente diferenciado (b). El tercer impulso es el *Estado democrático de derecho*, difundido en Europa y Norteamérica como consecuencia de la Revolución Francesa. Este impulso tiene como nota fundamental la juridización de los derechos de participación política: las leyes se

consideran válidas si cuentan con la presunción, garantizada mediante la participación democrática, de expresar un interés general. Tal exigencia es satisfecha mediante un procedimiento que vincula la legislación a procesos de formación de la voluntad en el parlamento y a la *discusión pública* (2014c: 529). En este impulso es determinante también la juridificación del proceso de legitimación, implantado en forma de derecho al voto universal e igual y en el reconocimiento de la libertad de organización y asociación. Con ello, y siguiendo el patrón establecido con el *Estado de derecho*, en el *Estado democrático de derecho* el *Lebenswelt* se hace valer frente a los imperativos de una estructura de poder que abstrae todos sus elementos concretos (c).

Finalmente, el último impulso a la juridificación identificado por Habermas es el *Estado social y democrático de derecho*, institucionalizado en el siglo XX como consecuencia de las luchas del movimiento obrero. En este impulso se constitucionalizan derechos laborales que tienen un carácter de garantizar la libertad y simultáneamente se constitucionaliza una relación de poder social anclada en la estructura de clases. Por tanto, Habermas considera que la política del Estado social posee la ambivalencia de garantizar la libertad al mismo tiempo que la priva. El Estado social absorbe los efectos negativos del proceso de producción basado en el trabajo asalariado, tal como lo hicieron los dos previos impulsos a la juridificación, pero cuanto más densa se vuelve esa red aparecen efectos negativos de este impulso a la juridificación. Tales efectos no son simplemente colaterales, sino que son resultado de la estructura misma de la juridificación: son los propios medios con los que se garantiza la libertad los que ponen en riesgo la libertad de los afectados. Las prestaciones puestas en circulación por la política del Estado social impulsa los procesos de burocratización y monetarización, en los cuales se configura las intervenciones reestructuradoras en el *Lebenswelt* de los afectados: las situaciones necesitadas de regulación, insertas en un contexto biográfico concreto, son sometidas a una abstracción violenta para poder ser tipificadas jurídicamente y, por tanto, ser tratadas administrativamente por burocracias centralizadas, quienes, después de seleccionar los casos de necesidad, ponen en circulación prestaciones en forma de *compensaciones monetarias*. El Estado social va más allá de pacificar el conflicto de clases en la esfera de la producción, tendiendo sobre la *Privatsphäre* redes de relaciones clientelares, cuya densificación fortalece los efectos patológicos de un proceso de juridificación que significa simultáneamente una burocratización y una monetarización de ámbitos nucleares del *Lebenswelt*. Con ello, las garantías de libertad del Estado social, que habrían de servir a la integración social, fomentan a la postre la desintegración de aquellos contextos del *Lebenswelt* a consecuencia de la

forma jurídica adoptada por la intervención estatal, quedando tales contextos desligados del entendimiento como mecanismo coordinador de la acción y acomodados a los medios poder y dinero.

3.4.2 Consideraciones finales en TKH sobre la *Öffentlichkeit*

Habermas ha identificado una ambivalencia fundamental que atraviesa los *impulsos a la juridificación*, ya que en sus cuatro etapas las nuevas instituciones jurídicas tuvieron un carácter garantizador de la libertad, en el sentido de preservar aspectos del *Lebenswelt* del avance de los imperativos de los sistemas económico y administrativo. Esta ambivalencia no encuentra una explicación satisfactoria en la clásica división de los derechos fundamentales en derechos de libertad y derechos de participación, como si la pérdida de libertad se infiriera de la forma moderna de los derechos de participación (2014c: 534). La organización del ejercicio de las libertades ciudadanas, i.e. las posibilidades de una *formación espontánea* de la opinión pública y de una formación discursiva de la voluntad colectiva queda despotenciada por la segmentación del papel del elector, por la estructura vertical y burocrática de los procesos de *formación de la opinión* (Meinungsbildung) guiada por los partidos, y por el poder incrustado en las *redes de comunicación* (Kommunikationsnetze). La tesis de la pérdida de la libertad no es inferida por Habermas de la forma de los derechos de participación, sino del modo burocrático en que tales derechos son llevados a la práctica. Los principios del derecho universal al voto, de la libertad de asociación, prensa y opinión, que bajo las modernas condiciones de la *comunicación de masas* (Massenkommunikation), han de interpretarse en el sentido de derechos de participación democrática, esta valoración positiva de las instituciones políticas del *Rechtsstaat* liberal ya había sido realizada por Habermas desde muy temprano en SP y en SÖ, como hemos visto al inicio de este trabajo.

Ahora bien, Habermas identifica un fenómeno fundamental: la transformación del derecho en un medio, en un instrumento de organización para los subsistemas regidos por el poder y el dinero, autonomizados de los contextos normativos de la acción orientada al entendimiento. En materias como el derecho económico y el derecho administrativo, el derecho adopta la forma de un *medio de control* (Steuerungsmedium). No obstante, el *medio derecho* no puede dejar de estar conectado con el *derecho como institución*, tema que ocupará un lugar central en FG. Habermas entiende por *instituciones jurídicas* aquellas normas jurídicas cuya legitimación no puede ser satisfecha sólo con

la apelación positivista a la corrección procedimental, i.e. apelando a su legalidad. Tan pronto como en la *Alltagspraxis* queda cuestionada la validez de tales normas requieren de una *justificación material* (materielle Rechtfertigung) y no sólo de una apelación a su legalidad, puesto que tales normas forman parte de los *órdenes legítimos del mundo de la vida*, los cuales constituyen el trasfondo de la *kommunikatives Handeln* (2014c: 536). El desacoplamiento *Lebenswelt*/*System* se reproduce en la estructura del derecho, ya que cuando éste es empleado como *Steuerungsmedium*, queda descargado de la problemática de fundamentación, replegado a la corrección de los procedimientos formales. No obstante, el *corpus iuris*, las instituciones jurídicas, pertenecen a los componentes sociales del *Lebenswelt,* requiriendo a la postre de una justificación material y siendo susceptibles de moralización, i.e. de ser abordadas desde la dimensión ética cuando se presenta alguna problemática fundamental. En este sentido, las instituciones jurídicas tendrían una *función regulativa*, quedando insertas en un contexto sociocultural más amplio y guardando una relación de continuidad con las normas éticas, con lo que sancionan jurídicamente ámbitos de acción comunicativamente estructurados. Por otro lado, se puede distinguir gracias a este punto de vista, los procesos de juridificación según estén vinculados con instituciones *previas* del *Lebenswelt*, con lo que sancionan ámbitos de acción integrados socialmente, o si se limitan a *adensar* las relaciones jurídicas constitutivas de ámbitos de acción sistemáticamente integrados (2014c: 537). En este último aspecto, las materias jurídicas *tecnificadas y desmoralizadas*, se muestran como el resultado del aumento de complejidad de los sistemas económico y administrativo, siendo signo de un empleo intensivo del medio derecho. En este sentido, el derecho sólo es utilizado como medio en los ámbitos de acción formalmente organizados, quedando indiferente, como *Steuerungsmedium*, tanto frente al *Lebenswelt* como frente a los problemas de justificación material.

Habermas observa que con la política intervencionista del Estado social tal supuesto se hace cuestionable, ya que tal política debe servirse del *derecho como medio* para regular problemáticas que se presentan en ámbitos de acción estructurados comunicativamente. De tal modo, los efectos cosificadores de la política social del Estado se explican, piensa Habermas, porque las *instituciones jurídicas* que garantizan prestaciones sociales sólo se hacen efectivas a través de un derecho social utilizado como *Steuerungsmedium*. Este punto se acopla conceptualmente con la tesis de la colonización, la cual afirma que los subsistemas economía y Estado se hacen cada vez más complejos a consecuencia del crecimiento capitalista, penetrando cada vez más en ámbitos donde se reproduce simbólicamente el *Lebenswelt* (2014c: 539). Aspectos y ámbitos centrales de la

reproducción cultural, la integración social y la socialización se ven profundamente afectados por la dinámica del crecimiento económico, y con ello por el proceso de juridificación. La cosificación en el *Spätkapitalismus* adopta la forma de una *tendencia a la juridificación* (Tendenz zu Verrechtlichung) de ámbitos del *Lebenswelt* informalmente regulados, ámbitos que van desde elementos de la *Privatsphäre* como el tiempo libre, las vacaciones, la cultura y en general la familia, hasta los ámbitos de la escuela y el sistema de profesiones. Esta tendencia a la juridificación amplía la protección jurídica, implantando derechos fundamentales en la familia y en la escuela, pero, por un lado, exige un grado alto de diferenciación de materias jurídicas y; por otro, sujeta a estos ámbitos a las intervenciones burocráticas y a los controles judiciales, lo que choca con el hecho de que la familia y la escuela no constituyen ámbitos de acción formalmente organizados. Habermas señala que, en tales esferas del *Lebenswelt*, con anterioridad a toda juridificación, existen normas y plexos de acción que de modo *funcionalmente necesario* dependen del entendimiento como mecanismo coordinador de la acción. La problemática reside en que la juridificación de tales esferas, que complementan y sancionan jurídicamente un ámbito de acción estructurado comunicativamente, es efectuada no por medio de *instituciones jurídicas*, sino del derecho utilizado como *Steuerungsmedium*.

La formalización de las relaciones dentro de la familia y la escuela, desde el punto de vista interno de los afectados, significa una *objetivización* (Versachlichung) y una *desmundanización* (Entweltichung) de la convivencia familiar y escolar, la cual queda regulada formalmente (2014c: 541). El proceso de juridificación exige controles administrativos y judiciales que no sólo complementan los procesos de formación familiar y escolar, sino que los *asientan* sobre el *medio derecho*, presentándose perturbaciones funcionales. Habermas encuentra como salida no la desjuridificación absoluta, sino que la juridificación de los ámbitos estructurados comunicativamente no debe ir más allá de la implantación de principios propios del Estado de derecho, en el sentido de una *institucionalización*. Procedimientos de regulación de conflictos deben tomar el lugar del derecho utilizado como *Steuerungsmedium*, lo que implica la desjuridificación y la desburocratización de los ámbitos familiares y escolares. Tales procedimientos deben ajustarse a las estructuras de la acción orientada al entendimiento, i.e. por procesos de formación discursiva de la voluntad individual y colectiva y por procedimientos de negociación y decisión orientada hacia el consenso.

En términos generales, Habermas ha desarrollado la tesis de la colonización interna apoyándose en las tendencias a la juridificación en la República Federal Alemana, intentando mostrar cómo los procesos de *abstracción real* pueden analizarse con independencia del marco de la *Werttheorie*, centrándose en la cuestión empírica de cuándo el aumento de la complejidad sistémica, del aumento del complejo monetario-burocrático, afecta a ámbitos de acción que no pueden asentarse sobre mecanismos de integración sistémica sin que se produzcan efectos patológicos. La penetración de imperativos sistémicos en los ámbitos de reproducción cultural, integración social y socialización es una hipótesis que habría que contrastar empíricamente con la existencia de *abstracciones reales* en ámbitos nucleares del *Lebenswelt*. En este proceso la *kommunikatives Handeln* es relevada por interacciones regidas por medios, y el lenguaje sustituido por medios como el poder y el dinero en su función de coordinar la acción. De tal modo, la *teoría de la acción comunicativa* puede identificar un ámbito de *abstracciones reales* como parte de un proceso de cosificación sin requerir del modelo de la *Werttheorie*. No obstante, tal teoría conserva el potencial crítico del modelo de Marx, aunque de un modo distinto, comportándose críticamente tanto frente a la realidad social como frente a las ciencias sociales contemporáneas que particularmente tratan de aprehender tal realidad en los términos objetivistas de un aumento de la complejidad sistémica, y que a la postre resultan insensibles a las patologías sociales producidas en ámbitos de acción socialmente integrados.

Habermas peralta un modelo que pueda dar cuenta de las *Realabstraktionen*, las cuales sólo pueden ser abordadas por un análisis que tenga en cuenta simultáneamente la racionalización del *Lebenswelt* y el aumento de la complejidad de los subsistemas regidos por *Steuerungsmedien*. Las patologías sociales se expresan aquí en función de las contradicciones que nacen en las interacciones entrelazadas comunicativamente, a causa de engaños y autoengaños que pueden llegar a dominar la práctica comunicativa cotidiana (2014c: 553). Esta es una tarea que Habermas ha emprendido consistentemente desde la década de 1970. En la última parte de TKH, Habermas indica que al final de una complicada investigación sobre los rasgos fundamentales de la *Theorie des kommunikativen Handelns*, ésta no debe entenderse ni siquiera como una *promissory note*, no contiene tanto una promesa como una sospecha. Sobre esta sospecha, Habermas añade algunos comentarios finales, los cuales subrayan el carácter abierto y la capacidad de conexión que posee el planteamiento que ha elaborado de la *Gesellschaftstheorie*, cuya productividad sólo puede acreditarse en contacto con investigaciones de corte sociológico y filosófico. En este sentido,

Habermas considera que lo que la *Gesellschaftstheorie* puede proporcionar se asemeja al *carácter focalizador de una lente* (2014c: 563).

El planteamiento central de la TKH es que entre las condiciones de partida del proceso de modernización se produce una profunda racionalización del *Lebenswelt*. El proceso de racionalización se verifica en la diferenciación de un sistema económico y de un sistema administrativo que son complementarios entre sí y que entablan relaciones de intercambio con su entorno a través de *Steuerungsmedien*: poder y dinero. Los *Steuerungsmedien* quedan anclados como medios en el *Lebenswelt* a través de su institucionalización por vía del derecho positivo, lo que hemos analizado hasta aquí como procesos de *juridificación*. Simultáneamente, en el proceso de racionalización el *Lebenswelt* puede diferenciarse en sus estructuras simbólicas, poniéndose en marcha la lógica propia de las evoluciones características de la modernidad cultural (2014c: 564). Por otro lado, y es el tema que aquí nos interesa peraltar, en el proceso de diferenciación sistémica la *Privatsphäre* y la *Öffentlichkeit* son relegadas como parte del entorno del sistema. Las perturbaciones en la reproducción material del *Lebenswelt* adoptan la forma de desequilibrios sistémicos, que operan directamente como crisis o provocan patologías en el *Lebenswelt*. Tales tendencias a la crisis, como habíamos analizado en *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus*, en el caso de los ciclos económicos de los sistemas de economía de mercado, son distendidos o desplazados entre las políticas representadas por mecanismos propios del mercado o por el intervencionismo estatal. Los desequilibrios sistémicos sólo se presentan como crisis cuando menoscaban la reproducción simbólica del *Lebenswelt* y antes de que puedan producirse estados de anomia que afecten los ámbitos nucleares de la integración social, son desplazados a la periferia, presentándose como una pérdida de motivación o como una pérdida de legitimación. No obstante, las *crisis de control* interceptadas y neutralizadas por tales mecanismos echando mano intensivamente de recursos propios del *Lebenswelt* (reproducción cultural, integración social y socialización), determinando el surgimiento de *patologías del Lebenswelt* (2014c: 565). De tal forma, las *crisis de control* son sustituidas por *patologías del Lebenswelt*. En lugar de fenómenos de anomia (pérdida de legitimación o pérdida de motivación) surgen fenómenos de alienación y desestructuración de identidades colectivas, como resultado de la explotación intensiva de los recursos del *Lebenswelt* para neutralizar las *crisis de control*. Este fenómeno es identificado por Habermas mediante la tesis de la colonización interna, caracterizándolo como una cosificación de la *kommunikative Alltagspraxis*. En las sociedades capitalistas las deformaciones del *Lebenswelt*

adoptan la forma de una cosificación de las relaciones comunicativas, la cual expresa la monetarización y la burocratización de los ámbitos de acción de trabajadores y consumidores (*Privatsphäre*), de ciudadanos y clientes de las burocracias estatales (*Öffentlichkeit*).

La consideración final acerca de la *Öffentlichkeit* en la TKH es la negación de que en las sociedades posliberales ésta haya sido liquidada (2014c: 571). Esta consideración se relaciona con la distinción entre *medios de control* (Steuerungsmedien), a través de los cuales los subsistemas se diferencian del *Lebenswelt*, y las *formas generalizadas de comunicación* (generalisierte Formen der Kommunikation), que no sustituyen al entendimiento lingüístico, sino que lo *condensan*, quedando ligado a los contextos del *Lebenswelt*. Los *Steuerungsmedien* desvinculan la coordinación de la acción de la formación lingüística del consenso, por otro lado, las formas generalizadas comportan una especialización de los procesos lingüísticos de formación del consenso.[186] Habermas comprende a los *medios de comunicación de masas* (Massenmedien) dentro de las formas generalizadas de comunicación. El potencial que Habermas observa en los *Massenmedien* es la liberación de los procesos de comunicación de la *provincialidad* (Provinzialität) que supone su limitación espacio/tiempo, haciendo surgir *Öffentlichkeit* en una red virtualmente siempre presente de contenidos de comunicación, poniendo a disposición de contextos multiplicados los mensajes, transcendiendo las barreras espacio-temporales.[187] Habermas observa que la *Öffentlichkeit* creada

[186] Como hemos analizado en el capítulo anterior, en el excurso sobre la *Systemtheorie* de Luhmann, los *symbolische generalisierte Kommunikationsmedien* tienen la función de condicionar la selección de la comunicación de modo que operan al mismo tiempo como *medios motivadores*. Los *Kommunikationsmedien* constituyen un logro evolutivo que corresponde al problema de asegurar el éxito de la comunicación, i.e. la aceptación de *alter* de la propuesta de *ego*. Los *Medien* verdad, dinero, poder, amor, etc., actúan como *medios motivadores* que salvan los déficits de comunicación producidos al nivel del *Sprache* o de los *Verbreitungsmedien* (medios de difusión). En este sentido, constituyen un escalón más abstracto y comprehensivo que los *Massenmedien* peraltados aquí por Habermas.

[187] Este tema es abordado por Luhmann (2012: 218) en *Soziale Systeme* al hablar de las limitaciones de la comunicación. El éxito de la comunicación parece improbable no sólo por los malentendidos o déficits de comprensión en la interacción *alter/ego*, sino en razón de su *alcance* (Erreichen). Aquí el problema principal reside en la extensión espacial y temporal, cuando la comunicación va más allá de las personas presentes en una situación concreta, máxime cuando se requiere que la comunicación sea transmitida sin cambios. Para Luhmann, incluso cuando se han encontrado portadores de sentido transportables y duraderos, más allá de los límites concretos de la interacción es improbable que la comunicación *sea tomada en cuenta*: „Anderswo haben Leute etwas anderes zu tun" ("En otras partes, la gente tiene otras cosas qué hacer"). Como hemos visto, la comunicación es un factor necesario para la existencia de los sistemas sociales, por lo que evolutivamente son desarrollados *Medien* para afrontar tales limitaciones. Específicamente, frente a las limitaciones espacio-temporales de la comunicación se han desarrollado los *Verbreitungsmedien* (medio de difusión), como la escritura, la impresión y las telecomunicaciones. Los *Verbreitungsmedien* logran una expansión del proceso de comunicación que reactúa, a su vez, sobre el contenido de la comunicación. Estos medios expanden a la vez que limitan la comunicación: los *Verbreitungsmedien* seleccionan mediante su propia técnica, crean sus posibilidades propias de conservación, comparación y mejoramiento, las cuales operan mediante estandarizaciones. No obstante, como hemos visto antes, la *Systemtheorie* de Luhmann, la comunicación, en tanto proceso de selectividad

por los *Massenmedien* jerarquiza el horizonte de comunicaciones posibles, a la vez que quita sus barreras espacio-temporales, cuestión donde radica su ambivalencia: los *Massenmedien* canalizan unilateralmente los flujos de comunicación en una red centralizada, por lo que pueden reforzar considerablemente la eficacia de los controles sociales, pero, por otro lado, las propias estructuras de la comunicación llevan inserto el contrapeso de un *potencial emancipatorio*, ya que, aunque sean abstraídas y empaquetadas, nunca pueden quedar blindadas completamente contra la posibilidad de ser cuestionadas por actores capaces de responder autónomamente por sus actos (2014c: 553). Esta tesis se contrapone a la idea de Horkheimer y Adorno de que los flujos de comunicación controlados a través de los *Massenmedien* sustituyen las estructuras de comunicación que anteriormente habían posibilitado la discusión pública y la autocomprensión del *Publikum* formado por los ciudadanos y por las personas privadas. Habermas considera que tal juicio de Horkheimer y Adorno, además de ser simplificador, no tiene en cuenta el cambio estructural en la *bürgerliche Öffentlichkeit*, las marcadas diferencias entre centros de emisión privados y públicos, la cultura política y las diferencias nacionales y, por último y más importante, la diferencia entre ambos tipos de medios descrita anteriormente. Por otro lado, Habermas menciona importantes aspectos que hemos de tener en cuenta: los centros emisores están expuestos a contradicción de intereses, por lo que no puede afirmarse que integren sin discontinuidades un discurso homogeneizante (a); los *Massenmedien* normalmente no pueden sustraerse sin conflictos a las obligaciones que se derivan de su impronta periodística (b); que incluso adoptando los estándares de la cultura de masas y de adoptar formas triviales de entretenimiento pueden contener mensajes críticos (c); que los mensajes ideológicos no sean adecuadamente recibidos por los destinatarios porque el significado pretendido, bajo las condiciones de recepción de un determinado trasfondo subcultural, se transforma a menudo en su contrario (d); que la lógica propia de la *práctica comunicativa cotidiana* constituya una defensa contra las intervenciones directamente manipuladoras de los *Massenmedien* (e) y; que la evolución técnica de los medios electrónicos no discurre necesariamente en la dirección de una centralización de las redes. Es interesante señalar que, a principios de los ochenta, cuando Habermas publica TKH, el *video-pluralism* y la *television democracy* fueran hasta entonces *poco más que visiones anarquistas* (2014c: 575).

coordinada, es posible no solamente gracias a la operación del lenguaje y la difusión, sino a la operación de los *symbolische generalisierte Kommunikationsmedien*.

3.4.3 Movimientos sociales de resistencia y *Gegeninstitutionen*.

Habermas señala finalmente que la subsunción de la *kommunikatives Handeln* a las interacciones regidas por medios, y la consiguiente deformación de las estructuras subjetivas, no es en modo alguno un proceso decidido de antemano. El análisis de las patologías del *Lebenswelt* exige en cambio una investigación imparcial de *tendencias* y *contratendencias*. Habermas considera que del hecho de que con el Estado social y con la democracia de masas el conflicto de clases haya sido institucionalizado y paralizado no significa la inmovilización de toda clase de potenciales de protesta. Estos conflictos se desvían del aspecto de la distribución, i.e. de la esfera económica, surgiendo más bien en los ámbitos de la reproducción cultural, la integración social y la socialización, no pudiendo ser canalizados a través de partidos y organizaciones ni en los términos de recompensas conforme al sistema, no pudiendo ser neutralizados a través de los medios poder y dinero: los nuevos conflictos se presentan no entorno a *problemas de distribución* sino en torno a cuestiones relativas a la *gramática de las formas de vida* (Grammatik von Lebensformen) (2014c: 576). Son conflictos que surgen en los límites entre el *System* y el *Lebenswelt*. Habermas observa una gran dificultad en clasificar los potenciales de protesta, ya que los escenarios, grupos y temáticas cambian con celeridad: movimiento antinuclear, movimiento ecologista, movimiento pacifista, movimiento de iniciativas ciudadanas, movimientos alternativos, movimientos de minorías, movimientos feministas, etc. De este espectro de movimientos, Habermas distingue entre los potenciales de emancipación y los potenciales de resistencia y repliegue. El objetivo de los movimientos de resistencia y repliegue es poner un límite a los ámbitos de acción formalmente organizados en favor de aquellos estructurados comunicativamente, como tal no se proponen la conquista de nuevos territorios, sino que pueden entenderse como una resistencia contra las tendencias a la colonización del mundo de la vida. Entre los movimientos ofensivos, que buscan ganar nuevos terrenos y no sólo imponer límites a los imperativos sistémicos, Habermas identifica al movimiento feminista.

Los nuevos conflictos tendrían como blanco de protesta los roles sociales producidos por el intercambio entre la *Privatsphäre* y la *Öffentlichkeit,* por un lado, y por otro entre el sistema económico y el sistema administrativo, intercambio que discurre a través de los medios poder y dinero y que se institucionaliza en los roles de trabajador y consumidor, de cliente y de ciudadano. De tal modo, los movimientos alternativos se dirigirían contra la instrumentalización del trabajo

profesional, contra la movilización de la fuerza de trabajo por presiones del mercado, contra la extensión de la competitividad y el aumento del rendimiento hasta en el ámbito de la educación básica, contra la monetarización de los servicios, de las relaciones y del tiempo, contra la redefinición consumista de los ámbitos de la *Privatsphäre* y los estilos de vida individual (2014c: 518). Por otro lado, los movimientos se dirigen contra el rol de cliente con los organismos públicos, con la exigencia de que estos se reorganicen participativamente. En este espectro Habermas considera también los movimientos explosivos o violentos que niegan en términos generales las definiciones del papel de ciudadano y la reducción de la política a la imposición *Zweckrational* de intereses. Habermas menciona que, de acuerdo con algunas *ideas programáticas* de algunos teóricos, la crítica a tales roles por parte de los movimientos alternativos dejaría libre el camino para la formación de *contrainstituciones* (Gegeninstitutionen) que el *Lebenswelt* desarrollaría por sí mismo para poner límite a la dinámica de los subsistemas autonomizados. Las *Gegeninstitutionen* diferenciarían, por un lado, al sector económico en un sector informal no orientado al lucro y, por otro lado, opondrían al sistema de partidos nuevas formas de *política de primera persona* de base democrático-expresiva. Serían tales *Gegeninstitutionen* las que anularían las operaciones abstractivas y neutralizadoras mediante las que el trabajo y la *politische Willensbildung* han sido subsumidas a interacciones regidas por *Steuerungsmedien.* Por un lado, los subsistemas económico y administrativo generan procesos de penetración social a través de la generalización de mercados de trabajo y de *espacios públicos producidos* (*hergestellte Öffentlichkeiten*), reduciendo a entorno del sistema aquellos ámbitos del *Lebenswelt* donde se forman las identidades individuales y colectivas. Por otro lado, estarían las *Gegeninstitutionen,* las cuales *desdiferenciarían* (entdifferenzieren) una parte de los ámbitos de acción formalmente organizados, sustrayéndolos de la lógica de los *Steuerungsmedien*, restituyendo tales *zonas liberadas* (befreiten Gebiete) al mecanismo coordinador de la acción representado por el entendimiento (2014c: 582).

3.5 Conclusiones

TKH expresa una sistematización del horizonte temático y conceptual de la obra de Habermas de 1960 a 1980, el cual se sintetizaría en el desarrollo de una *Theorie der Argumentation* como uno de los componentes centrales de la *Gesellschaftstheorie* de orientación crítico-práctica. Es en este panorama teórico-práctico donde Habermas pone en marcha la operacionalización de conceptos

fundamentales como *Öffentlichkeit* (espacio público), encontrándose con aquellas tensiones, callejones sin salida y aporías teórico-prácticas en las sociedades del capitalismo tardío. Una de las tensiones nucleares que recorre su obra es la que se da entre dos tipos de orientaciones de la acción: la *zweckrationales Handeln* (acción racional de acuerdo a fines) y la *kommunikatives Handeln* (acción comunicativa), las cuales se encuentran derivadas de la teoría de la acción de influencia weberiana desarrollada en la TKH como de la temprana distinción en TW, EI y LSW entre *interacción* (Interaktion) y *trabajo* (Arbeit). Por un lado, encontramos la actitud objetivante (objektivierende Einstellung), propia de un actor que se comporta estratégicamente y que puede replegarse hacia el ámbito privado y el ejercicio de las libertades negativas y; por otro, la *actitud realizativa* (performative Einstellung) de un actor orientado al entendimiento y al ejercicio de las libertades positivas.[188] La tensión entre ambas orientaciones de la acción social constituye la tensión entre la facticidad y la validez del orden social. Por otro lado, en TKH observamos un marcado peralte de la *kommunikative Alltagspraxis* (práctica comunicativa cotidiana), espacio donde es renovado un consenso que constituye el trasfondo del *Lebenswelt*. La racionalidad de los agentes se mide por su capacidad de desempeñar discursivamente *Geltungsansprüche* susceptibles de críticas en el marco de una *Kommunikationsgemeinschaft*. Aunado al desarrollo de las consideraciones teórico-conceptuales relativas a la articulación de la TKH, encontramos en esta obra un acoplamiento con las tesis críticas contra la *Systemtheorie*, sobre todo la observación central de que en última instancia el sistema político-administrativo se encuentra vinculado con un entorno social que no puede ser anulado por los mecanismos de control sistémico, particularmente por el medio poder. Este entorno se encuentra constituido por las estructuras nucleares del *Lebenswelt*, las cuales se encuentran estructuradas comunicativamente y sobre las cuales transcurre el proceso de la *Sozialintegration*. Este análisis abre por completo la temática en torno a la *Öffentlichkeit* y al análisis sociopolítico que Habermas ha emprendido desde fines de la década de 1950.

3.5.1 Tercer modelo político: *Gegeninstitutionen* como mecanismos de desdiferenciación.

Observamos en TKH la constitución definitiva de la *Öffentlichkeit* como aquel ámbito que, junto con la *Privatsphäre*, representan ámbitos insertos en las estructuras nucleares del *Lebenswelt* y que

[188] Podemos ver abordado este tema de modo conciso nuevamente en ND, en el apartado *Kommunikatives versus strategisches Handeln*, así como en *Sprechhandlung, kommunikatives Handeln und strategische Interaktion* véase Habermas, 1988: 68; 123.

están estructurados lingüísticamente. En problema central en TKH en torno a la *Öffentlichkeit* reside en la progresiva *colonización del Lebenswelt* derivada del desarrollo y dominio de los mecanismos de control de los subsistemas económico y político, los cuales determinan la progresiva transformación de la ciudadanía, en un proceso de *Realabstraktion*, en consumidora de opciones políticas convocada periódicamente en términos plebiscitarios. Esta tesis se comprende en el desarrollo en TKH de una teoría de la cosificación en clave de las categorías *System/Lebenswelt*, centrada en el análisis de las condiciones de la socialización comunicativa en general. Ahora bien, hemos observado que este proceso de *Realabstraktion* es un tema que atraviesa toda la obra de Habermas: aquella ciudadanía despotenciada, sumida en un estilo de vida utilitarista y guiada por las orientaciones de corte *Zweckrational* propias del *especialista sin espíritu* y del *gozador sin corazón*. Tal orientación se acopla con aquella *Öffentlichkeit* despotenciada y despolitizada.

Una *Öffentlichkeit* despotenciada y desvinculada de lo práctico-moral, constituye el entorno idóneo para la producción del *input* lealtad generalizada, facilitando el funcionamiento de un sistema político desvinculado de procesos de discusión crítica-política. En TKH Habermas muestra que la dinámica del sistema económico capitalista sólo se preserva justamente en la medida en que el proceso de producción se desacopla de orientaciones hacia los *valores de uso*, i.e. por aquellos valores y orientaciones determinantes en las estructuras nucleares del *Lebenswelt*, sobre las cuales transcurre la *Sozialintegration*. En este sentido, el sistema administrativo, a través de su principal mecanismo de control, se apodera de aquellos *procesos espontáneos* de la formación de la opinión y voluntad política, vaciándola de contenido. No obstante, como ya había sido claramente señalado por Habermas la década anterior a TKH, la lógica de los medios de control sistémico fracasan en los ámbitos nucleares de la *Sozialintegration*, no pudiendo sustituir al entendimiento como mecanismo coordinador de la acción.

En TKH, Habermas encuentra que la *politische Öffentlichkeit* es la esfera en la que, ante todo, colisionan los principios de integración sistémica e integración social, acreditándose en ella el nivel de autonomía del *Lebenswelt* frente al subsistema regido por el medio poder. Uno de los componentes centrales de la *politische Öffentlichkeit* es la *Öffentliche Meinung*, que desde el punto de vista sistémico será captada en términos demoscópicos, considerada como la esfera central para la producción de un *consenso social* considerado como el primer eslabón para la procura de

legitimación. La *politische Öffentlichkeit* es sometida, de tal modo, a las restricciones impuestas tanto por las deformaciones de la *comunicación pública* (öffentliche Kommunikation) como por el control manipulativo de los flujos de información. En este proceso, se neutraliza el papel de ciudadano, transformándolo en un cliente de las burocracias estatales: los ciudadanos se transforman en consumidores de opciones políticas convocados periódicamente en términos plebiscitarios.

En TKH es interesante el contraste de Habermas sobre las *Kommunikationstechnologien* (escritura, prensa y medios electrónicos) como posibilitantes para la formación de la *Öffentlichkeit*. Las emisiones comunicativas de corte racional pueden suministrar un flujo de motivaciones que pueden potencialmente influir a la *kommunikatives Handeln*. Las *Kommunikationstechnologien* poseen una estructura reticular que trasciende las limitaciones espacio-temporales de la comunicación. Aunque Habermas tiene claro que tal estructura es transformada en un *medio de descarga* para los subsistemas dinero y poder, implicando la *tecnificación del Lebenswelt*, esta remite siempre en última instancia a una interacción en la que se desempeñan *Geltungsansprüche* susceptibles de crítica. Por otro lado, este potencial crítico de las *Kommunikationstechnologien* es importante frente a otro de los principales puntos expuestos en TKH: las patologías del proceso de racionalización se deben tanto a los efectos del proceso de *colonización del mundo de la vida*, como a la desconexión en clave elitista de la cultura de los expertos con los contextos de la *kommunikatives Handeln*. A través del flujo de informaciones racionales que impulsen los procesos de diálogo público puede hacerse frente a esa desconexión.

El modelo esbozado por Habermas en TKH como respuesta a este proceso reside en la acentuación de aquellos conflictos extendidos no sólo del ámbito económico y a los conflictos determinados por una sociedad estructurada en clases, sino de conflictos derivados de la *gramática de las formas de vida*, como conflictos que surgen en los ámbitos límite del *System* y el *Lebenswelt* y cuyo portador son los movimientos sociales tanto de resistencia y de repliegue como movimientos sociales ofensivos que imponen límites a los ámbitos de acción formalmente estructurados, y con ello al proceso de colonización del *Lebenswelt*. Por otro lado, en términos generales, los movimientos sociales son los portadores de un potencial que se dirige contra la redefinición consumista de los ámbitos nucleares del *Lebenswelt*, así como a la redefinición consumista de la ciudadanía que la transforma en consumidora de opciones políticas convocada periódicamente con

fines plebiscitarios, repolitizando así a la *Öffentlichkeit*. La actividad político-crítica de tales movimientos ha de condensarse hasta la formación de *Gegeninstitutionen* que imponen un límite a la invasión de la dinámica de los sistemas funcionalmente diferenciados y sus mecanismos de control. En este tercer modelo de Habermas encontramos una continuidad de la propuesta expresada en el segundo modelo, el cual hacía énfasis en la dimensión de una *democracia material* y en el potencial funcionamiento de las estructuras normativas del *Lebenswelt* como *mecanismos de autodefensa* frente a los imperativos sistémicos bajo los mecanismos de la *Steuerung*: los movimientos sociales y las *Gegeninstitutionen* poseen el potencial de oponer al sistema de partidos una *política de primera persona* de base democrático-expresiva.

Capítulo 4. La *deliberative Politik* como fundamento del *Rechtsstaat*. Estructura y función de la *Zivilgesellschaft* y de la *politische Öffentlichkeit*.

> En este capítulo abordaremos primero la función del *Rechtsystem* frente a la tensión entre la *Sozialintegration* y la *Systemintegration*, así como la especificidad en el ámbito normativo de la validez jurídica del *Rechtsstaat* (4.1). Enseguida analizaremos la estructura y función del MPD y de la teoría normativa de la democracia desarrollada por la *Diskurstheorie* (4.2). Como siguiente paso, estudiaremos la estructura, función y el acoplamiento en este modelo de la *politische Öffentlichkeit* y de la *Zivilgesellschaft*, así como la consideración sobre los potenciales críticos de la desobediencia civil (4.3). Finalmente, analizaremos las tesis sobre la procedimentalización de la *Volkssoberanität* (4.4)

Al *Theorie des Kommunikatives Handelns* nuestra investigación se centró en el concepto de *Öffentlichkeit*, el cual forma parte en esta obra del enfoque sobre la *racionalidad comunicativa* y la *Kommunikationsgemeinschaft* (comunidad de comunicación) como aspectos nucleares del *Lebenswelt.* En *Faktizität und Geltung* (FG), Habermas retoma a la *racionalidad comunicativa* como un concepto privilegiado para una *Gesellschaftstheorie*, ampliando este horizonte para una teoría del derecho y una sociología de la democracia planteada en términos reconstructivos. En FG, como en la TKH, la *racionalidad comunicativa* no es atribuida ni al actor particular ni a un macrosujeto social, sino que es cifrada en el medio lingüístico, entendido como aquel donde las interacciones son concatenadas y las *Lebensformen* estructuradas. El *telos* inscrito en este tipo de racionalidad se encuentra representado por el *entendimiento intersubjetivo*, constituyendo un conjunto de posibilidades tanto restrictivas como posibilitantes, mismas que hemos analizado detalladamente en el capítulo anterior y que se refieren fundamentalmente al sistema de *Geltungsansprüche* asumidas por los participantes en la interacción comunicativa (Habermas, 2017: 18). De tal modo, la racionalidad comunicativa se exterioriza en un plexo descentrado de condiciones trascendentales que posibilitan y forman estructuras, pero que no se constituye como una capacidad subjetiva que diga a los actores que *deben* (sollen) hacer. Este tipo de racionalidad toma distancia de la antigua racionalidad práctica, entendida como una fuente de normas para la acción. El contenido normativo de la racionalidad comunicativa está circunscrito a los supuestos contrafácticos propios de la *kommunikatives Handeln*, lo cual es denominado por Habermas como una *coerción trascendental de tipo débil* (schwache transzendentale Nötigung). Tales supuestos contrafácticos consisten en el conjunto de idealizaciones inevitables en toda praxis fáctica dirigida al entendimiento, estableciendo un *tener que* (müssen), más no un *deber que* (sollen). De los supuestos contrafácticos y del conjunto de idealizaciones en la exigente praxis comunicativa, surge

un problema fundamental que ya habíamos focalizado, y que ocupará un lugar central en FG: la tensión entre idea y realidad que irrumpe en las *Lebensformen* lingüísticamente estructuradas.

La *kommunikative Vernunft* posibilita una orientación por pretensiones de validez, refiriéndose a manifestaciones susceptibles de crítica y accesibles a una clarificación argumentativa. En este proceso los resultados son tematizados, por lo que la praxis dirigida al entendimiento consigue una *trascendencia intramundana* (innerweltliche Transzendenz), bajo cuya luz pueden lograrse procesos de aprendizaje (Habermas, 2017: 19). Sin embargo, esto no proporciona convicciones para una acción motivada al mismo nivel que la razón práctica, generando sólo una *schwache Kraft* (fuerza débil) característica de la motivación racional. Este es un problema fundamental que se encuentra en el circuito de la tensión entre facticidad y validez, problema que ha de retomarse para una *Gesellschaftstheorie* centrada en el concepto de *kommunikative Vernunft*. Habermas no empleará el concepto de *kommunikative Vernunft* para introducir una teoría normativa de la moral y del derecho, sino que habrá de emplearlo como una pauta para la reconstrucción de la trama de discursos formadores de la opinión y preparadores de la decisión, en los cuales se encuentra inserto el poder democrático ejercido en términos de *Rechtsstaat*. Desde esta perspectiva, *las formas de comunicación* en las que se desarrolla la formación de la voluntad política, la producción legislativa y la práctica de decisiones judiciales, son entendidas como parte de un proceso amplio de racionalización de los *Lebenswelt* en las sociedades modernas, sometidas a la presión de los imperativos sistémicos. Por otro lado, la tensión entre facticidad y validez en el ámbito de la teoría política y la teoría del derecho tiene su reflejo en la tensión entre los planteamientos normativistas y los objetivistas, polarización que Habermas criticará, continuando con la construcción del puente teórico paralelo al construido previamente en la discusión entre enfoque hermenéutico y la *Systemtheorie*, en el desarrollo de una sociología de la democracia planteada en términos reconstructivos.

4.1 *Diskurstheorie des Rechts*: Paradigma procedimentalista del derecho.

Habermas emprende en FG un desarrollo de la *Diskurstheorie* en el campo del derecho y del *Rechtsstaat* que va más allá de un planteamiento meramente normativo. Uno de los señalamientos importantes de Habermas en esta obra es que la *Diskurstheorie* se había circunscrito previamente a la formación individual de la voluntad y se había desenvuelto en el ámbito de la filosofía moral.

No obstante, desde el punto de vista funcional, la forma postradicional de moral regida por principios requiere de una complementación de la moral por el *positives Recht* (derecho positivo) (Habermas, 2017: 21).[189] Uno de los problemas con los que se enfrenta la TKH, y en último término una sociología que procede en términos reconstructivos, es la explicación de los mecanismos de la reproducción social sobre el terreno débil de las pretensiones de validez puestas en juego en la *kommunikatives Handeln.* Recordemos que los *Sprechhandlungen* (actos de habla) poseen una *fuerza ilocucionaria vinculante*, ya que el entendimiento lingüístico funciona como mecanismo de coordinación de las acciones, creando lazos entre actores orientados por pretensiones de validez susceptibles de crítica. Esta coordinación posee una importancia especial para la estructura del orden social, ya que, de acuerdo con Habermas (2017: 33), estos sólo pueden cobrar consistencia y perdurar en el *modo de reconocimiento* de pretensiones de validez normativas. En el empleo del lenguaje se encuentra inserta la tensión entre facticidad y validez, máxime cuando los actores parten en su acción de presuposiciones contrafácticas ligadas al sistema de pretensiones de validez. El entendimiento lingüístico posee una *energía de vínculo* (Bindungsenergie) condicionada o limitada a la capacidad o disposición de los actores de *suspender* las actitudes objetivantes y las orientaciones ligadas al éxito y sustituirlas por una *performative Einstellung* (actitud realizativa) de un hablante que busca entenderse sobre algo en el mundo con una segunda persona. Uno de los primeros mecanismos en asegurar que los procesos de formación del consenso, amenazados por la tensión entre facticidad y validez, den lugar a estructuras sociales es la categoría de *Lebenswelt*. El entendimiento comunicativo posee un siempre presente *Dissensrisiko* (riesgo de disentimiento), el cual reside en la capacidad del actor racional de *poder-decir-no* (Nein-sagen-Können). Habermas (2017: 37) considera que esto posee el lado positivo de producir una estabilización no coactiva de expectativas de comportamiento, sin embargo, posee el lado negativo de comportar un alto costo en términos de coordinación de la acción, máxime desde el punto de vista funcional. En primera instancia, el *Lebenswelt* actúa como un primer mecanismo de integración social al proporcionar un *masivo consenso de fondo*, entendido también como un horizonte de convicciones comunes

[189] En este sentido debemos identificar a Habermas, en el marco de la iusfilosofía, dentro de las tesis de la vinculación entre moral y derecho. Habermas se aleja de las posturas iuspositivistas que rechazan tal vínculo, como es el caso paradigmático en este trabajo de la *Systemtheorie* de Niklas Luhmann. En *Das Recht der Gesellschaft*, Luhmann (1993: 137) niega categóricamente a la moral (o a la ética como su forma reflexiva) como un ámbito apropiado para fundamentar la validez de la norma jurídica. Como veremos más adelante, Luhmann atribuye al derecho la función de estabilizar expectativas normativas, mismas que no pueden estabilizarse en el ámbito ético-moral. Sobre este punto véase Edgar, 2006: 80.

aproblemáticas que permea patrones de interacción insertos en la práctica comunicativa cotidiana la *kommunikatives Handeln*.

La estabilización de la tensión entre facticidad y validez puede operar en cierto grado a nivel de la práctica comunicativa cotidiana e incluso cuajar en instituciones autoritativas que en las sociedades arcaicas cumplían esta función.[190] En FG, Habermas avanza en el análisis reconstructivo de un concepto de integración social que en las sociedades altamente complejas y sometidas a presiones de los imperativos sistémicos, no puede ser cifrado únicamente a través del mecanismo del entendimiento lingüístico, el cual aparece vía la *kommunikatives Handeln* como una *fuente primaria* de integración social. En este nivel reconstructivo, Habermas (2017: 42) considera a los procesos de entendimiento como una *base improbable* (unwahrscheinliche Basis) para la integración social, la cual es factible en grupos pequeños y relativamente indiferenciados. En las sociedades altamente complejas tiende a aumentar la tensión entre facticidad y validez, ya que en éstas el espacio para el *Dissensrisiko* no hace sino dilatarse, máxime en un entorno donde se pluralizan formas de vida y las biografías se individualizan crecientemente, dando lugar a acciones de corte *Zweckrational* y orientadas al éxito. A esto se añade la reducción de las zonas de convergencia de las convicciones de un *Lebenswelt* restringido inicialmente en una perspectiva etnocéntrica y que posteriormente es tematizado y sus convicciones son transformadas en una tradición fluidificada comunicativamente. De ello resulta un distanciamiento entre la *kommunikatives Handeln* y las interacciones de tipo estratégico, operando una separación entre facticidad y validez para los actores que actúan comunicativamente.

En las sociedades altamente complejas la estabilización de la tensión entre facticidad y validez, y de los conflictos generados por la brecha entre ambos, se efectúa ante todo no ya en el ámbito exclusivo del entendimiento lingüístico, sino en el *Medium des Rechts* (medio del derecho), específicamente en la forma del derecho positivo, ya que las normas jurídicas aparecen como mecanismos que posibilitan la construcción de comunidades altamente artificiales,[191] compuestas por asociaciones de miembros jurídicos libres e iguales, cuya cohesión se basa tanto en la amenaza

[190] Como lo señala Robert Alexy (1995:165, 1996: 78), el tema principal de la *Diskurstheorie des Rechts* de Habermas es la tensión entre la facticidad y la validez del orden social, así como su posible conciliación o estabilización en el ámbito del estado constitucional.

[191] "*Habermas is concerned with law as a mechanism for organising complex social structures. As a system, law has a status akin to economic and administrative structures*" (Edgar, 2006: 79).

de sanciones externas como en un acuerdo racionalmente motivado. Se trata de normas dirigidas a la obediencia que se basan simultáneamente tanto en la coerción fáctica como en la validez legítima: por un lado, imponen restricciones fácticas que provocan la adaptación de un actor que actúa estratégicamente (erfolgsorientierter handelnder Aktor), y que considera las características de cada situación como *hechos* (Tatsachen) evaluados a la luz de sus preferencias. En esta dimensión, el sistema de derechos subjetivos privados regula ámbitos de libertades individuales de acción compatibles con la persecución de intereses privados. Por otro lado, las normas jurídicas imponen reglas que tienen la capacidad de *integrar socialmente* (como una integración distinta a la sistémica), imponiendo obligaciones sobre la base de *Geltungsansprüche* normativas intersubjetivamente reconocidas (Habermas, 2017: 44).[192] Con las normas representadas por el *Medium des Rechts*, puede lograrse un entrelazamiento artificial, o de segundo orden, de la tensión o conflicto entre facticidad y validez, entre actores orientados estratégicamente y actores orientados por el entendimiento. Recordemos que estos últimos interpretan las características de una situación no como meros hechos evaluados a la luz de sus preferencias, sino a la luz de *Geltungsansprüche* susceptibles de crítica.

Habermas resalta que las normas representadas por el *Medium des Rechts*, causan en sus destinatarios una disponibilidad a la obediencia basada simultáneamente en la coerción fáctica y en la validez legítima. Las normas se presentan con una validez dotada de la fuerza de lo fáctico, aunque con la polarización de fondo entre acción orientada al éxito y acción orientada al entendimiento, con la consiguiente percepción de la *incompatibilidad* de ambos momentos, ya que la fusión o aleación entre éstos, lograda en las instituciones arcaicas, se vuelve improbable en las sociedades altamente complejas y en un contexto de un *Lebenswelt* crecientemente racionalizado. Habermas recurre al concepto kantiano de *Legalität* para explicar la forma en la que en el ámbito de la *validez jurídica* (Rechtsgeltung), facticidad y validez logran enlazarse sin depender directamente del horizonte de un *Lebenswelt* incuestionado ni de instituciones con una autoridad

[192] La tesis sobre la función sociointegrativa del derecho sostenida por la *Diskurstheorie* es criticada radicalmente por Luhmann, de acuerdo con el cual la *función del derecho* se relaciona con la comunicación de *expectativas* (Erwartungen), pero, como sabemos, esta es una comunicación que no se encuentra en el nivel de los individuos concretos ni en la dimensión normativa ético-moral, sino de los sistemas, por lo que aquí expectativa se refiere al *aspecto o dimensión temporal* del sentido en la comunicación (Luhmann 1993: 125). Al acentuar la *dimensión temporal* como el fundamento de la función del derecho, Luhmann se reconoce en oposición a la *ältere Lehre* (doctrina antigua) de la sociología del derecho, que relaciona esta función recurriendo a conceptos como *control social o integración social*. De tal modo, Luhmann (1993: 130) comprende a las normas jurídicas como un entramado de *expectativas simbólicamente generalizadas*.

aurática: en el *Geltungsmodus des Rechts* (modo de validez del derecho) la facticidad de la imposición estatal del derecho se encuentra entrelazada con la *fuerza fundadora* de una *Legitimität* fundamentada en la pretensión de racionalidad de un proceso de producción del derecho que garantiza la libertad (Habermas, 2017: 46). De tal modo, en el concepto kantiano de *Legalität*, las normas jurídicas son simultáneamente, en distintos aspectos, leyes coercitivas y leyes de la libertad. Estas últimas son merecedoras de un reconocimiento no coercitivo, i.e. de un reconocimiento racionalmente motivado de los destinatarios.

4.1.1 *Rechtsgeltung* y *Handlungstheorie*: actitudes objetivantes y actitudes realizativas.

El siguiente paso de Habermas es traducir este doble aspecto de la validez jurídica del *Medium des Rechts*, clarificado al recurrir al concepto kantiano de *Legalität*, a la perspectiva de la *Handlungstheorie* (teoría de la acción), fundamental en la sociología reconstructiva. La *Rechtsgeltung* (validez del derecho), en sus dos dimensiones principales, la coerción y la libertad, posibilita a los actores la elección de la perspectiva que adoptarán, las cuales hemos analizado ya en TKH: la *actitud objetivante* (objektivierende Einstellung) de un actor que actúa estratégicamente o la *actitud realizativa* (performative Einstellung) de un actor orientado al entendimiento. Esta doble posibilidad tiene una relación que corre paralela a los dos polos de la *Rechtsgeltung*: la validez social o fáctica (i.e. la vigencia del derecho) y la legitimidad del derecho. Desde un punto de vista empírico, la validez del derecho positivo se define por lo que es establecido como derecho a través de los procedimientos legislativos correspondientes. En este sentido, Habermas observa que la validez social de las normas jurídicas es determinada por el grado de imposición, i.e. por el grado de aceptación esperada por parte de los miembros de la comunidad jurídica. No obstante, en el moderno *Medium des Rechts*, que opera en sociedades altamente complejas, el derecho positivo no se apoya en la facticidad cuasinatural de las *Lebensformen* en las que transcurren usos y costumbres, y en las cuales los actores son socializados, sino en una *facticidad artificialmente producida* (artifiziell hergestellte Faktizität) por la amenaza o coerción representada por sanciones jurídicamente establecidas y reclamadas ante un tribunal. Por otro lado, la *Legitimität* de una norma es medida por la desempeñabilidad discursiva de su pretensión de validez normativa, y en última instancia, aclara Habermas, que han sido producidas en un procedimiento legislativo que pueda considerarse como racional, i.e. en el que se hayan desempeñado discursivamente argumentos

pragmáticos y ético-morales.[193] Un aspecto importante es que la *Legitimität*, en relación con una norma jurídica, se constituye como una variable independiente de su *Faktizität*, i.e. la validez social o imposición fáctica. Por otro lado, esta última se constituye como una variable dependiente de la *Legitimitätsglauben* (fe en la legitimidad) sustentada por los miembros de la comunidad jurídica, la cual a su vez depende de la presunción de *Legitimität*, la cual reside en la fundamentación de las normas correspondientes.

En términos generales, Habermas relaciona la doble dimensión de la validez de las normas jurídicas con los dos tipos de acción centrales en la TKH, derivadas de la actitud que los actores eligen adoptar (objetivante/actitud realizativa): acción orientada a fines o acción instrumental y la acción realizativa u orientada al entendimiento. Desde el punto de vista de esta dimensión doble de la validez, para un actor cuyo *arbitrio* (Willkür) se encuentra orientado por fines instrumentales, las normas jurídicas representan una restricción fáctica, cuyas consecuencias son calculadas bajo la perspectiva coercitiva de una infracción, i.e. la *Legalität* de un comportamiento en el sentido de una obediencia en razón de las consecuencias susceptibles de pronosticarse.[194] Por otro lado, para

[193] En este sentido, Luhmann (1993: 557) identifica una tendencia que denomina *temporalización de la validez normativa* (*Temporalisierung der Normgeltung*), la cual consiste en que las normas y la validez que las sustentan no se fundamentan en el ámbito religioso o natural, o en una estructura social incuestionada, sino que estas son vividas y tratadas como *Zeitprojektionen* (proyecciones temporales): poseen una validez *provisional* (»bis auf weiteres«/ "hasta nuevo aviso"). Luhmann señala que en las sociedades donde se verifica esta dinámica, las expectativas vinculadas al derecho se modifican, ya que en una sociedad posmetafísica se espera prevención, ayuda y compensación por las desventajas individuales (mismas que ya no pueden ser buscadas en otros ámbitos). Por las mismas razones, Luhmann señala que sería cada vez más difícil exigir una legitimidad en el sentido de una orientación dirigida por principios o valores constantes temporalmente, por lo que aun aquellos teóricos aferrados al concepto de *Legitimität* y a los fundamentos traspositivos de validez jurídica, con el tiempo han limitado sus expectativas al procedimiento: han hecho del problema de la legitimidad un problema de procedimiento, i.e. lo han temporalizado. Luhmann llama a tales teóricos como *Vernunftpositivisten* (positivistas de la razón), que trabajan con el supuesto, al igual que todos los positivistas, de que al mantener determinados criterios de procedimiento, tendría que generarse tarde o temprano un *consenso racional* (*vernünftiger Konsens*) sobre el resultado. Luhmann (1993: 558) señala críticamente que tal posibilidad pueda funcionar probablemente en *Laborbedingungen* (condiciones de laboratorio) pero no en la realidad objetiva, donde tales procedimientos se encuentran determinados tanto por la organización como por el factor humano. Finalmente, Luhmann realiza un señalamiento interesante: bajo esta propuesta se encontraría insinuado un retorno al legalismo (en alguna época objeto de un estricto rechazo), de acuerdo con el cual al poner en práctica los procedimientos jurídicos del Estado se justifica, a modo de una *Legalfiktion* (ficción legal), la *Legitimität* del derecho. En términos generales, Luhmann sostiene que el derecho en la sociedad moderna debe salir adelante sin un futuro cierto o determinado, resaltando la cuestión no ya de los procedimientos y del consenso racionales, sino del conflicto y del riesgo. Aunque este sigue cumpliendo con la función de estabilizar expectativas normativas temporales, el derecho debe reflexionar sobre su propio riesgo, ya que el derecho no puede garantizar seguridad si la sociedad misma no entiende su futuro como un riesgo que depende de decisiones: el sistema jurídico actual padece de la ausencia de una conciencia de riesgo.

[194] Esta dimensión coercitiva es lo que H.L.A. Hart denomina en *The Concept of the Law* como aquel orden respaldado por amenazas (*order backed by threats*), el cual define un *tener que* (must). En este sentido, la predecibilidad del castigo constituye un aspecto de las reglas jurídicas, cálculo que, en los términos sociológicos planteados por

un actor orientado al entendimiento, las normas jurídicas vinculan su *voluntad libre* (freier Wille) con la pretensión de validez normativa que esta comporta, así como con la posibilidad de revisar críticamente la misma, además de suponer, en términos generales, un acuerdo racionalmente motivado entre los miembros de la comunidad jurídica, i.e. la *Legitimität* de la norma misma. La *Rechtsgültigkeit* (validez jurídica) de una norma comporta que ambas dimensiones de la validez están garantizadas simultáneamente: tanto el estatus derivado de su consideración desde el aspecto externo de un actor orientado al éxito, como el punto de vista interno de un actor que asocia a la misma una expectativa normativa de entendimiento. Desde el punto de vista del actor, analiza Habermas (2017: 49), la doble dimensión de la validez de las normas jurídicas se expresa en dos momentos incompatibles y no susceptibles de ser fusionados como en el derecho primitivo.

4.1.2 *Gesetzgebungsprozeß*: procedimiento democrático y legitimidad del orden jurídico.

Habermas observa que en los derechos subjetivos privados puede reconocerse la perspectiva doble de las *leyes coercitivas* y de las *leyes de libertad*, generadas desde el punto de vista del actor. Las reglas jurídicas posibilitan al actor elegir la perspectiva desde la cual se relaciona con la comunidad jurídica (objetivante/externa o realizativa/interna), no obstante, la segunda dimensión, correspondiente a la perspectiva del participante, determina que tales reglas jurídicas comporten simultáneamente un orden jurídico legítimo al presentarse a la vez con una *pretensión jurídica normativa* (normativer Rechstanspruch) dirigida a un *reconocimiento racionalmente motivado*, que exige al actor una obediencia al derecho en razón de un motivo del deber no basado en la coerción. Esto comporta que el *Rechtsordnung* posibilita una observancia de las reglas por respeto a la ley. Habermas (2017: 49) observa que de este análisis del modo de validez del derecho coercitivo se deriva una consecuencia determinante para la producción del derecho: el *positives Rechts* debe ser

Habermas, es llevado a cabo por el agente orientado mediante la acción *Zweckrational*. Por otro lado, la doble validez señalada por Habermas se relaciona con las dimensiones interna y externa de las reglas indicadas por Hart: desde el aspecto externo, el individuo se ocupa de las reglas como un *observador* que no las acepta. Tal observador se satisface con el registro de las regularidades de conducta observable en que consiste de modo parcial la observancia de las reglas, así como las reacciones y sanciones que surgen de las desviaciones a tal observancia, de modo que: "*After a time, the external observer may, on the basis of the regularities observed, correlate deviation with hostile reaction, and be able to predict with a fair measure of success, and to assess the chances that a deviation from the group's normal behavior will meet with hostile reaction or punishment*" (Hart, 1998: 89). Desde el aspecto interno, el individuo se enfrenta a las reglas como un *miembro del grupo* (member of the group) que las acepta y que las utiliza como guía de conducta. Un punto interesante, frente al esquema presentado por Habermas, es que Hart considera que la vida de cualquier sociedad guiada por reglas, jurídicas o no, consiste en una tensión entre quienes consideran a estas desde el punto de vista interno y quienes las consideran desde el punto de vista externo. Sobre esta tensión entre el aspecto interno y externo de las reglas, nuclear en la tensión entre la facticidad y la validez del derecho, véase también Edgar, 2006: 82.

legítimo: en el *Rechtssystem*, el *Gesetzgebungsprozeß* (proceso legislativo) constituye en realidad el lugar de la integración social, ya que es el legislador político quien, saliendo de su papel de sujeto jurídico privado, i.e. abandonando la perspectiva externa del observador, adopta la perspectiva interna del miembro de la comunidad jurídica libremente constituida, buscando la consecución de un acuerdo sobre los principios normativos que regulan la vida en común.

El grado en que los derechos de participación y de comunicación, buscan garantizar el ejercicio de la autonomía ciudadana, se constituyen como los componentes esenciales del *Gesetzgebungsprozeß*. A estos se les considera efectivos para la producción de legitimación, determina que los derechos subjetivos no puedan ser percibidos ni desenvolverse como derechos de sujetos privados aislados, sino que sólo pueden tornarse efectivos desde la perspectiva de participantes en un proceso de entendimiento intersubjetivo, los cuales actúan orientados al entendimiento, i.e. en actitud realizativa. En razón de lo anterior, Habermas (2007: 50) considera que el concepto moderno de derecho lleva en germen la idea democrática desarrollada por Rousseau y Kant, de acuerdo con la cual, la pretensión de legitimidad de un orden jurídico constituido por derechos subjetivos sólo puede desempeñarse mediante la capacidad de integración de una voluntad general de los ciudadanos iguales y libres. De tal modo, la positividad del derecho está vinculada con la expectativa de que un *demokratisches Verfahren* (procedimiento democrático) en la producción del derecho fundamente una presunción de aceptabilidad racional de las normas vigentes. La facticidad de esta producción, entendida en esta forma, se distingue de una mera imposición coercitiva del derecho, quedando vinculada a una *Legitimitätserwartung* (expectativa de legitimidad) asociada al proceso legislativo.[195]

[195] Como hemos mencionado anteriormente, en el enfoque de la *Systemtheorie* de Luhmann la función del derecho se relaciona con la estabilización de expectativas referidas al *aspecto o dimensión temporal* del sentido en la comunicación, particularmente con la estabilización de expectativas normativas. El sistema jurídico es entendido como un sistema funcional autopoiético, clausurado operativamente. Luhmann (1993: 132) señala que el derecho permite una seguridad o confianza en tales expectativas, permitiendo que se desenvuelva la vida en una sociedad altamente compleja en la que no bastan los *mecanismos personales o interaccionales* (personale oder interaktionelle Mechanismen) para obtener esta confianza o seguridad: en el derecho, con excepción de las situaciones en las que el sistema jurídico pierde continuidad, e.g. una revolución o un golpe de Estado, se puede tener más o menos la seguridad de que los derechos adquiridos se respetarán (Luhmann, 1993: 142). El derecho sería también susceptible de una propensión a *crisis de confianza* (Vertrauenkrisen) transmitidas simbólicamente. En la *Systemtheorie* de Luhmann estas *crisis de confianza* no se relacionan con el tema de la *Legitimität* de las normas o del *Rechtssystem* en conjunto, sino con la situación en la que el derecho no es respetado o cuando este no logra ya imponerse, i.e. cuando no consigue ser vigente socialmente. Situación en la que el sistema, considera Luhmann (1993: 132), recurre a *formas directas* (unmittelbarere Formen) para restaurar la confianza. Por otro lado, y en términos generales, el concepto funcional de norma, entendido por la *Systemtheorie* como la expectativa de conducta estabilizada contrafácticamente, no implica

En términos generales, en relación con el *Rechtssystem*, Habermas identifica una conexión interna entre la facticidad, propia del carácter coercitivo del derecho, y la legitimidad del proceso de producción del derecho, como elementos fundantes de la validez jurídica. El derecho moderno queda nutrido de una solidaridad desempeñada por un actor que actúa como ciudadano, i.e. como un miembro de la comunidad jurídica que sigue las normas por respeto a las mismas y cuyas pautas de acción provienen en última instancia de la *kommunikatives Handeln*. Como hemos visto en la TKH, las operaciones derivadas del proceso de entendimiento comunicativo plantean altas exigencias, mismas que están estrechamente vinculadas con la función de integración social. Estas altas exigencias, como veremos más adelante, tienen consecuencias fundamentales en la dimensión de lo político de la *Diskursethik*. Ahora bien, en una sociedad altamente compleja, una de las funciones del sistema jurídico es liberar de la carga de la integración social a tales procesos de entendimiento. El sistema jurídico, cuya estructura ha quedado vinculada internamente con la función de legitimación, queda hipotecado frente los imperativos funcionales de las sociedades altamente complejas, y de la facticidad social generada que no guarda una conexión interna con tal proceso de entendimiento. Frente a tal facticidad social, sólo puede pretender tal función de legitimación: la autocomprensión normativa del derecho moderno puede quedar desmentida por una facticidad que interviene en el sistema jurídico desde fuera. Analizando el problema en esta dimensión, la relación entre *facticidad* y *validez* aparece como externa, pudiendo ser descritas ambas dimensiones de modo independiente (Habermas, 2017: 52).

4.1.3 Idea y función del *Rechtsstaat* frente a los sistemas funcionalmente diferenciados.

En síntesis, Habermas adjudica al *positives Recht* la función de descarga a las operaciones de entendimiento de actores que se desenvuelven comunicativamente, que de otro modo quedarían

una toma de decisión previa acerca de las motivaciones por las que alguien cumple, o no, con las normas. De acuerdo con Luhmann, la norma se cumple, o por desconocida no se cumple. La norma se cumple porque ofrece información o no se cumple porque se confía más en la información propia que en la transmitida por la norma. Por otro lado, es posible, "aunque los casos serán raros" („aber die Fälle werden selten sein"), que pueda jugar un rol el que uno considere que la norma es o no legítima, que ésta concuerde con sus valores morales o al contrario. El simple comportamiento de acuerdo con las normas ocurre sin necesidad de que exista regulación normativa alguna, poniendo como ejemplo el comportamiento surgido de las presiones de la interacción. En este sentido, la *Systemtheorie* concuerda con las tesis de las teorías jurídicas iuspositivistas que rechazan a la moral o la ética como dimensiones apropiadas para fundamentar la validez de la norma. Luhmann observa que puede influirse en el comportamiento *no sólo* a través de ellas, sino *en primera línea*, a través de *positive Anreize* (estímulos positivos) de acuerdo con las inseguridades específicas. Luhmann rechaza las teorías del derecho que parten del supuesto de que las normas se constituyen a partir de las motivaciones que llevan a su cumplimiento, su función no es orientar las motivaciones sino el *estabilizarse contrafácticamente*: el derecho tiene la función de estabilizar la expectativa de la norma. Tal es la aportación específica del derecho a la autopoiesis de la comunicación social (Luhmann, 1993: 152).

sometidas a exigencias excesivas. Con ello, ha clarificado la cuestión relativa a la positividad del derecho como a la pretensión de aceptabilidad racional del mismo, ya que los miembros de la comunidad jurídica deben poder partir del supuesto de que en un proceso de libre formación de la opinión y de la voluntad políticas ellos mismos aprobarían las reglas a las que están sujetos como destinatarios de éstas. Este punto se relaciona con otro de los aspectos centrales del derecho: la susceptibilidad de cambio y derogación de sus componentes particulares.[196] El enfoque desarrollado por Habermas, vincula tal proceso de cambio con la idea de autolegislación (ejercicio de la autonomía política de ciudadanos que actúan desde la perspectiva interna de miembros de la comunidad jurídica), la cual es considerada como la única capaz de desempeñar la pretensión de legitimidad de las reglas, i.e. de tornarlas racionalmente aceptables (Habermas, 2017: 58).

Esta característica propia de la dimensión de la validez del derecho positivo es relacionada además con la necesidad de organizar en la forma de *legitimes Recht* (derecho legítimo) al poder político. El proyecto de transformación jurídica del poder presupuesta en el concepto mismo de derecho se corresponde con la idea de *Rechtsstaat* (Estado de derecho), en donde la praxis ciudadana de autolegislación se concreta en una forma institucionalmente diferenciada. En este esquema, la *Idee des Rechtsstaates* (idea de Estado de derecho) pone en marcha lo que Habermas denomina como una *Spirale der Selbstanwendung des Rechts* (espiral de autoaplicación del derecho), la cual desempeña la inevitable suposición de autonomía política frente a la facticidad del *poder no jurídicamente domesticado* (rechtlich nicht gezähmter Macht) introducido *desde fuera* al derecho. En este sentido, Habermas (2017: 58) define nítidamente al *Rechtsstaat* como una secuencia abierta de dispositivos, precauciones y cautelas contra el avasallamiento del *Rechtssystem* por el poder (ilegítimo) de las circunstancias fácticas, las cuales contradicen su autocomprensión normativa.[197]

[196] Esta es una de las características relevantes con las que H.L.A. Hart describe al derecho moderno en su obra *The Concept of Law*. El derecho moderno se caracteriza por ser un sistema compuesto tanto de reglas primarias como de reglas secundarias (reglas que actúan como remedios de la incertidumbre generada en sociedades estructuradas sólo de acuerdo con reglas primarias). La segunda regla secundaria es denominada por Hart (1994: 94) como *rule of change* (regla de cambio), la cual aparece como el remedio al *carácter estático* de una sociedad organizada con base en reglas primarias (mundo prejurídico). Las *rules of change* permiten introducir, eliminar o modificar reglas primarias, confiriendo al sistema jurídico un carácter dinámico. Ahora bien, el enfoque construido por Habermas difiere de las tesis *iuspositivistas* que no vinculan con el énfasis necesario la relación de este principio secundario de cambio con los procesos deliberativos de formación de la voluntad y la opinión política, como veremos a lo largo de este capítulo.

[197] Es interesante la interpretación del *Rechtsstaat* que podemos encontrar en la *Systemtheorie*. En su obra *Das Recht der Gesellschaft*, Luhmann (1993: 414) analiza la idea del *Rechtsstaat* como aquella que sintetiza una determinada relación del derecho con la política, de acuerdo con la cual el Estado es simultáneamente una institución de derecho y una instancia de *responsabilidad política* (politische Verantwortung) para el derecho. Ello condujo a una vinculación

En términos generales, el *Medium des Rechts* se vincula con los tres mecanismos de integración social: el social (valores, normas, procesos de entendimiento), el dinero y el poder administrativo. Como lo hemos observado en el análisis de TKH, el poder y el dinero constituyen mecanismos de integración social, los cuales forman sistemas que pueden operar con independencia de las intenciones y conciencia de los actores sociales, así como desenvolverse a espaldas de éstos. Poder y dinero, como sistemas que colonizan progresivamente al *Lebenswelt* (integrado a través de *kommunikatives Handeln*), son anclados al mismo no sólo fácticamente sino a través de su *institucionalización jurídica* (rechtliche Institutionalisierung). No obstante, para Habermas (2017: 59), es sólo a través de la práctica de la autodeterminación, la cual exige a los ciudadanos el ejercicio en común de sus libertades comunicativas, que el derecho puede nutrir en última instancia su capacidad de integración social de las fuentes de solidaridad social. Por otro lado, al discurrir los mecanismos de integración sistémica a través de las formas establecidas por el derecho moderno, intervienen en sus operaciones relativas a la integración social imperativos de diversa índole, concretamente, imperativos funcionales de los sistemas económico y administrativo que han sido impuestas por constelaciones de intereses y poderes fácticos que no han pasado por un filtro normativo ni por un filtro discursivo, pudiendo servirse de la fuerza legitimadora que poseen las normas jurídicas tras lo que se encubre una imposición fáctica, aunado a que en términos generales el sistema jurídico estructura a un sistema político que está sujeta a los imperativos funcionalmente diferenciados del sistema económico, lo cual determina la estructura social general, por lo que Habermas considera que, a la postre, el derecho moderno puede resultar un *medio profundamente equívoco* (zutiefst zweideutiges Medium) de integración social.

---

entre la positivización del derecho y la democratización política al grado que resulta difícil percibir como dos sistemas diferentes a lo que hoy se presenta como sistema jurídico y sistema político. Tras esta vinculación se encontraría la pretensión de mantener con vida la idea del derecho natural o de satisfacer la demanda de legitimación del sistema político. Luhmann considera que en dichas construcciones no se pueden encontrar ya argumentos convincentes, pudiendo prescindir de ellas o reformularlas si se considera al derecho y a la política como dos sistemas funcionalmente separados y clausurados operativamente, con sus respectivos códigos y programas funcionales. En este sentido, ataca la idea de unidad entre derecho y política siendo que el *Rechtssystem* puede funcionar con independencia del *Rechtsstaat*, no teniendo necesidad de postularlo, ya que el derecho resolvería sus paradojas de modo distinto a través de sus propios códigos funcionales. En síntesis, para Luhmann (1993: 423) la fórmula *Rechtsstaat* expresa una *parasitäres Verhältnis* (relación parasitaria) entre política y derecho: para el *politisches System* la fórmula se presenta como una de las condiciones para al aumento de la complejidad, ya que el derecho se encontraría disponible como un ámbito político de acción cuando y hasta donde el *politisches System* le permita al derecho realizarse como derecho, i.e. cuando no aplica la fuerza en términos contrarios al derecho. Por otro lado, y en términos generales, el *politisches System* se beneficia de que en el *Rechtssystem* se encuentra codificada y administrada la diferencia entre lo conforme y lo discrepante al derecho y, a la inversa, el *Rechtssystem* se beneficia con el hecho de que la vigencia o *Faktizität* esté asegurada por el *politisches System*.

4.2 Función y estructura del MPD.

Habermas demuestra en *Faktizität und Geltung* que la producción legítima del derecho cobra una *forma procedimental* (prozedurale Gestalt). Aquí se genera el problema del cómo se acopla la concepción procedimental, de naturaleza normativa y cargada de idealizaciones, con investigaciones empíricas que entienden a la política como un escenario de procesos de poder guiados por intereses o por efectos de control de carácter sistémico. Habermas (2017: 349) niega comprender esta tensión como una contraposición entre ideal y realidad: la sociología de la democracia plantada en términos reconstructivos considera que los contenidos normativos están inscritos, al menos en parte, en la *soziale Faktizität* (facticidad social) de los procesos políticos observables, i.e. en las prácticas políticas concretas se puede identificar partículas y fragmentos de una *existierende Vernunft* (razón existente). Este es un planteamiento destrascendentalizado que no se desarrolla en el orden de una filosofía de la historia ni tiene connotaciones propias de una filosofía del Estado ideal, sino que está apoyado en la premisa de que un *politisches System* articulado en términos de *Rechtsstaat* no puede describirse de modo adecuado, aún en el ámbito empírico, sustraído de la dimensión de validez del derecho y de la fuerza legitimadora que tiene la génesis democrática del mismo.

El tratamiento de la *deliberative Politik* corresponde al análisis de Habermas de la relación externa entre *Faktizität und Geltung*, i.e. la tensión entre la autocomprensión normativa del *Rechtsstaat*, explicado en términos de teoría del discurso, y la facticidad social de los procesos políticos, que discurren en el marco de los procedimientos y formas características del *Rechtsstaat* (2017: 350), ello conduce a Habermas a explorar transiciones desde los modelos normativos de la democracia a las teorías de la democracia plantadas en términos de ciencia social. Habermas analiza de modo general la teoría de la democracia reducida a términos empiristas, la cual tiene el matiz peculiar de escindir el poder y el derecho del aspecto de la legitimidad democrática, i.e. escinde el problema de la validez de la cuestión de la facticidad del orden político. Habermas parte del supuesto de que el plexo constitutivo entre poder y derecho adquiere una relevancia empírica a través de las presuposiciones conceptuales pragmáticas que inevitablemente son generadas en el ámbito de la producción legítima de normas y a través de la institucionalización de la práctica de autodeterminación de los ciudadanos. La estrategia conceptual empirista, planteada en términos de *Systemtheorie* o de *Handlungstheorie*, elimina del concepto del poder la *autoridad normativa*

(Normative Autorität) que éste adquiere por su relación interna con el derecho legítimo. Desde la perspectiva empirista del observador, la pretensión de legitimidad del derecho y del poder público, transmitido al poder político a través de su forma jurídica, son transformadas en *condiciones de aceptancia* (Akzeptanzbedingungen). Las condiciones de legitimidad son transformadas en *condiciones para la estabilidad* (*Bedingungen für die Stabilität*) que se corresponden en la *creencia o fe* (Glauben) en la legitimidad de la dominación política (Habermas, 2017: 351).[198] Como es claro hasta aquí, la *Gesellschaftstheorie* construida por Habermas rechaza transcurrir solamente a través de la estrategia conceptual empirista, en la que es peraltada una objetivada perspectiva del observador. Como ha mostrado la discusión sistemática con la *Systemtheorie*, la perspectiva del observador ha de ser complementada con la perspectiva del participante, que comprende las dimensiones normativas de lo social, i.e. la dimensión de la validez. El acoplamiento entre ambas perspectivas es algo que no puede salvarse recurriendo exclusivamente al ámbito *Zweckrational* (racional de acuerdo con fines). Habermas apuesta por el esbozo de una teoría de la democracia concebida con una intención normativa, la cual no reduce, desde la perspectiva única del observador, la cuestión de la legitimidad a la cuestión de las condiciones de estabilidad. En el enfoque de la *Diskurstheorie*, las razones que los ciudadanos poseen para respetar las reglas del juego democrático no pueden ser explicadas suficientemente desde un análisis meramente empírico.

La teoría normativa de la democracia construida por Habermas parte de que el núcleo del proceso democrático reside en el procedimiento representado por la *deliberative Politik* (política deliberativa). Esta teoría incide en la concepción del Estado tanto en la vertiente liberal, que lo comprende como un *guardián* de la sociedad económica; como en la republicana, que lo comprende como una *comunidad ética* (Sittliche Gemeinschaft) institucionalizada (Habermas,

[198] Andrew Edgar (2006: 81) relaciona en este punto a Habermas con la tradición del derecho natural, de acuerdo con la cual el derecho está relacionado con una serie de valores morales básicos. Esta tradición, comenta Edgar, se opone al iuspositivismo, apartando la cuestión de la legitimación de la posición positivista sobre la legalidad. El enfoque basado en el derecho natural desvincula el examen de la cuestión de la legitimidad de la ley de la cuestión de su aceptación, ya que las personas pueden malinterpretar sus intereses reales, pudiendo simplemente aceptar tradiciones legales sin reflexionar sobre ellas, máxime bajo el influjo de las ideologías. En suma, para este enfoque: "Legitimacy therefore comes to imply not actual acceptance of the law, but rather the possibility of rationally justifying it" (Edgar, 2008: 81). Nosotros hemos desarrollado en los capítulos previos esta crítica al enfoque positivista en relación con el debate de la *Gesellschaftstheorie* habermasiana con la *Systemtheorie* de Luhmann. Ahora bien, para Edgar, en términos generales, la posición desarrollada por Habermas en *Faktizität und Geltung* puede entenderse como distinta tanto del enfoque meramente iuspositivista como del enfoque del derecho natural, al reconocer el derecho tanto en sus aspectos positivos como en sus aspectos ético-morales.

2017: 359). La concepción liberal del proceso político se enfoca a la formación de compromisos entre intereses, cuyas reglas están fundamentadas en última instancia en los derechos fundamentales de corte liberal y que tienen como finalidad garantizar la *Fairness* (equidad) de los resultados. La concepción republicana del proceso político se enfoca en la formación democrática de la voluntad, efectuada en la forma de un autoentendimiento ético-político, en el que la deliberación remite a un *consenso de fondo* (Hintergrundkonsens) determinado por la propia cultura. La *Diskurstheorie* toma elementos de ambas concepciones y los integra en un procedimiento ideal para la asesoría y toma de decisiones. Se trata de un *procedimiento democrático* entre consideraciones pragmáticas, compromisos, procesos de autoentendimiento y discursos de justicia, fundamentando la presunción de que bajo las condiciones de una afluencia de información relativa a problemas y de un apropiado procesamiento de ésta, pueden alcanzarse resultados razonables, o bien, *fair*. El mecanismo nuclear del acoplamiento entre ambas concepciones, bajo el esquema de la *Diskurstheorie*, es aquel que es también fundamental para la dimensión de la reproducción social, tal como lo habíamos visto en TKH: la *verständigungsorientiertes Handeln* (acción orientada al entendimiento). Este mecanismo se despliega en las reglas de discurso y en las formas de argumentación que toman su contenido de este tipo de acción social.

4.2.1 *Deliberative Politik*. Acoplamiento entre liberalismo y republicanismo.

La teoría normativa de la democracia de la *Diskursethik* efectúa un acoplamiento entre el enfoque político republicano y liberal, el cual posee matices importantes.[199] En primera instancia, desde

[199] Sobre este acoplamiento, Pauline Johnson (2006: 156) comenta: "*Habermas asserted that the normative claims raised by major politico-legal institutions in modern democracies had not been well understood and he tried to redress the one-sidedness of both liberal and republican models*". Particularmente, el modelo de democracia de la *Dirkurstheorie* constituye una crítica al modelo liberal, comenta Johnson, el cual apela unilateralmente al ideal del derecho privado. En cambio, el modelo de la *Diskurstheorie* comprende al individuo privado no sólo como el portador de derechos fundamentales sino como un potencial participante en procesos a través de los cuales la voluntad pública recibe contenido. En FG no se limitaría a reelaborar las interpretaciones idealizadas de las democracias modernas sino también a considerar los acuerdos sociales y las estructuras políticas que pueden ser diseñadas hacia la realización de demandas normativas. Por otra parte, sobre este punto Christopher Möllers (2009: 256) comenta que en FG Habermas define su postura en el campo de la teoría política, siendo decisivo para la teoría la democracia desarrollada en esta obra el debate entre el liberalismo y el comunitarismo en Estados Unidos, debate en el que articuló su propia posición definiéndola como una sistemática *Mittellage* (posición intermedia) entre otras escuelas de pensamiento. En esta articulación es particularmente importante el debate entre el liberalismo en la variedad rawlsiana frente al comunitarismo de autores como Walzer, Taylor y Sandel. En la formación de tal postura intermedia, observa Möllers, Habermas toma distancia de la presuposición liberal de un conjunto estable de preferencia individuales, que simplemente han de ser agregadas o integradas dentro de un proceso de formación democrática de la voluntad. Por otro lado, toma distancia de las visiones que asignan directamente un valor legitimatorio a las tradiciones y

este enfoque el proceso democrático posee connotaciones normativas más débiles que el modelo republicano. En el enfoque republicano la *politische Meinung* (opinión política) y la *Willensbildung* (formación de la voluntad) se configuran como medios sobre los que la sociedad se constituye como una *politische Totalität* (totalidad política) (Habermas, 2017: 360). En este enfoque la democracia significa la autoorganización de la sociedad política en su conjunto: la sociedad, en tanto *societas civilis*, en tanto sociedad política, opera sobre sí misma a través de la voluntad colectiva de los ciudadanos. Habermas identifica este enfoque con lo expuesto en los escritos políticos de Hannah Arendt, donde se peralta la perspectiva de una revitalizada *politische Öffentlichkeit* hasta el punto en que una ciudadanía regenerada pudiera apropiarse nuevamente del poder estatal burocráticamente autonomizado, a través de las formas de una autoadministración descentralizada. En este enfoque republicano encontramos un marcado peralte de una *politische Öffentlichkeit*, cuyo portador es la ciudadanía autoorganizada y autoadministrada, que se constituye como una instancia políticamente dirigida contra el aparato estatal. En segunda instancia, el enfoque político de la *Diskurstheorie* posee connotaciones más fuertes que el modelo liberal. El enfoque liberal no se fundamenta en la idea de una autodeterminación democrática de ciudadanos deliberantes, sino en la normación de una sociedad económica en términos de *Rechtsstaat*. La brecha entre Estado y sociedad sólo puede salvarse (aunque no anularse) desde el enfoque liberal por el puente representado por el proceso democrático, canalizando el poder estatal y el equilibrio de poder mediante dispositivos normativos como los derechos fundamentales, la división de poderes o la vinculación con la ley. En este sentido, el enfoque liberal constituiría una comprensión política centrada en el Estado y no en el supuesto de una ciudadanía capaz de acción colectiva.

La *Diskurstheorie* concuerda con el republicanismo en colocar en el centro al proceso de construcción de la voluntad y la opinión política (politische Meinung), así como con la ponderación del liberalismo de una constitución articulada en términos de Estado de derecho (Habermas, 2017: 361). Los principios del *Rechtsstaat* son entendidos como la respuesta a la pregunta de cómo pueden institucionalizarse las exigentes formas de comunicación de una construcción de la voluntad y la opinión democrática. El núcleo de este acoplamiento es una *deliberative Politik* no

convenciones sociales, las cuales se cristalizan en formas de identidad cultural. Ahora bien, como hemos observado a lo largo de este trabajo, este *Mittellage* es característico de la FTPH: la construcción de puentes teóricos entre escuelas de pensamiento es una constante en su obra. Particularmente el *Mittellage* entre liberalismo y comunitarismo será relevante de nuevo cuando analicemos en el siguiente capítulo la articulación del modelo de la *deliberative Politik* en el nivel trasnacional.

dependiente de una ciudadanía colectivamente capaz de acción, sino en la institucionalización de los presupuestos comunicativos y sus procedimientos correspondientes, como analizaremos más adelante, la soberanía popular es procedimentalizada.[200] Por otro lado, en este enfoque el sistema político queda vinculado retroalimentativamente con las redes periféricas representadas por la *politische Öffentlichkeit* y con una *öffentliche Meinung* construida informalmente. Habermas considera que este modelo se corresponde con la imagen de una *sociedad descentrada*, la cual comporta una concepción de la democracia que no puede operar más con un concepto de un todo social centrado en el Estado, concebido como un sujeto en gran formato que actúa orientado a un determinado fin. Por otro lado, tampoco puede operar con un todo representado como un sistema de normas constitucionales que regulan de modo inconsciente el equilibrio de poder y el equilibrio de intereses conforme al modelo del mercado. Habermas (2017: 362) considera como figuras del pensamiento propias de la *Bewußtseinsphilosophie* (filosofía de la conciencia) tanto de la idea republicana de un sujeto social global que representa la práctica de autodeterminación de los ciudadanos como la idea liberal de una constelación de sujetos particulares que compiten entre sí bajo el imperio anónimo de las leyes, constituidos como variables independientes en procesos de poder efectuados ciegamente.

El acoplamiento entre los elementos de la teoría republicana y la teoría liberal sólo admite para la *Diskurstheorie* la constitución de una *höherstufige Intersubjektivität* (intersubjetividad de nivel superior) desplegada en el ámbito de los procesos de entendimiento efectuados en dos esferas: en la esfera institucional de los procedimientos democráticos (a) y en la esfera informal constituida por la *Kommunikationsnetz* (red de comunicación) de la *politische Öffentlichkeit* (b). Esta intersubjetividad de nivel superior está constituida por *subjektlose Kommunikationen* (comunicaciones sin sujeto), tanto dentro como fuera de los complejos parlamentarios y de la resolución programada de sus organismos, las cuales forman arenas en que pueden realizarse una formación de la opinión y de la voluntad de forma más o menos racional en relación con materias relevantes para el conjunto de la sociedad o necesitadas de regulación. En este esquema, el *Kommunikationsfluß* (flujo de comunicación) entre la formación de la *öffentliche Meinung*, las

[200] Nicole Deitelhoff (2009: 301) considera a la *Deliberation* en la obra de Habermas fundamentalmente como un proceso de argumentación política. En términos normativos, este concepto de procedimiento deliberativo será entendido como un mecanismo de legitimación del poder político, el cual se caracteriza por un proceso argumentativo en principio público (öffentlich) y con la igualdad de oportunidades de participación de todos los afectados por la toma de decisiones.

decisiones electorales institucionalizadas y las decisiones legislativas, debe garantizar que la influencia producida publicísticamente (publizistich) y el poder producido comunicativamente sea convertido, por mediación de la legislación, en poder administrativamente utilizable.[201] La *Zivilgesellschaft* (sociedad civil) queda comprendida como el sustrato de *autonome Öffentlichkeiten* (espacios públicos autónomos), distinguida tanto de la administración pública como del sistema de acción económico, y, como en el modelo liberal, respetando los límites entre Estado y sociedad. Tal entendimiento de la democracia tiene como resultado la exigencia normativa de un desplazamiento del peso en la relación entre aquellos tres recursos mediante los cuales se satisfacen las necesidades de integración y de control: dinero, poder administrativo y solidaridad. Las implicaciones normativas de este enfoque determinan que la fuerza sociointegradora representada por la solidaridad, no puede extraerse solamente de la fuente representada por la *kommunikatives Handeln*, sino que ha de poder desarrollarse simultáneamente a través tanto de *autonome Öffentlichkeiten* como de procedimientos institucionalizados en términos de Estado de derecho de una formación de la opinión y de la voluntad, es también a través del *Rechtsmedium* (medio del derecho) con el que puede afirmarse contra los mecanismos de integración dinero y poder.

4.2.2 *Öffentlichkeit* en el MPD: retícula periférica de sensores.

En *Faktizität und Geltung*, Habermas delinea con mayor claridad y precisión las funciones de la *Öffentlichkeit* en el marco de la concepción procedimental del proceso democrático de la *Diskurstheorie*. Como hemos visto, en primera instancia, Habermas desdobla los procesos de entendimiento, fundamentales para la reproducción simbólica del Lebenswelt, en dos esferas, una institucional y otra informal, cuyo acoplamiento viene representado por la *deliberative Politik*, a través del mecanismo nuclear de la acción orientada al entendimiento. La *deliberative Politik* es entendida como la pieza fundamental del proceso democrático. Ahora bien, no es en la esfera de los procesos institucionalizados donde Habermas concibe el desarrollo de una *politische*

[201] El puente construido entre la esfera informal y la esfera institucional es visto con nitidez por Andrew Edgar, quien comenta sobre este punto que un problema central en la *Theorie des kommunikativen Handeln* era la creación de *bulwarks* (baluartes, bastiones) entre los ámbitos nucleares del *Lebenswelt* y el sistema. En *Faktizität und Geltung*, comenta Edgar (2006: 82), Habermas es más optimista, al sugerir que la ley correctamente legitimada puede operar como *sluice* (esclusa) entre los valores democráticamente formados o las opiniones provenientes del *Lebenswelt* en relación con los sistemas económico y administrativo que organizan en términos macro a la sociedad. Considerando lo anterior, Edgar sostiene que la ley puede ser vista desempeñando una función no meramente restrictiva en la formación de la comunidad.

Öffentlichkeit autónoma, sino en la esfera informal constituida por redes periféricas al sistema político, este es el espacio vital donde se desarrolla una *Zivilgesellschaft* capaz de constituir *espacios públicos autónomos.* Como hemos visto, la *Diskurstheorie* no hace depender, como lo haría un enfoque republicano en sentido fuerte, la consolidación de la *deliberative Politik* a una ciudadanía colectivamente capaz de acción, sino, siguiendo en este punto al modelo liberal, en la institucionalización de los presupuestos y procedimientos comunicativos conectados retroalimentativamente con las *öffentliche Meinungen* desarrolladas informalmente. Esta concepción toma mayor nitidez y especificación cuando Habermas aborda el problema de la legitimación y de la soberanía popular

De acuerdo con la *Diskurstheorie*, los procedimientos y los presupuestos comunicativos de la formación democrática de la opinión y de la voluntad funcionan como una *esclusa* (Schleuse) para la racionalización discursiva de las decisiones de un gobierno y de una administración vinculados al derecho y a la ley (Habermas, 2017: 364). Aquí *racionalización* significa para Habermas más que mera legitimación a través del voto periódico (modelo liberal) pero menos que constitución fundacional del poder y de la comunidad política (modelo republicano). El poder administrativamente disponible cambia su estado de agregación mientras permanece acoplado retroalimentativamente con la formación democrática de la opinión y de la voluntad, la cual no sólo controla el ejercicio del poder político *a posteriori*, sino que también puede más o menos programarlo, salvo que sólo en este ámbito, el del ejercicio del poder, sólo el sistema político puede «actuar», en tanto subsistema especializado para la toma de decisiones socialmente vinculantes. [202] En cambio, para este esquema las estructuras comunicativas de la *Öffentlichkeit* forman una extensa *red de sensores* (Netz von Sensoren) que reaccionan a los problemas que afectan a la sociedad en conjunto, estimulando opiniones influyentes. Los procedimientos democráticos

[202] Como hemos visto en el apartado anterior, la *Systemtheorie* de Luhmann realiza una crítica radical al entendimiento de la función del derecho en los términos de *integración social*. La función del derecho es estabilizar las expectativas contrafácticas. No obstante, la *Diskurstheorie* se aproxima a un aspecto central de la función del sistema político en su relación con el sistema jurídico en la *Systemtheorie*. Luhmann (1993: 150) explica que la política utiliza el *Medium Macht* (medio poder) para articularse como una autoridad con carácter coactivo, las tendencias políticas tras las decisiones colectivamente vinculantes son integradas por una especie de *conmutador* que transforma las luchas de planeación en decisiones realizables, pudiendo obligar a su cumplimiento. En este sentido, una de las funciones centrales del sistema político es la imposición de decisiones vinculantes para la comunidad de modo efectivo. Por otro lado, la política utiliza al *Medium des Rechts* para diversificar el acceso al poder concentrado políticamente. De tal modo, derecho y poder actúan conjuntamente bajo el presupuesto de que son sistemas diversos, clausurados operativamente. Es claro aquí que estos procesos corresponderían a la esfera institucional de la *Öffentlichkeit*, transcurriendo en los circuitos formales del *politisches System.*

procesan a la *öffentliche Meinung* en poder comunicativo, no obstante, ésta no puede ella misma gobernar o dominar (herrschen), sino sólo conducir el uso del poder administrativo en una determinada dirección (Habermas, 2017: 364). Es en este aspecto que Habermas toma distancia del modelo republicano en el que el *Volk* (pueblo), como portador de la *Volkssouveränität* (soberanía popular), pone en práctica permanente un poder constituyente que forma a la comunidad política misma. La *Diskurstheorie* subsume la idea liberal, a la que considera más realista, de que en el *Rechtsstaat* democrático el poder estatal originado en el pueblo sólo puede ejercerse de modo indirecto a través de los procedimientos y estructuras establecidas por el derecho.

De tal modo, el *concepto discursivo de democracia* se corresponde con la imagen de una *sociedad descentrada* en la que es diferenciada dentro de la *politische Öffentlichkeit* una arena para la observación, identificación y tratamiento de problemas concernientes a la sociedad en conjunto. La *Diskurstheorie*, que ha abandonado las categorías de la *filosofía de la conciencia* y de la *filosofía del sujeto*, excluye la interpretación republicana de la soberanía en los términos de un sujeto en gran formato, colectivamente capaz de acción, entendido bajo la categoría *pueblo* (Volke), así como de la interpretación liberal de una soberanía disuelta en los procesos anónimos articulados en términos constitucionales. La idea republicana de un sujeto social en sentido fuerte es disuelta en este esquema en la idea de una *subjektlose Kommunikationsformen* (formas de comunicación sin sujeto), las cuales regulan el flujo de la formación discursiva de la opinión y de la voluntad, cuyos resultados poseen la presunción de racionalidad (Habermas, 2017: 365). Habermas considera que esta idea de soberanía se ha replegado sobre los procedimientos democráticos y en la implementación jurídica de los exigentes presupuestos comunicativos de tales procedimientos, con lo que puede valer como *poder producido comunicativamente* (kommunikative erzeugte Macht). Este *kommunikative Macht* tiene su origen, estrictamente, en las interacciones entre la formación de la voluntad institucionalizada en términos de *Rechtsstaat* y de espacios públicos movilizados culturalmente, los cuales encuentran su base en una sociedad civil diferenciada tanto del Estado como de la economía. De tal modo, en la interpretación procedimentalista de la *Diskurstheorie*, la *Volkssouveränität* remite a las condiciones sociales marco que posibilitan la autoorganización de la comunidad jurídica, pero que no se encuentra directamente a disposición de la voluntad de los ciudadanos.

El autoentendimiento normativo de la *deliberative Politik* exige para la comunidad jurídica un modo discursivo de socialización, el cual no se extiende a la sociedad en su totalidad, en la que se encuentra el *politisches System* constituido en términos de *Rechtsstaat*. La *deliberative Politik* es comprendida por la *Diskurstheorie* como parte de una sociedad compleja en la que el *politisches System*, tal como lo comprende la *Systemtheorie*, no representa el centro ni la cúspide de la sociedad, sino sólo un sistema de acción entre otros. El *politisches System* se hace cargo, a modo de una garantía, de problemas que ponen en riesgo la integración de la sociedad, por lo que debe poder comunicarse, a través del *medio del derecho*, con el conjunto de ámbitos de acción ordenados en términos de legitimidad. De tal modo, el *politisches System* no sólo depende de los rendimientos de otros sistemas como el económico, particularmente en la forma de aportaciones fiscales: la *deliberative Politik*, tanto si es llevada a cabo conforma a los procedimientos de una formación institucionalizada de la opinión y de la voluntad, como si es efectuada informalmente en las redes de la *politische Öffentlichkeit*, se encuentra en una relación interna con los contextos del *Lebenswelt* racionalizado. Las comunicaciones políticas filtradas en términos deliberativos dependen de recursos del *Lebenswelt*, como una cultura política liberal y una socialización política ilustrada, y ante todo de las iniciativas de asociaciones formadoras de la opinión, las cuales se articulan y regeneran espontáneamente en su mayoría, sólo de modo difícil accesibles a la intervención directa del aparato estatal (Habermas, 2017: 366).

Habermas desarrolla en FG un concepto discursivo de democracia que tiene la pretensión de corresponder con la forma y operación de las sociedades funcionalmente diferenciadas. En este sentido, Habermas se pregunta por el cómo es posible en general el *modo discursivo de socialización* (Modus der diskursiven Vergesellschaftung) para una asociación de miembros jurídicos, así como la autoorganización de la comunidad jurídica, en el marco de las condiciones de reproducción de una sociedad compleja. Para Habermas, esta cuestión no debe apuntar demasiado alto ni quedarse demasiado bajo: en el *demokratisches Verfahren* (procedimiento democrático) aparece en una forma pragmática el contenido ideal de la razón práctica, y en su forma de institucionalización se mide la realización del sistema de derechos. Por otro lado, el procedimiento democrático es entendido por Habermas (2017: 370) como la estructura nuclear de un sistema político diferenciado y constituido en términos de *Rechtsstaat*, pero no es entendido como un mecanismo generalizado cuya función es regular y controlar al conjunto de la sociedad: la *deliberative Politik* no constituye un modelo para *todas* las instituciones sociales, incluso

tampoco, afirma Habermas en FG, para todas las instituciones estatales. Si la *deliberative Politik* se extendiera como una estructura que determinara al conjunto de la sociedad, el *modo de socialización discursiva* del sistema jurídico se transformaría en una autoorganización de la sociedad, entendido en sentido fuerte, empapando así la complejidad social en su conjunto.

La *deliberative Politik*, en el marco de la *Diskurstheorie*, no tiene como objetivo la regulación y control del conjunto de la sociedad por dos razones sustantivas: primero, el sistema político, entendido en el marco de la *Systemtheorie*, depende de un contexto sistémico cuya regulación escapa de su capacidad de control. El procedimiento democrático, que está inserto en el marco de la complejidad sistémica, es incapaz de regular la totalidad de los procesos sistémicos. Aquí se observa la impronta que Habermas ha conservado del acoplamiento entre la *Gesellschaftstheorie* crítica y la *Systemtheorie*; segundo, como hasta aquí se ve con bastante nitidez, la *Diskurstheorie* se distancia claramente de la idea de una autoorganización de la sociedad, de procesos deliberativos en sentido fuerte, lo que aleja a este modelo de los enfoques republicanos y comunitaristas. Aquí es fundamental para Habermas el concepto de *deliberative Politik* desarrollado en una doble vía, el cual tiene implicaciones importantes para el concepto de *Öffentlichkeit*: las deliberaciones formales orientadas a las decisiones, reguladas a través del procedimiento democrático, donde es estructurada y organizada una *Öffentlichkeit* limitada en el marco de los procedimientos parlamentarios (a); y los procesos informales de la formación de la opinión en la *Öffentlichkeit* estructurada no ya en los órganos deliberativos del *politisches System* sino en su entorno (b). En (a), la *deliberative Politik* comprende procedimientos que regulan la composición y modo de trabajo de los órganos estatales de carácter deliberativo, por excelencia los órganos parlamentarios. Con el establecimiento de procedimientos parlamentarios son establecidas las competencias relativas a la toma de decisiones, así como la atribución de responsabilidades políticas. Habermas observa que estas constituyen el punto de referencia bajo el que se articulan *limitierte Öffentlichkeiten* (espacios públicos limitados) en su composición y en su temporalidad, donde es especificado el contenido de los temas y se configura el tipo de tratamiento argumentativo (2016: 367). Se trata de una *Öffentlichkeit* organizada de tal modo que estructura procesos de formación de la opinión y de la voluntad cuyo objetivo es la solución cooperativa de preguntas prácticas e incluso, señala Habermas, de la negociación de compromisos *fair*. El sentido operativo de tales regulaciones apunta a la solución de problemas determinados y a la justificación que se ha realizado de los mismos, más que al descubrimiento e identificación de problemas nuevos, o a la

sensibilización ante éstos. En este sentido, los espacios públicos en los órganos parlamentarios son estructurados predominantemente como *contextos de justificación*. No obstante, tal *Öffentlichkeit* limitada y estructurada por procedimientos no depende sólo del trabajo administrativo, sino que depende de modo fundamental del *contexto de descubrimiento* de una *Öffentlichkeit* no regulada a través de procesos, sustentada por el *Publikum* compuesto por los ciudadanos (b).

En (b), la *deliberative Politik* comprende como el portador de la *öffentliche Meinung* a un *schwache Publikum* (público débil), concepto que Habermas retoma de Nancy Fraser. La formación de la voluntad desacoplada de la toma de decisiones se efectúa en una *red abierta e inclusiva* de *Öffentlichkeiten* subculturales traslapadas, cuyos límites objetivos temporales y sociales son fluidos. Se trata aquí de una *Öffentlichkeit* pluralista cuyas estructuras se forman de modo más o menos espontáneo en el interior de un marco garantizado en términos de derechos fundamentales. Las *Kommunikationsströme* (corrientes de comunicación) en principio ilimitadas, fluyen a través de las *Öffentlichkeiten* organizadas al interior de las *asociaciones* (Verein), formando los componentes informales de la *allgemeine Öffentlichkeit* (espacio público general) (Habermas, 2017: 374). En conjunto, forman un «*wilder Komplex*» (complejo salvaje), que no permite ser organizado por completo. Esta *allgemeine Öffentlichkeit* posee una *estructura anárquica*, que produce la desventaja de una mayor exposición a los efectos de represión y exclusión, así como a los efectos de la *comunicación sistemáticamente distorsionada*, pero por otro lado, posee la ventaja de ser un *medio de comunicación no restringida*, que posee mayor sensibilidad para la identificación de nuevos problemas, la posibilidad de que los discursos de autoentendimiento puedan efectuarse de modo más extenso y expresivo, así como una articulación más espontánea de las identidades y necesidades colectivas, en comparación con los *verfahrensregulierte Öffentlichkeiten* (espacios públicos regulados por procedimientos). La formación de la opinión y la voluntad constituida democráticamente depende de la afluencia de *opiniones públicas informales*, las cuales se forman, de modo ideal, en las estructuras no-heredadas (nicht-vermachtet) de una *politische Öffentlichkeit*. Esta *Öffentlichkeit* debe poder apoyarse en una base social en la que los derechos ciudadanos hayan alcanzado efectividad. Habermas considera que es sólo sobre una base que se ha desprendido de las barreras de clase y de las ataduras milenarias de la estratificación y la explotación social, donde el potencial de un pluralismo cultural liberado puede desarrollarse completamente, potencial que es rico tanto en conflicto como en *Lebensformen* generadoras de sentido. La superación comunicativa de tales conflictos constituye en una sociedad

secularizada (que ha aprendido a tratar con su propia complejidad) la única fuente para una solidaridad entre extraños, extraños que renuncian al uso de la violencia y que regulan cooperativamente su vida en conjunto, a los que, por otro lado, también les es admitido por derecho permanecer extraños los unos respecto a los otros (Habermas, 2017: 375).

4.2.3 Teorías procedimentalistas de la democracia: N. Bobbio, J. Cohen y R. Dahl.

Un punto central es la consideración del *cómo* es posible el *modo de sociación discursiva* en las condiciones de reproducción de una sociedad compleja, i.e. el *cómo* operan, y en qué espacios se desarrollan, los procedimientos democráticos en las sociedades funcionalmente diferenciadas. El fundamento de la consideración procedimentalista de la democracia es la institucionalización de discursos y negociaciones con ayuda de *Kommunikationsformen* (formas de comunicación), las cuales deben fundamentar la presunción de racionalidad de los resultados obtenidos conforme al procedimiento. La *deliberative Politik* obtiene su fuerza legitimadora de la estructura discursiva de una formación de la opinión y de la voluntad, pudiendo cumplir su función sociointegrativa sólo gracias a la expectativa de calidad racional de sus resultados, por lo que el *diskursives Niveau* (nivel discursivo) el debate público constituye la variable más importante. En la construcción de la comprensión procedimentalista de la democracia desempeña un papel fundamental la teoría de la democracia de Norberto Bobbio,[203] particularmente, Habermas recupera la definición mínima de democracia elaborada por Bobbio (1986: 14) al inicio de *Il futuro della democrazia*: "conjunto de reglas (primarias o fundamentales) que establecen *quién* está autorizado para tomar las decisiones colectivas y bajo qué *procedimientos*". Para que una decisión pueda ser aceptada como una decisión colectiva, y por tanto con carácter vinculatorio, es *conditio sine qua non* que sea tomada con base en reglas que establecen *quiénes* son los individuos autorizados para tal efecto y con base en qué procedimiento. El mínimo procedimental necesario es desglosado por Bobbio en los siguientes principios, cuyo respeto constituye el fundamento de la legitimidad del sistema democrático: participación de la mayor número posible de ciudadanos en los procesos que

[203] Para una crítica a la concepción formal de la democracia de Bobbio, véase Ferrajoli, 2014: 46. En el apartado (6.1.3) de nuestras conclusiones generales, abordaremos el contraste entre el enfoque formal-procedimentalista de la democracia con los contenidos y vínculos sustanciales que posee la producción legislativa en el marco de los procedimientos democráticos en el *estado constitucional de derecho*. En términos generales, Ferrajoli (2006: 103; 2010: 23; 2013: 17) sostiene la tesis de que sería incompleta e insuficiente una definición de la democracia que no especifique que el sufragio universal y el principio de las mayorías son condiciones sólo formales, i.e. relativas a la forma y al método (al *quién* y al *cómo*), y que no dijera nada acerca de la sustancia o de los contenidos (el *qué*) que no es lícito decidir a ninguna mayoría.

estructuran la elaboración de decisiones colectivas (a); la regla procesal de la mayoría: las decisiones colectivas deben ser aprobadas al menos por la mayoría de los miembros de la comunidad política (b); los mecanismos procesales fundamentales que caracterizan un régimen democrático son los derechos fundamentales, particularmente los derechos de opinión, asociación, reunión, con los que nació el Estado liberal y se instituyó la doctrina del Estado de derecho, los cuales capacitan a los ciudadanos para evaluar libremente en el proceso de toma de decisiones y selección de alternativas. Estos son derechos fundamentales que permiten el desarrollo del proceso democrático, son libertades esenciales para el ejercicio del poder democrático. Hasta aquí es claro que, al igual que el modelo mínimo de democracia de Bobbio, el concepto procedimentalista de la democracia de la *Diskurstheorie*, toma distancia del modelo de democracia directa, cuyos mecanismos conducirían, según este modelo, a un proyecto de autoconstitución de la sociedad, por lo que el esquema propuesto por éste, al igual que el de Bobbio, se acopla mejor al modelo de la democracia representativa.

Otro de los referentes fundamentales retomados por la *Diskurstheorie* para la construcción del concepto procedimentalista de la democracia son las consideraciones de Joshua Cohen sobre la *deliberative democracy.* Cohen (1998: 17) considera a la democracia deliberativa, en términos generales, como una asociación cuyos asuntos están gobernados por la *deliberación pública* de sus miembros. Particularmente, Cohen desarrolla este concepto en términos de la noción de un *procedimiento deliberativo ideal* (ideal deliberative procedure).[204] Habermas resalta la definición de Cohen (1989: 21) de la democracia deliberativa como un concepto que está enraizado en el ideal intuitivo de una asociación democrática que se desarrolla a través de la argumentación y razonamiento público entre ciudadanos iguales, y que se aleja de los modelos que comprenden la toma colectiva de decisiones desde un enfoque basado en la negociación o el intercambio en el mercado. Los ciudadanos comparten, para tal propósito, el compromiso de resolver los problemas concernientes a la decisión colectiva a través del *razonamiento público* (public reasoning), considerando sus instituciones básicas como legítimas en la medida en que establecen el marco para la *deliberación pública libre* (free public deliberation). Con el propósito de desarrollar este programa, Cohen presenta, en primera instancia, lo que denomina una *concepción formal* de la democracia deliberativa. Desde esta concepción formal, Cohen busca desarrollar una concepción

[204] Para un análisis detallado de este concepto de Cohen véase Ebeling, 2017: 49.

más sustantiva de la democracia deliberativa a través de una explicación del *procedimiento deliberativo ideal*, el cual captura la noción de una justificación a través de la argumentación y razonamiento entre ciudadanos iguales, sirviendo como modelo para las *deliberative institutions* (instituciones deliberativas), cuya base de legitimación es la deliberación entre ciudadanos iguales: los procedimientos deliberativos constituyen la fuente de la legitimación.

El *modelo deliberativo ideal* es definido por Cohen (1989: 22) mediante tres características principales: primero, la deliberación ideal es libre en tanto se cumplan dos condiciones. Por un lado, los ciudadanos se consideran a sí mismos obligados sólo por los resultados de su deliberación y por las precondiciones de ésta; por otro, los ciudadanos suponen que pueden actuar con base en los resultados, tomando como razón suficiente para cumplir con una determinada decisión el que se haya llegado a ella a través de su deliberación. Segundo, la deliberación se fundamenta en el razonamiento: las partes deben declarar sus razones para promover propuestas, lo que posibilita su apoyo o crítica. En esta segunda característica, Cohen se basa en el modelo comunicativo de Habermas: en el modelo deliberativo la única fuerza ejercida es la del mejor argumento. Esta característica se relaciona estrechamente también con lo que Cohen denomina *deliberative capacities* (capacidades deliberativas), las cuales define como aquellas capacidades necesarias para participar en el intercambio público de razones y para actuar con base en el resultado de tal razonamiento. Podemos relacionar en el modelo de Habermas a las *deliberative capacities* con la capacidad del individuo de fundamentar o criticar pretensiones de validez susceptibles de crítica. Finalmente, tercero, en la *deliberación ideal* las partes son consideradas tanto formal como sustantivamente iguales. Esta última característica es fundamental, ya que el modelo ideal de deliberación delineado por Cohen (1989: 22) considera que los individuos que participan en la misma poseen no sólo una igualdad formal dentro de las reglas que regulan tal procedimiento, sino que deben poseer también una igualdad sustancial en el sentido de que la distribución existente del poder y los recursos no desempeñen un rol limitante o autoritativo en sus posibilidades de contribuir a la deliberación. Cohen considera finalmente que el modelo ideal de deliberación tiene como objetivo el conducir a un *consenso racionalmente motivado* (rationally motivated consensus), i.e. el encontrar razones convincentes para todos aquellos comprometidos a actuar de

acuerdo con los resultados de la evaluación libre y racional de alternativas entre iguales.[205] Este compromiso está acompañado a su vez por el compromiso más general de promover el bien común y la autonomía individual. No obstante, Cohen señala que no existe una garantía final de que las *razones consensuales* (consensual reasons) se encontrarán disponibles, por lo que entonces la deliberación debe concluir con una votación vinculada a una forma de regla de la mayoría. Una conclusión tal no desdibuja este procedimiento como una forma deliberativa de elección colectiva, la cual debe distinguirse de la mera agregación (no deliberativa) de preferencias.[206] Habermas considera que el concepto de democracia deliberativa sostenido por Joshua Cohen posee connotaciones sustantivas, considerando a este modelo de democracia como un *ideal político fundamental*. En este sentido, la propuesta política de la *Diskursethik* se encuentra más cercana, no al modelo esbozado por Cohen, sino al modelo de democracia representativa de Bobbio, en claro rechazo a un modelo fundamentado en términos de democracia directa. La visión sustantiva es criticada puntualmente por Habermas (2017: 373): el modelo deliberativo de democracia no debe extenderse al conjunto de la sociedad. Aunado al punto anterior, Habermas señala otra diferencia importante: el modelo de política deliberativa de Joshua Cohen no distingue adecuadamente el aspecto formal y el aspecto informal en la formación de la opinión y de la voluntad, i.e. entre las deliberaciones orientadas a la decisión, reguladas por procedimientos democráticos, y los procesos informales de formación de la opinión en la *Öffentlichkeit*.

La siguiente cuestión que Habermas aborda es el *topos* de tales procedimientos democráticos en la vida de una sociedad compleja. En este sentido, analiza la comprensión procedimentalista de Robert Dahl del proceso democrático, evaluando que sus indicadores cubren el contenido normativo de los procedimientos democráticos mejor que la propuesta de operacionalización de

[205] Sobre este punto, Ebeling (2017: 49) comenta: *"Cohen's consensus-formulation of DSL* (deliberative standard of legitimacy) *bears strong traces of Habermas's discourse ethics according to which the validity of moral norms depends on the consensual consent of impartial reasoners in an ideal discursive setting*".

[206] Aquí es interesante señalar la observación de Jane Mansbridge, quien distingue entre *deliberative democracy* y *democratic deliberation*. La *deliberative* democracy, comenta Mansbridge (2007: 251), es un enfoque más filosófico que resalta el papel de la razón en los procesos políticos, dirigiéndolos hacia el bien común. Mansbridge identifica otra tradición, articulada más que por filósofos por politólogos, a los que denomina *neo-pluralist* y que articulan un enfoque que podemos denominar *democratic deliberation*, el cual contempla tanto fuentes de legitimación basadas en la deliberación como en la *agregación justa* de intereses, no obstante: "*Deliberative democrats in this tradition promote deliberation without claiming that deliberation is the only source of legitimate law*" (Mansbridge, 2007: 251). En este sentido, el enfoque de la *deliberative democracy* sostenido por Habermas no ha admitido legitimidad al aspecto agregativo de la democracia. En contraste, los enfoques politológicos neopluralistas buscan rehabilitar la deliberación a la luz del aspecto atomizador y agregativo de la práctica democrática, considerando que los procedimientos agregativos y la negociación de intereses en conflicto producen resultados democráticos legítimos.

Norberto Bobbio. En primera instancia, Habermas valora positivamente la propuesta de Dahl por liberar la comprensión intuitiva de la autodeterminación democrática de representaciones sustancialistas. En las primeras páginas de *Democracy and its Critics,* Dahl interpreta a la democracia como un proceso de producción de decisiones colectivas y obligatorias, optando por una concepción de la democracia como proceso, la cual, en consideración de Dahl, no es excluyente de otras definiciones de democracia, como aquella que la comprende como un cuerpo particular de derechos, como un orden social y económico o como un sistema que asegura ciertos *resultados deseables* (desirable results). Es esta última concepción la que se confronta de modo más antagónico con la concepción procedimentalista de la democracia, ya que considera que el proceso de producción de decisiones colectivas obligatorias no puede justificarse a menos que produzca o tienda a producir *resultados deseables*. En este sentido, los críticos de la visión procedimentalista colocan el problema del *proceso versus substancia* en la configuración de las ideas y prácticas democráticas (Dahl, 1989: 5).

Por otra parte, Dahl (1985: 135, 268) identifica los criterios que caracterizan un proceso democrático y que son definitorios de toda *poliarquía*: la *participación efectiva*, entendida como las oportunidades apropiadas y equitativas de los ciudadanos para incorporar temas a los programas de acción, así como la expresión de las razones que los conducen a suscribir una decisión determinada (1); *igualdad de votos en la etapa decisoria*, entendida como la igualdad de peso y valor de las expresiones manifestadas hacia una determinada opción o decisión, así como la igualdad de votos (2); *comprensión ilustrada*, desarrollada a través de procesos educativos y que posibilitan la autodeterminación ilustrada de los ciudadanos (3). Dahl considera que estos tres criterios constituyen aspectos del mejor sistema político desde el punto de vista democrático, aunque no cabe esperar que ningún sistema real satisfaga los criterios perfectamente, por lo que el análisis de cada sistema político debe realizarse en la medida en que tales criterios sean satisfechos en un determinado grado. Dahl observa que en relación con el programa de acción política guiado por tal proceso democrático, los tres criterios anteriores pueden resultar insuficientes, requieren ser complementados por un cuarto: *el control final de los ciudadanos del programa de acción* (4), entendido como la oportunidad de los ciudadanos de ser los únicos en resolver cómo se ordenarán, dentro del programa de acción, las cuestiones que han de decidirse mediante el proceso democrático, lo que no implica que el *demos* tome el control de todas las decisiones obligatorias (se admite un grado de delegación en jueces, políticos o administradores), pero sí control en la

determinación de qué cuestiones requieren o no decisiones obligatorias y la condiciones en que será delegada su autoridad, delegación entendida como una concesión revocable de autoridad, que puede ser reclamada o recobrada por la ciudadanía (Dahl, 1985: 141). En conjunto estos cuatro criterios permiten evaluar si un sistema político es plenamente democrático, no obstante, aun cumpliendo con todos ellos, el modelo no contempla la participación del *demos* en todas las decisiones, pero sí lo habilita para decidir qué cuestiones requieren decisiones vinculatorias, así como aquellas condiciones en que la ciudadanía delega su autoridad. Por otro lado, para Dahl (1985: 210) este modelo de democracia procedimental no consiste meramente en un proceso, sino que expresa derechos morales amplios, reduciendo la oposición entre derechos y libertades sustantivos y el proceso democrático: la democracia misma es un derecho fundamental. En este sentido, tampoco comporta una "pretensión abstracta" ya que apunta a la obtención de todos aquellos derechos, libertades y recursos que son necesarios para su funcionamiento (morales, legales, constitucionales).

Un obstáculo a este proceso, remarcado por Habermas, no es sólo el logro de las condiciones sociales macro que conforman las sociedades *modernas, dinámicas y pluralistas*, señaladas por Dahl como aquel contexto favorable para el desarrollo de una poliarquía, sino la creciente brecha entre la ciudadanía y las élites de la política pública. La consolidación de las poliarquías en las condiciones actuales es cifrada por Dahl en la reducción de tal brecha, lo cual puede lograrse garantizando un acceso amplio a la información sobre programas políticos, a la elección de temas de debate público y a la participación significativa en los mismos. Dahl (1985: 406) considera que técnicamente es posible encontrar una solución en el marco de las telecomunicaciones. Este tema será de fundamental importancia cuando, al final de esta investigación, exploremos las posibilidades y horizontes de una *Öffentlichkeit* virtual. Son las telecomunicaciones las que a juicio de Dahl posibilitan que técnicamente todos los ciudadanos dispongan de información sobre las cuestiones públicas de modo inmediato, permitiendo además la posibilidad de formulación de preguntas sobre los temas públicos, así como la participación en debates con especialistas, políticos y otros ciudadanos. Dahl propone la formación de un *minipopulus*, que, actuando como un *público atento*, delibera sobre cuestiones específicas y cuya composición se determina por elección al azar de los ciudadanos del *demos* en cuestión. El trabajo de tal *minipopulus* sería facilitado por las telecomunicaciones. Esta posibilidad técnica es una parte de la solución, pero de la intervención en debates públicos no se sigue que los ciudadanos superen las limitaciones en su comprensión

política, i.e. que desarrollen por ello una *comprensión esclarecida*: existe la posibilidad de que las élites exploten las telecomunicaciones interactivas para manipular a la opinión pública, fortaleciendo el sistema de tutelaje. Dahl considera que, en este sentido, para un adecuado funcionamiento de la poliarquía, no es un requisito que *todos* los ciudadanos estén bien informados y que participen en deliberaciones públicas, sino que exista una *masa crítica* de ciudadanos lo suficientemente numerosa y activa como para estabilizar este proceso.

Habermas (2017: 385) observa que el diagnóstico de Dahl sobre el obstáculo en las sociedades modernas para una democratización ulterior, en la forma de un monopolio paternalista del poder, en la variante tecnocrática de un monopolio del saber, que impide a los ciudadanos hacer uso del saber de regulación y control político, puede resultar un puente apto entre la estructura deliberativa nuclear de un sistema político organizado en términos de *Rechtsstaat* y los procesos desarrollados en las capas profundas de la reproducción social. Es interesante que Habermas, retomando el análisis de Dahl, observa un obstáculo fundamental a los procesos de democratización en las sociedades modernas, no primariamente en el problema de la desigualdad social o de la participación masiva de la ciudadanía en los procesos deliberativos, sino en la escisión entre el saber de los expertos del saber que los ciudadanos emplean en los procesos de formación democrática de la opinión y de la voluntad. Finalmente, Habermas encuentra la solución proporcionada por Dahl, i.e. la formación de un *minipopulus* a través de las posibilidades ofrecidas por las telecomunicaciones, como una propuesta de aspecto abstracto y de algo utópica, ya que la idea y el procedimiento de una *deliberative Politik* no debe buscarse fuera de la realidad de las sociedades modernas: tales ideas y procedimientos se han desarrollado en un determinado grado en las instituciones de tales sociedades, formando parte de constelaciones y tendencias que pueden entenderse como los signos de potenciales de racionalización que operan ya en la sociedad y que pueden ser asumidas y desarrolladas por el sistema político (Habermas, 2017: 386).

Habermas ensaya describir el vínculo entre la estructura deliberativa nuclear del sistema político con los procesos desarrollados en las capas profundas de la reproducción social, ensayo que a su juicio, como hemos visto, falla el análisis de Robert Dahl, al no describir adecuadamente los argumentos normativos relativos a la justificación del proceso democrático con el análisis empírico de su implementación, esto debido a la correlación elaborada por Dahl del desarrollo de instituciones favorables a la poliarquía con el desarrollo medido en términos de indicadores

económicos. Con el fin de ensayar tal vínculo, Habermas describe las funciones y alcances de la *deliberative Politik*. La *deliberative Politik* se constituye como un procedimiento para la resolución de conflictos y para la persecución de fines colectivos, que requiere de saber y de la elaboración de ese saber. El producto de este proceso es la generación de poder legítimo. De tal modo, es la política, a través del lenguaje del derecho, la que ocupa los huecos funcionales abiertos por la sobrecarga de otros mecanismos de integración social (Habermas, 2017: 387). El derecho se constituye como un *Medium* a través del cual las estructuras de reconocimiento recíproco producidas en las interacciones simples, así como las relaciones de solidaridad operadas en los niveles profundos de la reproducción social, pueden ser transferidas de forma abstracta y vinculante al ámbito complejo de una sociedad funcionalmente diferenciada. El derecho, en un sistema político articulado en términos de *Rechtsstaat*, está estructurado internamente de modo que sólo puede proseguir en un *plano reflexivo* las operaciones de integración efectuadas debajo del nivel del derecho formal, i.e. en el plano del *Lebenswelt*. Por lo tanto, la integración social a través de la política debe pasar por un *filtro discursivo* (diskursiver Filter). Habermas explica que cuando fallan los reguladores conformados por los valores, normas y en general por las formas rutinarias de entendimiento, la política y el derecho elevan tales procedimientos cuasinaturales, volviéndolos reflexivos y conscientes. De tal modo, la política y el derecho resuelven problemas que han desbordado los procesos sociales nucleares del *Lebenswelt*. El *demokratisches Verfahren* (procedimiento democrático) hace dependiente la generación del derecho legítimo de un tratamiento, presuntamente racional, de problemas que son elaborados de forma inconsciente en el plano del *Lebenswelt*. Así, la pieza medular de la *deliberative Politik* está formada por una red de discursos y formas de negociación cuyo fin es la solución racional de cuestiones pragmáticas, morales y éticas, correspondientes a la integración funcional, moral y ética de la sociedad, que por alguna razón han fracasado en otro nivel (Habermas, 2017: 389).

La *Sozialintegration* en las sociedades complejas funcionalmente diferenciadas exige que las acciones tanto de los colectivos como de los actores sociales estén sujetas a una coordinación generalizada que haga factible un ensamble de la constelación de aportaciones y resultados diferentes. Habermas (2017: 289) denomina a esta coordinación o ensamble generalizado como *funktionale Koordination* (coordinación funcional), la cual requiere una orientación cognitiva por estados del mundo objetivo, cuyos resultados han de evaluarse mediante los criterios de la racionalidad *Zweckrational*. Es importante señalar que este concepto no es sinónimo de *integración*

sistémica, para Habermas denota un término neutral frente a la *Sozialintegration* y frente a la *Systemintegration*, operando como una generalización del modelo intuitivo de cooperación social organizada en los términos de la división del trabajo. No obstante, la coordinación funcional, en el marco de una sociedad compleja, no puede efectuarse a través del modelo cooperativo entre particulares y colectivos organizados en términos de una división del trabajo generalizada, sino sólo a través de las operaciones de regulación y control efectuadas indirectamente por el sistema administrativo. Habermas (2017: 389) considera que Dahl se percató del peligro de que los *problemas de control* «*cognitivo*» («kognitiven» Steuerungsprobleme) sobrecarguen la capacidad del proceso democrático (demokratisches Verfahren) para solucionar problemas, desplazando a los márgenes los problemas morales o éticos, propios del ámbito de la integración social. Tal *sobrecarga cognitiva* (kognitive Überforderung) de la *deliberative Politik*, apuntalaría la suposición de que la formación discursiva de la opinión y de la voluntad, efectuada conforme a procedimientos democráticos, no puede poseer la complejidad suficiente para elaborar e incorporar el saber *operativamente necesario.* Tal saber necesario de control y regulación se muestra como incapaz de penetrar el nivel capilar de aquellos *circuitos de comunicación* (Kommunikation Kreislauf) conectados predominantemente de modo horizontal, osmóticamente abiertos e igualitariamente estructurados (Habermas, 2017: 389).

Esta tesis es clara, ya se había perfilado de modo nítido en el *corpus* habermasiano: el desacoplamiento entre *System* y *Lebenswelt*. Como hemos visto, este fenómeno se da no sin resistencia, en FG la desconexión de la regulación o control político del control parlamentario y de las *arenas públicas* (öffentliche Arenen) produce contratendencias que aparecen bajo la rúbrica de la *cuestión democrática*, fenómeno que, de acuerdo con Habermas, hubiera podido servir a Dahl como clave para entender su propia investigación. Ahora bien, una cuestión fundamental para Habermas es que tales contratendencias no surgen de modo espontáneo o por casualidad, máxime cuando se parte de la premisa de que el poder político estructurado en términos de *Rechtsstaat* guarda una relación interna con la suposición de una *génesis democrática del derecho*. Ello determina que el empleo del poder político para problemas de regulación y control queda sometido a las restricciones resultantes de la forma jurídica de las decisiones colectivamente vinculantes (Habermas, 2017: 390). En el contexto de un *politisches System* sometido a la presión ejercida por la complejidad social, tales restricciones se manifiestan como *disonancias cognitivas* (kognitive Dissonanzen) entre las suposiciones de validez del *Rechtsstaat* democrático y las formas en que

efectivamente discurre el proceso político. Del análisis del enfoque procedimentalista de la democracia de Robert Dahl, Habermas encuentra un resultado de doble cara: por un lado, la *deliberative Politik* adquiere más concreción, perdiendo su aspecto extraño e irreal, cuando es considerada como un *Lernprozeß* (proceso de aprendizaje) articulado en términos reflexivos, el cual tiene como función ser un mecanismo de descarga de los procesos de integración que discurren lentamente, canalizándolos dentro de un sistema de acción especializado en tal proceso. Por otro lado, se produce una creciente escisión entre la necesidad de coordinación y las operaciones de integración, que dentro del MPD la política y el derecho tienen la función de acoplar, esta escisión aumenta en la medida en que el sistema administrativo se hace cargo de tareas de administración y control que parecen desbordar el modo deliberativo de toma de decisiones, cuyo costo en tiempo y recursos es mayor (Habermas, 2007: 391).

El proceso democrático constituye un nodo en el que se hace evidente la resistencia que la complejidad social opone a las exigencias del *Rechtsstaat*. Por un lado, el proceso democrático quedaría consumido *desde dentro* por la escasez de recursos funcionalmente necesarios y *desde fuera* por la complejidad de sistemas funcionales opacos y difícilmente influenciables: se trataría en ambos casos de direcciones de un movimiento de autonomización o cosificación, de una autonomización de los *momentos de inercia* (Trägheitsmomente) de la sociedad, frente al modo deliberativo de sociación efectuada de forma consciente y autónoma, y que serían percibidos, desde la perspectiva de los implicados, como diferencias entre norma y realidad. No obstante, la *Diskurstheorie* no entiende a los momentos de inercia social y a las tendencias la cosificación como un movimiento totalmente inevitable, lo que convertiría en un sinsentido a toda reflexión sobre las posibilidades emancipativas de una política deliberativa. Ahora bien, en *Faktizität und Geltung*, Habermas no opone a este movimiento de cosificación el ideal de una comunidad de comunicación deslimitada tanto espacial como temporalmente ni tampoco hipostatiza el modelo de la *Theorie des kommunikativen Handelns*, aplicado al proceso discursivo de formación de la opinión y de la voluntad, hasta convertirlo en un modelo de *sociación comunicativa pura*. Encontramos en Faktizität und Geltung, una revisión fundamental de la TKH, concretamente de la idea de una *comunidad ideal de comunicación*.

Como recordaremos, la *kommunikatives Handeln* remite al desempeño discursivo de pretensiones de validez ante un auditorio *idealmente ampliado*. Los participantes en un proceso de

argumentación parten de una suposición idealizadora de una *Kommunikationsgemeinschaft* (comunidad de comunicación) que trasciende los límites espaciales y temporales (Habermas, 2007: 391). En FG, Habermas explica nítidamente que tal formulación no debe conducir al malentendido de atribuir a tal *comunidad ideal de comunicación* el estatus de un ideal enraizado en los presupuestos generales de argumentación que podría ser realizado por vía aproximativa, tampoco a una indebida hipostatización del sistema de pretensiones de validez ínsito a la base de validez del habla. Habermas considera que éste es un *malentendido esencialista*, el cual ha de ser desactivado al remitirlo al estatus de una ficción metodológica que constituye la base del modelo de *sociación comunicativa pura*. En este modelo ideal, que opera bajo el estatus de un *Gedankenexperiment* (experimento mental) la comunidad de comunicación posee como medio privilegiado de autoorganización social el entendimiento discursivo, resolviendo sin violencia mediante esta vía todos los conflictos, en un estadio previo a la política y al derecho.

Esta sería la versión más pura del modelo comunicativo de sociación. Habermas clarifica con insistencia que los procesos discursivos de entendimiento se encuentran enclavados en los plexos del *Lebenswelt:* la sociación intencional es un proceso mediado comunicativamente, pero referido siempre a actores ubicados en un espacio-tiempo relativos a plexos socioculturales y a plexos de acción comunicativa específicos. Por otro lado, tales actores no se encuentran entregados *sin más* a los plexos específicos de un *Lebenswelt*, ya que como hemos visto en TKH, estos se reproducen a través del mecanismo representado por el entendimiento, i.e. a través de la *kommunikatives Handeln*: los procesos de entendimiento dependen de posicionarse bajo el código sí/no frente a pretensiones de validez susceptibles de crítica, lo que posibilita fisuras o rupturas en relación con tales plexos concretos (Habermas, 2007: 394). El modo discursivo de sociación, para garantizar el tratamiento racional de temas e información, debe desenvolverse en una cultura abierta al aprendizaje, que se ha alejado de imágenes dogmáticas del mundo y de procesos rígidos de socialización. Otro problema del *modelo de sociación comunicativa pura* que Habermas analiza es que este no tendría en cuenta los costos de información y decisión de los procesos de comunicación: primero, no tendría en cuenta las limitaciones cognitivas en el tratamiento de problemas en las comunicaciones simples conectadas horizontalmente, abstrayendo del *Publikum* la desigual distribución de atención competencias y saber; segundo, hace abstracción también de actitudes y motivos que desestructuran la orientación al entendimiento, no tomando en cuenta el egocentrismo, irracionalidad y el autoengaño de los implicados. Debido a tales abstracciones idealizadoras, el

modelo de sociación comunicativa pura se hace fácilmente sujeto a la oposición de la *Faktizität* del mundo por parte de la *Systemtheorie* y de la *Entscheidungstheorie* (Habermas, 2017: 395).

Precisamente, Habermas adopta algunos supuestos de la *Systemtheorie* para señalar las limitaciones del modelo de sociación comunicativa pura, el cual tiene importantes consecuencias sobre la estructura de la *Öffentlichkeit*. Las comunicaciones y decisiones aparecen como procesos que ocupan segmentos espacio-temporales con determinados costos y gastos organizativos, aunado a que el procesamiento de temas y contribuciones se encuentra constreñido una temporalidad determinada y por una producción y distribución desigual del saber, lo que da lugar a una desigual distribución de competencias y conocimientos, distribución en la que intervienen además los *Komunikationsmedien* con su selectividad (Habermas, 2017: 396). Por otro lado, aunado a las restricciones sistémicas, la desigual distribución social del saber se ve reforzada por la contingencia de las capacidades individuales, ya que los recursos necesarios para la participación en las comunicaciones políticas aparecen como generalmente limitados por el tiempo disponible por cada individuo y por la fragmentación de su atención a determinados temas con temporalidad propia, aunado a la capacidad de aportar algo a tales temas así como a factores irracionales de la voluntad que afectan a la formación racional de voluntad, tal como las actitudes pasionales, oportunistas o prejuiciosas. Con ello, Habermas ha introducido limitaciones realistas que ilustran las desviaciones fácticas del modelo de sociación comunicativa pura, considerándolos como *inevitables momentos de inercia* que resaltan la escasez de recursos funcionalmente necesarios de los que dependen en alto grado los procesos de formación deliberativa de la opinión y de la voluntad: ninguna sociedad compleja, incluso con las condiciones más favorables, puede nunca responder al *modelo de sociación comunicativa pura.* Tal modelo sólo quedaría en FG bajo el estatus de una ficción metodológica cuyo fin es enfocar los momentos de inercia ínsitos a la complejidad social.

Como hemos observado nítidamente, desde las obras más tempranas, Habermas rechaza postular la idea sustancial de una autoorganización directa de la sociedad en su conjunto. El modelo ideal de una sociación comunicativa pura queda integrado en un concepto procedimental de democracia bajo la forma de una *Rechtsgemeinschaft* (comunidad jurídica) autoorganizada. En este esquema, el modo de sociación comunicativa sólo puede establecerse a través del *Medium des Rechts* (medio del derecho), en el que quedarían incorporados aquellos *momentos de inercia* que el modelo ideal abstrae (Habermas, 2017: 397). Las reglas jurídicas compensan la escasez de recursos

funcionalmente necesarios a nivel individual: compensan la indeterminación cognitiva, la inseguridad motivacional, así como la reducida capacidad de coordinación funcional de las reglas morales y las normas informales de acción. Habermas defiende aquí la tesis de que los derechos fundamentales y los principios del *Rechtsstaat* pueden entenderse como medios para la reducción de la complejidad visible a contraluz de la ficción metodológica del modelo de socialización comunicativa pura, ante todo cuando tales principios se concretan en términos de derecho constitucional y en la institucionalización de los procedimientos de la *deliberative Politik*. Las instituciones del derecho constitucional aparecen a la vez como mecanismos de reducción de la complejidad y como mecanismos que poseen el sentido reflexivo de medidas neutralizadoras contra esta complejidad que se infiltra en la praxis organizada en términos de *Rechtsstaat* (rechtsstaatliche Praxis), praxis pletórica en presuposiciones normativas. Las instituciones del *Rechtsstaat* son entendidas aquí como una *contradirección* (Gegensteuerung) frente a la complejidad social, *contradirección* que opera en el *contrajuego* (Gegenspiel) entre la opinión pública informal (*informelle öffentliche Meinung*) y la formación institucionalizada de la voluntad y la opinión regulada a través de procedimientos. Los circuitos comunicativos (Kommunikationskreisläufe) de la *politische Öffentlichkeit* aparecen aquí como especialmente expuestos a la presión selectiva de la inercia social, siendo que la influencia generada en este espacio sólo puede convertirse en poder político si consigue atravesar las esclusas procedimiento democrático y del sistema político estructurado en términos del *Rechtsstaat* (Habermas, 2017: 398). Hasta aquí, ciertas cuestiones en torno a tal *contradirección normativa* representada por las instituciones del *Rechtsstaat* quedan abiertas: si esta puede compensar las restricciones comunicativas, cognitivas y motivacionales determinantes para la *deliberative Politik* y la transformación del poder comunicativo en poder administrativo; la medida en que la *Faktizität* social de los momentos de inercia se cristaliza en complejos de poder ilegítimo, autonomizados frente al poder democrático y, por último; en qué medida el poder concentrado en los grandes subsistemas sociales infiltra la infraestructura sistémica de los circuitos de poder regulados normativamente, y la eficacia con que la circulación soterrada de tal poder ilegítimo penetra en la circulación del poder regulado en términos de *Rechtsstaat*.

4.3 Politische Öffentlichkeit y Zivilgesellschaft. Horizonte de la *desobediencia civil.*

En FG, Habermas pretende desarrollar un modelo sociológico focalizado en el análisis del peso empírico de la circulación del poder prescrita por los supuestos nucleares del *Rechtsstaat*. Este peso dependería directamente de si la sociedad civil, a través de espacios públicos autónomos y capaces de resonancia, puede desarrollar la vitalidad e impulso necesarios para que los conflictos producidos en la periferia sean transferidos al *politisches System*, i.e. al sistema administrativo cuyo código de control y regulación es el poder. Este modelo desarrollado por Habermas se contrapone a la teoría pluralista de la democracia, a los planteamientos de la teoría económica de la democracia y, desde luego, a la visión política de la *Systemtheorie*. Los conceptos empiristas de poder no lograrían dar cuenta de la dinámica de una circulación del poder en términos del *Rechtsstaat,* así como la dinámica del *kommunikative Macht,* incurriendo en un tipo de *derrotismo normativo* (normativer Defätismus). Las teorías empiristas siguen, en este sentido, una estrategia conceptual que anula la especificidad normativa de la organización del poder político en tales términos, siendo que el poder puede ser entendido dentro de estos enfoques ya sea como la capacidad de un actor de imponer su voluntad a otros como en términos de un código propio del sistema político organizado autopoiéticamente (Habermas, 2017: 400).

Por otro lado, el enfoque desarrollado por Habermas critica la visión de una sociedad donde los subsistemas funcionales logran emanciparse de su papel instrumental, convirtiéndolos en *fines en sí mismos*. Dentro de estos esquemas, la formación de la opinión y de la voluntad queda dominada por la competencia entre partidos y por la presencia de un público de ciudadanos y clientes desvinculados con su *Lebenswelt*, transferidos a la interacción no en el ámbito representado por la sociedad civil sino en el ámbito del sistema político. Esta es una de las líneas que hemos seguido en la argumentación de Habermas desde SÖ. Una vez que el sistema administrativo ha neutralizado al público de ciudadanos convirtiéndolo en una clientela convocada periódicamente en términos plebiscitarios, movilizada a través de partidos estatalizados, puede autoprogramarse controlando el proceso de producción legislativa y de programas de gobierno, neutralizando así el proceso nuclear de la *deliberative Politik*. De este modo, una sociedad donde los subsistemas funcionales se han autonomizado e independizado frente al conjunto de ciudadanos, como frente al conjunto general del *Lebenswelt*, comporta un quebranto del *Rechtsstaat*. La política se autonomizaría hasta el punto en que extraería autorreferencialmente todo lo relacionado con su propia legitimación. No obstante,

para la *Diskursethik* un sistema político estructurado en términos de *Rechtsstaat* sólo puede salvaguardarse mientras las autoridades puedan afirmar su posición asimétrica y superior frente a las corporaciones, y en general frente a los poderes fácticos. Posición derivada de su obligación de representar la voluntad de los ciudadanos no implicados directamente en tales procesos. Como hemos visto, los ámbitos nucleares del *Lebenswelt* son tendencialmente colonizados por los códigos de los subsistemas especializados como dinero y poder. Habermas pondera al *lenguaje ordinario*, el cual tendría un carácter multifuncional no especializado, siendo el medio privilegiado para la acción orientada al entendimiento. Como hemos visto a lo largo de TKH, el lenguaje ordinario comporta el medio con el que se entrelazan los componentes del *Lebenswelt*. Es a través del *código* representado por el lenguaje ordinario que los sistemas de acción socialmente integrados a través de valores, normas y del entendimiento intersubjetivo, como los especializados en la reproducción cultural (escuela), en la socialización (familia) y en la integración social (derecho) pueden enlazarse también unos con otros.

4.3.1 *Politische Öffentlichkeit* como caja de resonancia. Modelo de esclusas.

Dentro de este esquema, el sistema político quedaría deshabilitado como instancia de integración social, ya que tal sistema se encontraría encapsulado en su dinámica autopoiética intrínseca, quedando en dificultad la *Systemtheorie* para explicar cómo tal sistema podría integrar a la sociedad en su conjunto. Este no sería un problema aislado del sistema político, sino síntoma del callejón sin salida al que conduce una sociedad organizada por subsistemas autorreferenciales: no existe un lugar desde el que pudieran percibirse y elaborarse los problemas centrales para la reproducción social en conjunto, aunado que los lenguajes especializados neutralizan el *Umgangssprache* (lenguaje ordinario) al grado en que éste no puede funcionar más como un *Resonanzboden* (caja de resonancia) para tematizar los problemas relacionados con la sociedad global. Este proceso tiene como resultado aquel horizonte sociopolítico que Habermas diagnosticó desde SÖ: una *politische Öffentlichkeit* despotenciada, que no puede formarse como un *Resonanzboden* debido a que, junto con el *Publikum* de ciudadanos, queda vinculado con el *código poder*, nutrido ya tan sólo por una *symbolische Politik* (política simbólica) (Habermas, 2017: 417).

El enfoque político desarrollado en *Faktizität und Geltung* se contrapone a la visión de lo político de la *Systemtheorie*, donde los procesos de regulación y control son elaborados por grupos de expertos hasta convertirlos en políticas y transformarlos, a su vez, en programas jurídicos. Uno de

los problemas centrales que Habermas (2017: 426) identifica en esta visión, propia de una *kognitivistische-managerielle Engführung* (reduccionismo cosgnitivista-generencial), consiste en el punto de partida no realista de que el saber de los expertos no puede aislarse de valores y puntos de vista morales, máxime cuando los temas en cuestión tienen relevancia política. La interacción y sincronización entre sistemas funcionales tendrían como resultado el surgimiento de inevitables problemas de *coordinación funcional*, siendo contraproducente en términos cognitivos y en términos de legitimación que tales procesos de enlazamiento funcional entre actores sociales y actores estatales se autonomicen frente a la *politische Öffentlichkeit* y frente a la formación de la voluntad política en el ámbito parlamentario. Aquí encontramos la función central de la *deliberative Politik*: la regulación y el control del sistema administrativo a través de una disputa de opiniones públicamente organizada entre *expertos y contra-expertos*.

Aunque este diagnóstico de Habermas conserva un potencial crítico para la actualidad, observamos en *Faktizität und Geltung* un tono más positivo que el desarrollado en los trabajos más tempranos de Habermas, sobre todo en SÖ y también en la TKH, bajo la tesis general de la vinculación de los medios de control sistémicos a las estructuras jurídicas y políticas organizadas en el marco del *Rechtsstaat*.[207] Por ejemplo, una particularidad de FG es que la institucionalización jurídica de los medios de regulación o control de tales subsistemas posibilita que los mismos sean anclados en el propio *Lebenswelt*. Esta operación de transformación es efectuada a través del medio derecho, de modo que las comunicaciones provenientes de la *Öffentlichkeit* y de la *privates Leben*, puedan ser entendidos y asumidos por los códigos especializados de los subsistemas de acción autorregulados, así como también de modo inverso. El transformador comportado por el medio derecho posibilitaría que el *Umgangssprache* circule a lo largo de la sociedad, constituyendo una especie de dique contra el proceso de colonización del *Lebenswelt*. Un conjunto de sistemas

[207] Este es un punto importante señalado por Christhop Möllers (2009: 254), quien contrasta el tono pesimista y escéptico que permeaba el análisis de Habermas en 1962 en *Strukturwandel der Öffentlichkeit* sobre las posibilidades de una representación democrática, máxime ante el fenómeno del declive de la *politische Öffentlichkeit* bajo el dominio y manipulación de los *Mass media*. No obstante, para la década de 1990, señala Möllers, la perspectiva sombría aparece más matizada, particularmente en FG las instituciones del Estado constitucional y democrático son vistas desde la perspectiva de su capacidad para generar un gobierno democrático, especialmente considerando las funciones diferenciadas de la *Öffentlichkeit.* Podemos observar, en términos generales, un tono más positivo en el desarrollo del modelo de la *deliberative Politik*, sin dejar de señalar los riesgos y potenciales de despotenciamiento y manipulación de la *politische Öffentlichkeit*.

autopoiéticamente clausurados resulta a la postre incapaz de generar un lenguaje común que pudiera cumplir con la función general de integrar a la sociedad.

Una de las tesis más nítidas de FG es que la integración de las sociedades altamente complejas no puede ser efectuada en los términos de un *paternalismo sistémico*, independizado completamente del *kommunikative Macht* generado por el público de ciudadanos, lo que es otra forma de decir que no puede ser efectuada al margen de contenidos normativos susceptibles de discusión y legitimación política por parte del público de ciudadanos en ámbitos nucleares del *Lebenswelt*; y, por otro lado, al margen de los contenidos normativos intrínsecos a un sistema político articulado en términos de *Rechtsstaat*. El modelo de democracia esbozado por la *Diskursethik,* recuperando el *Schleusenmodell* (modelo de esclusas) de Bernhard Peters, postula que las decisiones vinculantes generadas por el sistema político deben estar regidas por los flujos de comunicación originados en la periferia, los cuales atraviesan las esclusas de los procedimientos democráticos y de los procedimientos propios del *Rechtsstaat* en los ámbitos parlamentarios y judiciales. Bajo este supuesto, puede excluirse la autonomización del poder del complejo administrativo sobre el poder comunicativo condensado en el complejo parlamentario, en la medida en que tales flujos de comunicación originados en la periferia puedan permear las rutinas conforme a las que discurre el sistema político.

En términos generales, Habermas (2017: 434) elabora un concepto discursivo de democracia que busca ser realista, y que por tanto pueda ser susceptible de traducción sociológica, ello bajo el supuesto nodal de la capacidad de la periferia para identificar los problemas latentes, y políticamente elaborables, relativos a la integración de la sociedad, identificándolos y tematizándolos con eficacia, de modo que a través de las *esclusas* del complejo parlamentario (o del complejo judicial) sean introducidos al sistema político, perturbando las rutinas mediante las que éste opera. Habermas nota que tal suposición es problemática, ya que las expectativas normativas inherentes a la *deliberative Politik* se encontrarían entonces vinculadas con la capacidad (Fähigkeit) de las periféricas *Strukturen der Meinungsbildung* (estructuras de formación de opinión) para percibir los problemas relativos al conjunto de la sociedad, interpretando y poniendo en escena de una forma innovadora y que llama la atención. Tales expectativas normativas sólo pueden ser cumplidas por la periferia en la medida en que las *redes de la comunicación pública no institucionalizada* (Netzwerke der nicht-institutionalisierten öffentlichen Kommunikation)

posibiliten la formación más o menos espontánea del *Meinungsbildungsprozesse* (proceso de formación de la opinión). Se trataría de *Öffentlichkeiten* (espacios públicos) autónomos y con capacidad de resonancia, que dependen de un anclaje social en las asociaciones de la sociedad civil, así como en los patrones liberales de cultura y sociación política, i.e. en el marco de los patrones de un *Lebenswelt racionalizado.* Como bien lo nota Habermas, el desarrollo de tales estructuras propias del *Lebenswelt* puede estimularse, pero no mediante una regulación jurídica, administrativa o política directa. Estas estructuras se desenvuelven mediante el *sentido* (Sinn), el cual no puede ser generado a voluntad y que es entendido por Habermas (2017: 434) como un recurso escaso que expresa la magnitud límite de la espontaneidad social. El sentido es un límite interno incluso para los miembros mismos de la comunidad jurídica: es aquello que hace posible el modo de socialización discursiva pero no está a disposición ilimitada a la voluntad de sus miembros.

Uno de los temas centrales en FG, fundamental para el concepto de *deliberative Politik*, es el de la *politische Öffentlichkeit*. Este es entendido en términos generales como una *Kommunikationsstruktur* (estructura de comunicación) enraizada en el *Lebenswelt* a través de la base representada por la sociedad civil. No obstante, como lo hemos visto desde capítulos anteriores, la *Öffentlichkeit* no debe entenderse en términos de una institución, organización o sistema, i.e. como un entramado de normas con diferenciación de competencias y roles. La *Öffentlichkeit* como estructura de comunicación se constituye como una red (Netzwerk) de horizontes abiertos y porosos para la comunicación de contenidos y tomas de postura, i.e. *Meinungen* (opiniones), filtrando y sintetizando los flujos de comunicaciones, condensándose en *öffentliche Meinungen* (opiniones públicas) focalizadas en temas específicos (Habermas, 2017: 436). Una de las funciones de tal estructura de comunicación es la de constituirse como un *Resonanzboden* (caja de resonancia) para problemas que han de ser resueltos por el sistema político, constituyendo a su vez un *warnsystem* (sistema de alerta) con sensores no especializados, pero con una percepción extendida a lo largo de la sociedad. En este sentido, los problemas rastreados e identificados por la *Öffentlichkeit* deben ser tematizados y presentados públicamente de modo influyente para poder ser asumidos y elaborados por el complejo parlamentario. Esta capacidad es, como hemos señalado más arriba, problemática y limitada, máxime cuando ha de extenderse al control ulterior de su tratamiento en el sistema político.

Por otro lado, la *Öffentlichkeit*, al igual que el *Lebenswelt*, se reproduce a través de la *acción comunicativa*, ajustándose a la inteligibilidad general de la práctica comunicativa cotidiana a través del lenguaje natural, el cual opera como un nodo en el que se conectan retroalimentativamente los sistemas especializados de acción y de saber en los que se ha diferenciado el *Lebenswelt*. En este sentido, la *Öffentlichkeit* no se especializa ni en las funciones generales de la reproducción del *Lebenswelt* o en los aspectos de validez del saber presentes en la comunicación lingüística cotidiana, sino que en la medida en que se enfoca a cuestiones políticamente relevantes, deja las elaboraciones especializadas de estos aspectos al sistema político. La *Öffentlichkeit* se distinguiría, en cambio, por la *Kommunikationsstruktur* (estructura de comunicación) referida a un tercer aspecto de la *acción orientada al entendimiento*: el *espacio social* (sozialer Raum) y no así a los contenidos o funciones de la comunicación. La *kommunikatives Handeln* constituye un *espacio intersubjetivamente compartido* (intersubjektiver geteilter Raum): la *Öffentlichkeit* se constituye lingüísticamente. Se trataría de una *estructura espacial* (*räumliche Struktur*) abierta en principio a posibles participantes en la situación de diálogo. No obstante, Habermas (2017: 437) especifica que es una estructura espacial de encuentros simples y episódicos, que puede generalizarse y abstraerse para un público más amplio de sujetos presentes. Se trataría entonces de la *infraestructura pública* (*öffentliche Infrastruktur*) constituida por asambleas, reuniones, actos y exhibiciones, para las cuales utilizamos metáforas arquitectónicas espaciales: foros, escenarios o arenas.

No obstante, estas *Öffentlichkeiten* se encuentran vinculadas a escenarios concretos donde el público se encuentra presente. Habermas observa una cuestión fundamental en el desarrollo de la *Öffentlichkeit*: la creciente virtualización de las *Öffentlichkeiten* de la presencia física de lectores, oyentes y espectadores. Esta virtualización es posibilitada por los medios de comunicación (*Medien*). Este será un tema central en nuestro análisis en las conclusiones de este trabajo sobre la creciente virtualización de la *Öffentlichkeit*. Por lo pronto, para Habermas (2017: 437) en FG esta creciente virtualidad torna más clara la abstracción comportada por la *Öffentlichkeit* como expresión de la generalización de la estructura espacial de las interacciones simples. De tal modo, las estructuras de comunicación generalizadas se restringirían a contenidos y tomas de postura desvinculadas de los contextos concretos de las interacciones simples, las personas inmediatas y las obligaciones concernientes a tomas decisiones. Es interesante aquí la observación de Habermas de que la desdiferenciación comportada por la orientación hacia los legos es simultánea a una

intelectualización, posibilitada por la desconexión de las opiniones comunicadas respecto a obligaciones concretas de acción. En este sentido, las estructuras de comunicación generalizadas de la *Öffentlichkeit* descargan al *Publikum* de las decisiones, siendo reservadas a las instituciones políticas especializadas. Lo que predomina entonces en la *Öffentlichkeit* son manifestaciones clasificadas en torno a temas, las cuales pueden representar tomas de postura afirmativas o negativas. Se trata de *Meinungen* (opiniones) que se condensan en la *öffentliche Meinung* (opinión pública), la cual no es representativa en un sentido estadístico ni simplemente un agregado de opiniones individuales expresadas en la esfera de lo privado, por lo que, como ya Habermas lo había aclarado en SÖ, no debe ser confundida con sondeos de opinión.

Habermas (2017: 438) señala que la estructuración de la *öffentliche Meinung* en los procesos públicos de comunicación no consiste nuclearmente en la generalización o difusión de contenidos y tomas de postura mediante determinados medios de transmisión, sino el conjunto de *reglas* (Regeln) de una práctica de comunicación seguida en común. Esta praxis comunicativa debe caracterizarse por un tratamiento más o menos racional de las informaciones, propuestas y posturas en el *nivel discursivo* de la formación de la opinión. En razón de lo anterior, Habermas rechaza medir a la *comunicación pública* (*öffentliche Kommunikation*) por la producción de generalidad, sino por los criterios formales relativos a la producción de una *öffentliche Meinung* cualificada. La *calidad* de la *Öffentlichkeit* puede medirse empíricamente observando el grado en que sus procesos nucleares se encuentren o no infiltrados o hipotecados por relaciones de poder, i.e. la calidad de esta puede medirse con base en sus aspectos procedimentales. Estableciendo simultáneamente en el ámbito normativo la medida de la *legitimidad* de la influencia que las *öffentliche Meinungen* establecen sobre el sistema político. En términos generales, las *öffentliche Meinungen* representan un potencial político de *influencia* que puede incidir sobre el comportamiento electoral de los ciudadanos o sobre la formación y voluntad del complejo parlamentario: las *öffentliche Meinungen* poseen un influjo político-publicístico que puede transformarse potencialmente en poder político a través de procedimientos institucionalizados, por tanto, la *Öffentlichkeit* es el ámbito donde se forma influencia y se lucha por influencia (Habermas, 2017: 439).

Una *Öffentlichkeit* generalizada, extendida más allá del espacio de las interacciones simples, comporta una diferenciación en la que pueden distinguirse organizadores, oradores y oyentes, diferenciándose también entre el *escenario* (Bühne)/arena y *auditorio* (Zuschauerraum)/galería. En

esta *Öffentlichkeit* diferenciada existe una constelación de actores crecientemente profesionalizados por la complejidad y alcance de los medios de comunicación que pueden poseer diversos grados de influencia pero que, señala Habermas, deben apoyarse en última instancia en la resonancia y asentimiento del *público de inexpertos* (Laienpublikum), i.e. el público general de ciudadanos. En última instancia, este público debe ser convencido por contribuciones e intervenciones inteligibles en temas percibidos como socialmente relevantes, tal autoridad del *público de inexpertos* es constitutiva de la estructura interna de la *Öffentlichkeit*. Por otro lado, estos actores que poseen un potencial de influjo político-publicístico deben distinguirse de los actores estratégicos que ocupan espacios ya constituidos en la *Öffentlichkeit*, tales como grandes grupos de intereses. En términos en los que resuena el eco del *principio de publicidad* de Kant, Habermas (2017: 440) señala que tales actores no pueden hacer en la *Öffentlichkeit* un uso manifiesto de su poder fáctico, bajo la forma de potenciales de sanción o de intentos de presión fáctica: sólo pueden capitalizar su poder social *haciendo publicidad o propaganda* (werben, publicity) en favor de sus intereses en un lenguaje que es capaz de movilizar *convicciones* (Überzeugungen). Por lo tanto, tales intervenciones se encuentran expuestas a la crítica del público, de modo que las *öffentliche Meinungen* que no pueden canalizarse sino mediante un empleo no público de dinero o poder pierden su credibilidad en cuanto se tornan públicas. Las *öffentliche Meinungen* pueden manipularse, pero no pueden ser compradas públicamente o expropiadas del público de ciudadanos: la *Öffentlichkeit* no puede ser *fabricada* a discreción, este espacio, junto con su público, debe poseer una estructura autónoma.

En este sentido, Habermas comenta en FG que la *politische Öffentlichkeit* puede cumplir adecuadamente la función de percibir los problemas relativos a la sociedad global en la medida en que esté compuesta de plexos de comunicación de los potencialmente afectados. En tal público se encontraría el eco de experiencias biográficas que representan los costes externalizados y las hipotecas sociales generadas por los sistemas funcionalmente diferenciados, ante todo frente a la esfera de los *valores de uso* (*Gebrauchswerten*), los cuales se desenvuelven de un modo privilegiado en el ámbito del *lenguaje existencial* (*existentielle Sprache*) propio del *Lebenswelt*, particularmente en el lenguaje de la religión, el arte y de la literatura, el cual conforma la *Öffentlichkeit* literaria, especializada en la articulación y apertura lingüística del mundo, y que en este sentido puede entrelazarse con la *politische Öffentlichkeit*. Por otro lado, en el *Lebenswelt* se encuentra el caleidoscopio representado por los diversos roles que desempeña el ciudadano, el cual

es el portador de la *politische Öffentlichkeit*, en diversos ámbitos: trabajador y consumidor, asegurado y paciente, contribuyente y cliente de las burocracias estatales, etc., estando expuestos de modo especial a las exigencias y fallos de los sistemas funcionalmente diferenciados (Habermas, 2017: 442). Las experiencias de sufrimiento comienzan con una elaboración privada, interpretada en el horizonte de una biografía. Tal horizonte biográfico se encuentra interconectado exponencialmente en redes de comunicación social de modo que las estructuras espaciales de las interacciones simples son abstraídas y ampliadas, pero no destruidas. La *Öffentlichkeit* tomaría su impulso de la elaboración privada de los problemas sociales que repercuten en las biografías individuales. En este proceso comunicativo son diferenciadas las esferas íntimas o privadas y la esfera pública, sin encapsularlas una frente a la otra, canalizando el flujo temático de una esfera a otra.

4.3.2 *Zivilgesellschaft*. Generación de influencia político-publicística.

Habermas (2017: 443) resalta la importancia adquirida en la actualidad del concepto *Zivilgesellschaft/ bürgerliche Gesellschaft (civil society, sociedad civil)*[208], un sentido que sería diferente al de la *bürgerliche Gesellschaft* analizada por Hegel bajo el concepto *sistema de necesidades,* i.e. el sistema de trabajo social y de tráfico de mercancías organizados en los términos de una economía de mercado. Tal concepto de *Zivilgesellschaft* no podría entenderse en la actualidad en el marco de tal tradición liberal. En cambio, su núcleo institucional estaría constituido por *uniones y asociaciones (Zusammenschlüsse und Assoziationen)* no estatales y no económicas de base voluntaria. Son tales asociaciones las que anclan las estructuras comunicativas de la *Öffentlichkeit* en el *Lebenswelt*. De tal modo, la *Zivilgesellschaft* es, a juicio de Habermas, un plexo compuesto por asociaciones, organizaciones y movimientos surgidos de modo más o menos espontáneo, los cuales recogen la resonancia que los problemas sociales tienen en los ámbitos de

[208] Los términos *Zivilgesellschaft* y *bürgerliche Gesellschaft*, pueden ser traducidos del alemán literalmente como sociedad civil y sociedad burguesa. Arato y Cohen (1994: x) señalan que estos dos conceptos parecen conferir de cierta ambigüedad al concepto *civil society*, no obstante, este no sería sencillamente un problema metodológico, ya que, en los casos de confrontación entre el Estado y la sociedad civil, en los que regímenes autoritarios penetran en la dinámica de las esferas sociales diferenciadas, resalta la autonomía de lo civil y de lo burgués. No obstante, en el marco de los procesos de democratización en regímenes autoritarios la consolidación de la sociedad civil no debe entenderse necesariamente como la creación de una *sociedad burguesa*, sino como un proceso de selección entre una pluralidad de tipos de sociedad civil (Cohen; Arato, 1994: 16). Ahora bien, sobre el origen del término *civil society*, Arato y Cohen (1994: 84) comentan que la primera versión de este concepto aparece en Aristóteles con el título *politike koinonia* (sociedad/comunidad política). No obstante, debe notarse que el concepto *politike koinonia* no admite la distinción entre Estado y sociedad. Por otro lado, este sería el término que los latinos tradujeron como *societas civilis*, y que el caso griego representó la definición de la *polis* entendida como el *telos* del ser humano como *zoon politikon*.

la *privates Leben*, actuando como transmisores que condensan y amplifican hacia la *politische Öffentlichkeit*. Por tanto, la *Zivilgesellschaft* tiene como núcleo una trama asociativa que institucionaliza discursos solucionadores de problemas de interés general en el ámbito de *Öffentlichkeiten* (espacios públicos) organizados. La *Zivilgesellschaft* constituye el *sustrato organizativo* del público general de ciudadanos que surge de la esfera privada, el cual busca interpretaciones públicas para sus intereses y problemas sociales, ejerciendo influencia sobre la formación institucionalizada de la opinión y la voluntad políticas (Habermas, 2017: 444).

Habermas encuentra en la definición de J. Cohen y A. Arato de *civil society* el vínculo retroalimentativo entre esta instancia, comprendida como una esfera diferenciada del Estado y sus subsistemas funcionales, con los ámbitos privados del *Lebenswelt*. En *Civil Society and Political Theory*, Cohen y Arato diseñan una teoría de la sociedad civil que pretende ser adecuada a las condiciones de las sociedades contemporáneas, que parte de la distinción de esta esfera de los ámbitos estatal y económico: debe distinguirse esta esfera de la *sociedad política de partidos*, de organizaciones políticas de públicos políticos, así como de la *sociedad económica* compuesta por las organizaciones de producción y distribución. Estos ámbitos, como hemos visto ya bien en el análisis del enfoque de Habermas, se encuentran sometidos a su propia lógica sistémica y al ámbito de determinados tipos de acción instrumental, no pudiendo subordinar estos patrones completamente a los patrones de integración normativa y de comunicación abierta característicos de la sociedad civil, quedando ésta, a la postre, con una función de mediación (no oposición) entre ambas esferas. En este sentido, la *civil society* es definida por Arato y Cohen (1994: ix) como: "*a sphere of social interaction between economy and state, composed above all of the intimate sphere (especially the family), the sphere of associations (especially voluntary associations), social movements, and forms of public communication*". La esfera de la sociedad civil comprende, en la medida en que han sido institucionalizadas o que se encuentran en proceso de serlo, las estructuras de la socialización, asociación y formas de comunicación organizadas del *Lebenswelt* (lifeworld). Esta esfera se crea mediante formas de autoconstitución y automovilización, institucionalizándose y estabilizándose a través de leyes y derechos. Arato y Cohen observan que existe en esta esfera una dimensión *autocreativa* (self-creative) y otra dimensión institucionalizada, siendo que a largo plazo ambas dimensiones son necesarias para la reproducción de la sociedad civil. Por otro lado, existe un aspecto fundamental de la sociedad civil que Arato y Cohen resaltan: la sociedad civil es una esfera que debe distinguirse de la sociedad política de los partidos, pero ello no implica que no

posea un papel político. Ahora bien, tal papel o función política no estaría relacionada directamente con el control o la conquista del poder, sino con la *generación de influencia* (generation of influence) a través de la actividad de asociaciones democráticas y de la discusión libre en la *esfera pública cultural*. Para Arato y Cohen (1994: x), no obstante, tal capacidad de generar influencia debe ser considerada como difusa e ineficaz.

Habermas enfoca la atención en la articulación de la *Zivilgesellschaft* en los términos del *Rechtsstaat*, ya que tal articulación suministra un panorama diáfano sobre su estructura. La esfera de la *Zivilgesellschaft* constituye un espacio privilegiado para el desarrollo de aquellas asociaciones libres (*freiwillige Assoziationen*) que intervienen en el proceso de formación de la *Öffentliche Meinung*. La constitución de tal espacio se encontraría amparado por la libertad de asociación y el derecho a fundar asociaciones. Por otro lado, el carácter publicístico del mismo está amparado por la libertad de prensa y el derecho a desarrollar una actividad publicística libre, asegurando la infraestructura para una comunicación pública representativa de una diversidad de opiniones. El sistema político, desde el punto de vista de Habermas, no tendría más remedio que permanecer sensible a tales influencias publicísticas, quedando entrelazado con la esfera de la *Öffentlichkeit* y de la *Zivilgesellschaft* a través de los derechos políticos nucleares del *Rechtsstaat*: el derecho al voto de los ciudadanos, así como la actividad de los partidos políticos, quienes poseen el derecho a ejercer influencia sobre el proceso de formación de la voluntad política de la población. Como remate de este esquema, Habermas considera que el plexo de asociaciones sólo puede conservar su autonomía y espontaneidad en la medida en que esté apuntalado por un sólido pluralismo de formas de vida y subculturas.

Una característica importante de la definición de la *Zivilgesellschaft* de Habermas en FG es la relación entre la preservación de la autonomía y espontaneidad de tal esfera con su articulación en los términos de los derechos fundamentales propios del *Rechtsstaat*. La garantía de tales de derechos fundamentales actúa como una protección de los ámbitos privados de la vida, los cuales son centrales para la constitución de la persona y su formación autónoma de la conciencia moral y del juicio. De tal modo, resulta fundamental el vínculo estrecho entre la autonomía de la *Zivilgesellschaft* y la integridad de la esfera privada, lo que Habermas ejemplifica contrastando esta visión con la perspectiva de un *Estado panóptico* (panoptischer Staat) que posee un fuerte control no sólo sobre la esfera de la *Öffentlichkeit,* sino que también lo extiende a la base de tal

espacio, i.e. a los ámbitos nucleares de la *privates Leben*. Las intervenciones de un Estado totalitario ejemplifican nítidamente el cómo las intervenciones administrativas y la supervisión sobre las esferas nucleares del *Lebenswelt* minan la estructura comunicativa creada en las interacciones simples, las cuales constituyen la base de las interacciones comunicativas generalizadas en el espacio de la *Öffentlichkeit*. Un Estado totalitario, el polo opuesto al Estado organizado en términos de derechos fundamentales, conlleva a la destrucción de la racionalidad comunicativa y del plexo de asociaciones y uniones autónomas y libres (Habermas, 2017: 446). Este sería el campo sociopolítico propicio para el surgimiento y consolidación de aquella *Öffentlichkeit* despotenciada y movilizada en términos plebiscitarios, que tanto ha resaltado Habermas desde SÖ. No obstante, Habermas tiene a bien señalar que las protecciones ofrecidas por las garantías fundamentales no bastan para evitar tales deformaciones de la *Öffentlichkeit* y de la *Zivilgesellschaft*. El mantenimiento y estabilización de la autonomía de las estructuras comunicativas de la *politische Öffentlichkeit* sería la tarea de la propia *Zivilgesellschaft*. Esta función de estabilización es observada por Habermas en la *Selbstbezüglichkeit* (autorreferencialidad) de la práctica comunicativa de la *Zivilgesellschaft*: en las manifestaciones comunicativas que constituyen y reproducen la *Öffentlichkeit* se encuentra un subtexto que realiza una referencia permanente a la función crítica de la *Öffentlichkeit* en general. Los discursos públicos poseen un sentido performativo en el que se encuentra manifiesta la función de una *politische Öffentlichkeit* no distorsionada (Habermas, 2017: 447). De tal modo, las instituciones y garantías jurídicas para la formación libre de la opinión descansan en el frágil suelo de una comunicación política de actores que, al hacer uso de ellas, las interpretan, defienden y radicalizan su sentido normativo.

Habermas elabora aquí una distinción fundamental entre dos tipos de actores que intervienen en la esfera de la *politische Öffentlichkeit*: por un lado, se encuentran los actores que en sus pugnas por ejercer influencia se embarcan en la empresa común de reconstitución y mantenimiento (*Rekonstituierung und Erhaltung*) de las estructuras de tal espacio; por otro lado, se encuentran aquellos actores que no reconstituyen tal plexo, sino que se limitan a hacer un uso de los foros ya existentes. De tal modo, los actores constitutivos de la *politische Öffentlichkeit* poseen una *doble orientación* en su política, la cual es característica de estos: ejercer influencia sobre el sistema político mediante sus programas y simultáneamente, de modo reflexivo, estabilizar y ampliar la *Zivilgesellschaft* y la *Öffentlichkeit*, cerciorándose de su propia identidad y capacidad de acción

(Habermas, 2017: 447). Habermas observa una aplicación del concepto de *doble orientación* (*doppelte Ausrichtung*) en el trabajo de Cohen y Arato, quienes bajo el concepto de *dual politics* describen a los *nuevos movimientos sociales*, los cuales perseguirían simultáneamente fines ofensivos y defensivos. Habermas considera en este punto que el entrelazamiento y dinámica generada entre una *Öffentlichkeit* basada en la *Zivilgesellschaft* y la formación de la opinión y la voluntad política en el complejo parlamentario, institucionalizado en términos de *Rechtsstaat*, constituyen un buen punto de arranque para la traducción sociológica del concepto de *deliberative Politik.* No obstante, y como hemos resaltado en los distintos capítulos de este trabajo, el modelo diseñado por Habermas no tiene como destino final la autoconstitución radical de la sociedad fuera del espacio institucionalizado de la *politische Öffentlichkeit*. La *Zivilgesellschaft* no debe entenderse por tanto como un punto en el que habría de focalizarse la autoorganización de la sociedad en su conjunto. En este punto nodal, Habermas retoma las prevenciones de Cohen y Arato con respecto al *limitado espacio de acción* que caracteriza a la *Zivilgesellschaft* y la *Öffentlichkeit* para aquellas formas de movimiento y expresión no institucionalizadas: la práctica de la democracia radical en el marco de tales espacios se encontraría sujeta a una necesaria *autolimitación estructural*.[209]

[209] Cohen y Arato (1994: 16) consideran que la idea de *autolimitación* (self-limitation) se fundamenta en un aprendizaje orientado al servicio del principio democrático. Cohen y Arato ponen como ejemplo los movimientos político-sociales democratizadores en Europa del Este, los cuales abandonaron los proyectos revolucionarios radicales cuyo objetivo era destruir el aparato estatal o económico, i.e., en palabras de Habermas, proyectos revolucionarios cuyos objetivos conducirían a un escenario de desdiferenciación social. Para Cohen y Arato, la autolimitación en los proyectos y objetivos de tales actores, en sentido democrático, permite la continuación de su papel social y de su *influencia* más allá de la fase constituyente, proyectándose en la fase de consolidación de lo constituido. Esto puede conllevar el riesgo de que la sociedad civil, en el escenario posautoritario, sea sometida a una domesticación, desmovilización o despotenciamiento, constituyendo un campo ideal para los enfoques elitista-tecnocráticos. No obstante, Arato y Cohen observan puntualmente que, aunque no puede tener como objetivo la democratización total del Estado y la economía, es la propia sociedad civil la que constituye un importante terreno para la democratización y la construcción de instituciones democráticas, tal como lo habría observado antes Alexis de Tocqueville. En este sentido, pueden existir diversos tipos de sociedad civil: más o menos institucionalizadas, más o menos democráticas y más o menos activas (Cohen; Arato, 1994: 17). Esta reflexión tiene referentes empíricos, particularmente los movimientos democratizadores polacos en los años setentas, los cuales, al yuxtaponer a la sociedad contra el Estado como parte de su estrategia de lucha política, indicaron un desplazamiento en el objetivo de la democratización: de toda la sociedad a aquella sociedad fuera de las instituciones estatales. Esto es fundamental, comentan Cohen y Arato (1994: 32), porque el sujeto de la transformación social es entonces una sociedad autoorganizada e independiente cuyo objetivo no es la revolución social sino una reforma estructural impulsada desde abajo. Tales aspectos fueron sintetizados en el concepto *self-limiting revolution* (revolución autolimitada) por Jacek Kuron. El pensamiento político de Kuron, líder del movimiento de oposición polaca en el período de 1976-1982 junto con Adam Michnik, se expresó en el desarrollo un proyecto democrático normativo de carácter posmarxista para el movimiento opositor en este país. Andrew Arato analizó en 1984 las implicaciones teórico-normativas del concepto de *self-limiting revolution*, el cual implica, en primera instancia, el proyecto de reconstrucción de la sociedad civil: "*In face of the authoritarian state the Polish democratic opposition has articulated a program of the defense of all independent societal forms and of the expansion of those*

Habermas identifica tres limitaciones fundamentales a una potencial práctica de la democracia radical en el MPD: primero, una *Zivilgesellschaft* con la vitalidad suficiente sólo puede ser formada en el contexto de una cultura política basada en la libertad y en una esfera de la vida privada que conserve su integridad, i.e. en el plexo de una *Lebenswelt* racionalizado. El riesgo del desarrollo de una *Zivilgesellschaft* en plexos sociales opuestos a este radica en la posibilidad del surgimiento de movimientos populistas, impulsados a menudo por contenidos basados en la tradición y prácticas no democráticas. Segundo, como ya lo hemos analizado, en el contexto de una *Öffentlichkeit* de carácter liberal, los actores se encontrarían limitados a ejercer influencia, pero no al ejercicio del poder político. La influencia de tipo publicístico-político debe pasar por los filtros del *procedimiento institucionalizado* de la formación democrática de la opinión y de la voluntad política, transformándose en *kommunikative Macht* (poder comunicativo), quedando vinculado a la producción legítima del derecho. En este mismo sentido, puede surgir también de aquella *öffentliche Meinung*, fácticamente generalizada, convicciones *acreditadas*, desde el punto de vista de la generalización de intereses, que legitimen decisiones políticas (Habermas, 2017: 449). El resultado de este esquema es que la *Souveränität des Volkes* (soberanía del pueblo) es fluidificada comunicativamente, no pudiendo ser ejercida *sólo* en el poder generado por los discursos informales y públicos, ni siquiera en el caso de que estos surjan de *Öffentlichkeiten* autónomas. De tal modo, el *kommunikative Macht* sólo puede transformarse en *politische Macht* cuando la influencia generada en el espacio de la *Öffentlichkeit* se extiende a las deliberaciones de las instituciones democráticamente estructuradas propias de la formación de la opinión y la voluntad, adoptando resoluciones formales de carácter autoritativo. Por último, la tercera limitación consiste en que los instrumentos derivados del derecho y del poder administrativo poseen, en las sociedades funcionalmente diferenciadas, un limitado grado de eficiencia, al no poder intervenir directamente en los mecanismos nucleares que ponen en marcha el funcionamiento y operación de los sistemas funcionales y de ámbitos altamente organizados. Esta prevención es retomada por Habermas, evidentemente, del esquema sistémico desarrollado por la sociología de Niklas Luhmann. Por lo tanto, y en términos generales, el republicanismo defendido por el esquema de la *deliberative Politik* no podría radicalizarse al grado de que los movimientos democráticos surgidos de la

already in existence by the social movement" (Arato, 1984: 10). En síntesis, Cohen y Arato proyectan el concepto de sociedad civil hacia una noción de *movimientos democratizadores autolimitados* (self-limiting democratizing movements) que procuran la creación, protección y extensión de espacios tanto para la libertad negativa como para la libertad positiva, así como de espacios alternativos para las formas igualitarias de solidaridad que no constituyan un obstáculo hacia la autorregulación económica, tal sería su contenido normativo.

Zivilgesellschaft aspiraran a una autoorganización de la sociedad en su conjunto, aspiraciones que, comenta Habermas, estuvieron en la base de las representaciones marxistas de la revolución social: la *Zivilgesellschaft* sólo puede transformarse a sí misma y sólo operar de un modo indirecto sobre la autotransformación del sistema político estructurado en términos de Rechtsstaat, ejerciendo a lo más una *influencia* sobre la programación y operación del sistema político. Habermas (2017: 450) rechaza que las formas emancipadas de vida puedan ser fomentadas por las intervenciones del *administrative Macht*, siendo que estas pueden originarse y desarrollarse en el transcurso de los procesos de democratización, pero no pueden ser producidas por las intervenciones del sistema político sobre los ámbitos nucleares del *Lebenswelt*.

Por otro lado, tal autolimitación de la *Zivilgesellschaft* no implica que el MPD claudique ante la lógica de los sistemas altamente organizados, quedando en una suerte de incapacidad y sujeción a tutela, vinculada a la postre a la dinámica del *paternalismo sistémico* (Systempaternalismus). Habermas considera que esta capacidad de ejercicio de control o conducción sobre ámbitos autónomos de la *Zivilgesellschaft* queda limitada en razón de que el saber socialmente necesario no es producido en su mayoría por el sistema administrativo, dependiendo para ello de eslabones intermedios como la ciencia, aunado a que a pesar de sus posibilidades asimétricas de intervención y su limitada capacidad de elaboración, la *Zivilgesellschaft* realiza sus propias traducciones de los informes técnicos, produce y moviliza un *contrasaber* (Gegenwissen) propio. Recordemos que al inicio de este apartado observamos que la función central de la *deliberative Politik*: la regulación y el control del sistema administrativo a través de una disputa de opiniones públicamente organizada entre expertos y contra-expertos.

Habermas resalta que los conceptos de *politische Öffentlichkeit* y *Zivilgesellschaft* operacionalizados en la *Diskurstheorie* no representan meramente postulados normativos, sino que tienen referentes empíricos. Según este esquema, entonces, es plausible que la *Zivilgesellschaft* pueda, en determinadas circunstancias, cobrar influencia en el ámbito de la *Öffentlichkeit*. La *Zivilgesellschaft* representa una red de extraordinaria complejidad ramificada en una pluralidad de espacios internacionales, nacionales, regionales, municipales y subculturales solapados unos con otros (Habermas, 2017: 451). Así mismo, se encuentra compuesta por movimientos sociales y asociaciones, foros e iniciativas ciudadanas. La función que cumple la *Öffentlichkeit* en las sociedades complejas es la de constituirse como una estructura intermediaria que establece una

mediación entre el sistema político, por un lado, y; por otro, los sectores privados del *Lebenswelt* y los sistemas de acción funcionalmente diferenciados. Habermas resalta la sensibilidad de tales agrupaciones para percibir los problemas sociopolíticos, no obstante, las señales e impulsos que son capaces de emitir son generalmente demasiado débiles para provocar transformaciones o cambios a corto plazo en el sistema político o para reorientar los procesos de decisión política.

En lo referido al contenido temático de la *Öffentlichkeit*, este se estructura conforme a puntos de vista funcionales, centros de gravedad temáticos, ámbitos políticos, etc., constituyendo *Öffentlichkeiten* más o menos especializados, aunque siempre accesibles al público de legos (*Laienpublikum*): divulgación científica, literatura, arte, religión, movimiento feminista y los movimientos alternativos. En lo referido a la densidad de la comunicación y a la complejidad de su organización y alcance, Habermas observa que la *Öffentlichkeit* se diferencia en niveles: desde el nivel episódico representado por espacios micro como el bar, el café, los encuentros y conversaciones en la calle; el siguiente nivel sería el constituido por la *Öffentlichkeit* organizada de modo presencial, como las presentaciones de teatro, las reuniones de padres de familia, los conciertos de Rock, reuniones de partido y congresos eclesiástico, hasta el nivel abstracto de la *Öffentlickeit* creado por los *Massenmedien*, formado por los lectores, oyentes y espectadores aislados y diseminados en todas partes (Habermas, 2017: 452). En todos esos niveles, desde el más concreto hasta el más abstracto, aquellos *Teilöffentlichkeiten* (espacios públicos parciales) constituidos por el lenguaje ordinario permanecen porosos los unos a los otros. Los límites sociales internos de aquellos *Teilöffentlichkeiten* rompen y fragmentan el texto abstracto que circula en la *Öffentlichkeit* en pequeños textos arbitrarios, entre los cuales se puede, no obstante, construir puentes hermenéuticos. Al no formar organizaciones ni sistemas, al derecho de una inclusión irrestricta y a la igualdad, impiden mecanismos de inclusión, fundando un *potencial de autotransformación.*

En cuanto más el público, reunido a través de los medios de comunicación, incluye a todos los miembros de una sociedad nacional y cuanto más abstracta es la forma que adopta, más se diferencian los *roles de los actores* que aparecen en la escena (Arena), de los roles de los espectadores que miran desde la galería (Galerie). Habermas (2017: 452) observa que, por un lado, se encuentran aquellos actores espontáneos o poco organizados surgidos del propio público, y de los cuales el conjunto de investigaciones empíricas no permite respuestas concluyentes a su grado

de autonomía, convicción y el grado en que reflejarían un proceso de poder más o menos encubierto. Tales movimientos espontáneos deben producir su propia identidad y autolegitimación. Por otro lado, encontramos a aquellos actores que se limitan a aparecer ante el público, disponiendo de poder organizativo, recursos y potencial de sanción propios. Como ejemplo de tales actores sociopolíticos, Habermas menciona a los partidos políticos y a las grandes asociaciones de intereses dotadas de poder social. Tales actores organizados se servirían de los *mecanismos de observación* representados por los estudios de mercado y opinión, desarrollando ellos mismos un trabajo especializado de *Öffentlichkeit.* Uno de los indicadores señalados por Habermas para el análisis de la cuestión de si los actores se limitan a hacer uso de una *Öffentlichkeit* ya constituida o si se implican en la reproducción de las estructuras de ese espacio, es la sensibilidad para aquellos peligros a los que pueden verse expuestos los derechos de comunicación, así como la disponibilidad a hacer frente a las formas abiertas o subrepticias de exclusión y represión de las minorías o grupos marginales. Es importante señalar que para los movimientos sociales constituye una cuestión de supervivencia la formación de estructuras de solidaridad y *Öffentlichkeiten* que les permitan simultáneamente utilizar y radicalizar los derechos de comunicación y las estructuras de comunicación existentes.

Habermas (2017: 454) identifica a un tercer grupo de actores en que se diferencia el *Publikum*: los *publicistas*. Estos actores reúnen información, decidiendo sobre la selección y presentación de las emisiones, controlado en un determinado grado el acceso de temas, contribuciones y actores a la *Öffentlichkeit* dominada por los *Massenmedien*. En *Faktizität und Geltung*, Habermas no desarrolla sistemáticamente una sociología de los *Massenmedien*, no obstante, señala en términos abstractos su función en un plexo sociopolítico cada vez más complejo y diferenciado: en este proceso de creciente complejidad se introduce una centralización de las vías efectivas de comunicación, con lo que los *Massenmedien* quedan expuestos a una creciente necesidad de selección y a las coerciones derivadas de la misma. Este proceso de selección se convierte en la fuente de una nueva clase de poder. Aquí hay que señalar una diferencia fundamental en la evaluación de los *Massenmedien* en el esquema de la *deliberative Politik*, en relación con la evaluación previa de Habermas de estos, particularmente en SÖ. Aquí los *Massenmedien* no aparecen simplemente como un poder fáctico que despotencia y manipula a la *Öffentlichkeit*, sino que, en consonancia con la ponderación de las estructuras jurídicas y sociopolíticas del *Rechtsstaat*, estos aparecen también como potencialmente regulados en términos jurídicos. Como ejemplo, Habermas

menciona el proceso de constitucionalización jurídica del *cuarto poder* en la República Federal de Alemania, en la que depende de la forma de organización jurídica y del anclaje institucional el que las televisoras se abran más bien a la influencia de los partidos o asociaciones, o más bien a la influencia de las empresas privadas con gran presupuesto publicitario. El fenómeno resaltado aquí por Habermas no es tanto la despolitización de la *politische Öffentlichkeit* producida por los *Massenmedien*, sino las *reacciones normativas* al fenómeno de la posición de poder de los complejos mediáticos en la competencia por la influencia político-publicista.

Conforme a las estructuras normativas del *Rechtsstaat*, los *Massenmedien* estarían orientados también tanto por los códigos profesionales del periodismo y la autocomprensión ética del mismo como un estamento profesional como por la organización de una prensa libre por la vía de un derecho relativo a los medios de comunicación (Habermas, 2017: 457). Habermas aclara que en concordancia con la concepción de la *deliberative Politik* tales principios expresan una simple idea regulativa: los *Massenmedien* han de entenderse como los mandatarios de un público ilustrado del que se presupone disponibilidad para el aprendizaje y capacidad crítica; han de preservar su independencia respecto a los actores políticos y sociales; han de hacer suyos de modo imparcial las preocupaciones, intereses y temas del público, así como exponer el proceso político a la luz de tales temas y contribuciones a una crítica reforzada y a una coerción que empuje a éste a legitimarse. De tal modo, bajo esta concepción el *Medienmacht* (poder de los medios) debería quedar neutralizado y bloqueada la transformación del poder administrativo o social en influencia político-publicística. Conforme a tal *idea regulativa* (regulative Idee) los actores políticos y sociales, entre ellos los partidos, sólo podrían *utilizar* a la *Öffentlichkeit* en la medida en que suministren contribuciones convincentes para el tratamiento de los problemas que han sido identificados por el público, implicándose en la formación de la opinión y la voluntad del *Publikum* desde la perspectiva propia de éste, en vez de tratar de influir sobre este desde la perspectiva del mantenimiento del propio poder. Es interesante el contraste aquí de la visión sobre los *Massenmedien*, ya que Habermas toma distancia crítica de la visión de la sociología de los medios de comunicación de masas, según la cual la *Öffentlichkeit* aparece dominada por los *Massenmedien* y atravesada por relaciones de poder, con lo que se tiende a valorar con bastante reserva las oportunidades que posee la *Zivilgesellschaft* para influir sobre el sistema político, lo cual es adecuado, piensa Habermas, al referirse a una *Öffentlichkeit* en estado de reposo. No obstante, por un lado, en *Faktizität und Geltung* se ha focalizado el control regulativo de las estructuras normativas del *Rechtsstaat* sobre

los *Massenmedien*, y; por otro, señala que en los instantes de movilización social comienzan a vibrar las estructuras en las que se apoya la autoridad de un *Publikum* decidido a tomar posición, con lo cual pueden cambiar las relaciones de fuerza entre la *Zivilgesellschaft* y el sistema político.

Ahora bien, para Habermas un tema central en el ámbito de los procesos de comunicación pública y toma de decisiones es el que gira en torno a quién coloca los temas en el orden del día y en el cómo se determina la dirección de las corrientes de comunicación pública. En el contexto de sociedades donde la circulación informal del poder domina al sistema político, la iniciativa y poder para introducir tales problemas los posee primordialmente el gobierno y la administración, i.e. quienes ocupan cargos políticos, más que el complejo parlamentario. Esta situación se agrava, señala Habermas (2017: 459) cuando en la *Öffentlichkeit* los *Massenmedien* obtienen preferentemente su material de fuentes con alta organización y poder, así como estrategias publicísticas que bajan el nivel discursivo del circuito de comunicación pública, todo en contra de la autocomprensión normativa que analizamos más arriba. Habermas observa que debido a este diagnóstico prevalece el tono escéptico en la sociología de los medios de comunicación acerca de la articulación de los problemas en las *öffentliche Arenen* (arenas públicas). No obstante, como lo hemos señalado, en *Faktizität und Geltung*, Habermas toma distancia de este tono escéptico, señalando la posibilidad de que *actores de la sociedad civil* (zivilgesellschaftliche Akteure), a menudo no tenidos en cuenta, *pueden* desempeñar un papel activo y exitoso en los casos de percepción, máxime en situaciones de crisis. Es en las coyunturas de crisis, donde los acontecimientos sociales se aceleran, donde los actores de la sociedad civil tienen la oportunidad de *invertir* la dirección de los circuitos de comunicación en la *Öffentlichkeit* y en el sistema político, ello a pesar de su escasa complejidad organizativa, débil capacidad de acción y desventajas estructurales frente a los sistemas funcionalmente diferenciados. El fundamento de esta capacidad, señala Habermas, es que las estructuras de comunicación de la *Öffentlichkeit* están ligadas con los ámbitos de la *privates Leben* de modo que la periferia representada por la *Zivilgesellschaft* posee la ventaja de tener una mayor sensibilidad para la percepción e identificación de problemas.

4.3.3 *Öffentlichkeit*: movimientos sociales y desobediencia civil.

De su articulación en los niveles más concretos y espontáneos de la *Zivilgesellschaft*, los temas penetran en las asociaciones, gremios, academias, institutos y universidad, encontrando foros, iniciativas ciudadanas y otras plataformas, agrupándose y convirtiéndose a la postre en el núcleo

de *movimientos sociales y de nuevas subculturas* (Habermas, 2017: 460). La dinámica de tales movimientos y subculturas en este esquema consiste en que pueden, a su vez, dramatizar sus contribuciones y escenificarlas de un modo tan eficaz, a través de acciones sociales, protestas masivas o campañas intensivas, que pueden intervenir en el flujo comunicativo de los *Massenmedien*, alcanzando los niveles más abstractos de la *Öffentlichkeit* y la agenda pública, generando de este modo una influencia política-publicística sobre la formación institucionalizada de la opinión y la voluntad política. Para Habermas, es constatable que incluso en las *politische Öffenlichkeiten* hipotecadas por estructuras de poder las relaciones de fuerza son desplazadas en cuanto la percepción de los problemas sociales provoca en la periferia una *conciencia de crisis.* No obstante, matiza este punto señalando que las políticas subinstitucionales propias de los movimientos sociales conservan sólo en las *Öffentlichkeiten* liberales un potencial más pulido de crítica e influencia política-publicística, diferenciándose de aquella *aglomeración de masas*, susceptibles de ser adoctrinadas y movilizadas en términos populistas, constituyendo *Öffentlichkeiten* manipuladas y creadas a medida, cumpliendo la función de ser foros de legitimación plebiscitaria.

Habermas (2017: 462) evalúa en este momento de la argumentación los medios que la *protesta civil subinstitucional* (subinstitutionelle Bürgerproteste) adopta en los niveles superiores de los momentos de escalada del conflicto político, momento en que se produce una *coerción legitimatoria*, i.e. una coerción que conduce al planteamiento de cuestiones de legitimidad al sistema político. El último medio que los movimientos políticos subinstitucionales poseen para hacerse escuchar fuertemente y ejercer una influencia publicístico-política son los actos de *desobediencia civil* (bürgerlicher Ungehorsam), los cuales, señala Habermas, quedan de inmediato sometidos a una alta coerción en lo relativo a dar explicaciones y justificaciones. La *desobediencia civil* consiste en actos de trasgresión simbólica de las reglas, exentos de violencia, entendidos como la expresión de la protesta contra decisiones vinculantes que pese a poseer legalidad, son entendidos por los actores como ilegítimas a la luz de los principios constitucionales vigentes. Habermas señala que los actos de la desobediencia civil poseen dos destinatarios fundamentales: a) los actores legislativos y autoritativos del sistema político, bajo la exigencia de retomar o reabrir deliberaciones políticas para reexaminarlas a la luz de esa crítica pública y; b) apelan al juicio crítico de un público de ciudadanos y, en un sentido que Habermas retoma de John Rawls, al *sentido de justicia* de la mayoría de la sociedad. Por otro lado, bajo el esquema de la política deliberativa

lo que la desobediencia civil defiende siempre de modo implícito es la conexión retroalimentativa entre la formación de la voluntad política formalmente estructurada con los procesos informales de comunicación en la *politische Öffentlichkeit*. Este subtexto implícito en tales actos se encuentra dirigido al sistema político en tanto estructurado en términos de *Rechtsstaat*, y que por lo tanto no puede desvincularse de la sociedad civil autonomizándose sistémicamente frente a la periferia representada por la *Zivilgesellschaft* y la *Öffentlichkeit*.

Habermas observa que en tanto esta función de conectar retroalimentativamente con el sistema político, la *desobediencia civil* posee una *autorreferencialidad* (Selbstbezüglichkeit), la cual consiste en la remisión a sí misma a una sociedad civil que, en los casos de crisis, *actualiza* los contenidos normativos del Estado democrático de derecho con el medio representado por la *Öffentlichkeit*, haciéndolo valer contra las inercias institucionales. Esta *autorreferencialidad* está asentada, por otro lado, en un *entendimiento dinámico* de la constitución y a su doble referencia temporal: constituye, simultáneamente, un documento histórico que simboliza un acto de fundación y; por otro lado, su carácter normativo implica que la tarea de interpretación y configuración del sistema de derechos sea planteada *de nuevo* para cada generación (Habermas, 2017: 464). La constitución es, en este sentido, esencialmente un *proyecto inacabado* (unabgeschlossenes Projekt), i.e. un proyecto siempre sujeto a riesgos, falible y necesitado de revisión, actualizando en circunstancias cambiantes el sistema de derechos, a institucionalizarlo en términos más adecuados y, señala Habermas, a hacer uso de su contenido de forma más radical.[210] En este sentido, las constituciones históricas pueden entenderse como la praxis de autodeterminación de miembros libres e iguales de una comunidad jurídica. Aquí encontramos una referencia implícita a la condición de la *Zivilgesellschaft* en tanto *poder constituyente*, cuya potencia no puede ser clausurada tanto en términos conceptuales como en los términos de las estructuras institucionales del *Rechtsstaat*, aunque sin la connotación que posee este concepto en el pensamiento marxista. En la perspectiva del MPD, este *poder constituyente* queda referido a los límites de una participación ciudadana en la realización del sistema de derechos, los cuales tratan de superar prácticamente la tensión entre la facticidad social y la validez. También, dentro de esta perspectiva, cobra centralidad la cuestión en torno a la implementación eficaz en las sociedades altamente complejas

[210] "A constitution can be thought of as an historical project that each generation of citizens continues to pursue" (Habermas, 1994: 107).

de este proceso sumamente exigente, el cual transcurre en los términos de una circulación del poder en el sistema político normada por las estructuras jurídicas del *Rechtsstaat*. No obstante, tal circulación del poder en términos de *Rechtsstaat*, puede ser neutralizada en el momento en que el sistema administrativo logra autonomizarse frente al poder generado comunicativamente, momento en que los recursos del *Lebenswelt* no bastan para la generación de comunicaciones públicas espontáneas, es decir, en el momento en que la *Zivilgesellschaft* y la *Öffentlichkeit* son despotenciados y movilizados sólo en términos plebiscitarios por poderes sociales fácticos que ejercen un poder ilegítimo.

4.4 Procedimentalización de la *Volkssoberanität*.

4.4.1 Experiencias revolucionarias en la Modernidad. Política radical intramundana.

Podemos encontrar un desarrollo adicional de las reflexiones de Habermas, expuestas en el apartado anterior, sobre las perspectivas políticas para los movimientos sociales que componen la *Zivilgesellschaft* en la conferencia de 1988 *Volkssouveränität als Verfahren*. En esta conferencia, Habermas aborda la problemática en torno a la *Volkssouveränität* (soberanía popular) a propósito de la controversia sobre la actualidad de la Revolución Francesa, a la evaluación sobre su capacidad para orientar la acción sociopolítica tras doscientos años o su despedida bajo el signo de los tiempos posmodernos. Habermas (2017: 602) señala que la Revolución posibilitó y, en parte aceleró, el despliegue de la sociedad civil y del sistema económico capitalista en Francia, así como el proceso de formación del Estado moderno y el proceso de burocratización. No obstante, como un producto genuino de la Revolución Francesa aparece más bien la figura del Estado nacional que puede movilizar a la ciudadanía en términos patrióticos, generando una nueva forma de integración social para aquella sociedad recién emancipada de los estamentos corporativos. Habermas pondera a la conciencia nacional como uno de los productos más acabados de la Revolución Francesa, conciencia que ha perdido el atractivo en aquellos Estados en vías de convertirse en sociedades posnacionales.

Habermas considera que sólo podemos encontrar una respuesta afirmativa sobre la actualidad de la Revolución Francesa en las ideas que inspiraron al Estado de derecho democrático (demokratischer Rechtsstaat), ya que la democracia y los derechos humanos constituyen el núcleo universalista del Estado constitucional que nació de la Revolución Americana y de la Revolución

Francesa. Este es un universalismo que conserva su *fuerza explosiva* tanto en los países del Tercer Mundo como en las naciones europeas. Junto con este universalismo, de la conciencia revolucionaria se derivó una nueva mentalidad en torno a la conciencia del tiempo, la práctica política y la legitimación: una nueva temporalidad cuya aceleración rompe con el tradicionalismo medieval; una práctica política comprendida por los conceptos de autodeterminación y autorrealización; y la discusión racional como medio de la dominación política. Son estos tres espacios donde Habermas (2017: 606) encuentra la génesis moderna de un concepto radicalmente posmetafísico e intramundano de lo político: la *política radicalmente intramundana* (radikale innerweltliche Politik) se constituye como expresión de la libertad que brota de la subjetividad del individuo a la vez que de la soberanía del pueblo.

Habermas observa que tal política radical, intramundana y posmetafísica, hace tiempo que ha perdido parte de su potencia y fuerza motivadora. Este despotenciamiento es observado sobre todo en lo referente al concepto *pueblo* (Volk) y su correspondiente político *Volkssouveränität*. En el largo proceso de institucionalización, términos de *Rechtsstaat*, de la igual participación de todos los ciudadanos en la formación de la voluntad política se habrían manifestado las contradicciones de tales conceptos: el pueblo, entendido como la fuente del poder estatalmente organizado, no puede entenderse más como un sujeto colectivo de gran formato dotado de conciencia y voluntad (Habermas, 2017: 607).[211] El pueblo, entendido como el conjunto de ciudadanos, no es capaz, en el MPD, de tomar decisiones ni de acción directa: en las sociedades altamente complejas todo esfuerzo de autoorganización política choca con la resistencia de la lógica de los sistemas funcionalmente diferenciados, sobre todo de los sistemas dinero y poder. Ahora bien, en el plano de la teoría, la conciencia revolucionaria se expresaría en la convicción de que el ejercicio de la dominación política no puede legitimarse en términos religiosos ni metafísicos. Una *política radicalmente intramundana* debe justificarse racionalmente en el marco de una teoría posmetafísica. A la luz de estas consideraciones, Habermas examina el horizonte en el que debemos replantear la idea de una *república democrática-radical* (radikal-demokratische Republik), entendida como un proyecto no acabado, idea que, no obstante su fracaso histórico, comporta un horizonte que el MPD niega a abandonar. Esta exploración es realizada ante todo en el ámbito

[211] Para una visión crítica de categorías *cuerpo social*, *nación*, *voluntad general*, *demos, pueblo soberano* y similares, al considerarlas como fórmulas con un trasfondo organicista y metafísico, véase Ferrajoli, 2014: 21, 81.

normativo, considerando que el principio de soberanía popular debe ser reinterpretado bajo las condiciones discursivas de un proceso de formación de la opinión y de la voluntad política diferenciado en sí mismo y no bajo el esquema marxista clásico de la revolución social proletaria o en el proyecto anarquista de una sociedad concatenada horizontalmente. El replanteamiento de un proyecto de democracia radical debe tener en cuenta la necesidad de regulación, control y organización de las sociedades modernas, es decir, debe tener en cuenta su alta diferenciación sistémica. Habermas considera, por ejemplo, en su análisis del anarquismo, que cualquier proyecto democrático-radical que se dirija hacia un horizonte de desdiferenciación social posee una marcada impronta utópica.

4.4.2 *Deliberative Politik*: efecto controlador de tipo indirecto.

Ahora bien, una consideración distinta surge cuando Habermas examina la idea, propia de la teoría clásica de la democracia, de que la sociedad puede operar sobre sí misma a través del legislador soberano, i.e. la idea de una actuación de la sociedad sobre sí misma programada a través de las leyes. Habermas observa que tal idea sólo obtiene su plausibilidad de la suposición de que la sociedad en conjunto puede ser representada como una asociación en gran formato autodeterminada a través de los medios representados por el derecho y el poder. Frente a esta visión, Habermas (2017: 621) argumenta que tal forma de asociación resultaría demasiado poco compleja, no capaz de una alta diferenciación sistémica, como para poder estructurar en su totalidad el contexto de la vida social. El principio normativo de una formación democrática de la opinión y de la voluntad debe tener en cuenta un proceso ínsito a los sistemas poder y derecho: la *circulación autoprogramada del poder* (selbstprogrammierter Kreislauf). En este sentido, se analizan las dos perspectivas ínsitas en las funciones de los sistemas derecho y poder: la normativa y la instrumental. El derecho cumple la función, como hemos visto, de estabilizar las expectativas de comportamiento. El código del derecho implica una perspectiva normativa, según la cual las leyes y las medidas deben poseer una fundamentación normativa. El sistema político cumple la función vinculada a la toma de decisiones colectivas. El código del sistema político implica una perspectiva instrumental, según la cual las políticas y las leyes actúan como medios y como restricciones, respectivamente. De tal modo, visto desde la perspectiva del código poder, opera un trato instrumental con el derecho. Por lo tanto, Habermas observa que, desde la perspectiva del poder, una circulación de la actuación normativa de la sociedad sobre sí misma, programada a través de

leyes, cobra un sentido opuesto: el de una *circulación autoprogramada del poder*, de acuerdo con la cual la administración se autoprograma al gobernar el comportamiento del público de ciudadanos, al preprogramar el gobierno y funcionalizar a la administración de justicia. Habermas resalta con insistencia este movimiento opuesto o contrario ínsito conceptualmente en el propio medio mediante el cual la sociedad podría operar sobre sí misma a través del aparato jurídico-administrativo. De esta doble perspectiva instrumental, se deriva una modificación tanto de la idea normativa de la autoorganización de la sociedad como en el concepto mismo de lo político: en el ámbito de la *politische Öffentlichkeit* se entrecruzarían dos procesos que operan en sentido contrario, derivados del poder *comunicativamente generado* y del poder *empleado administrativamente*. Este último tiene como horizonte la búsqueda de la legitimación del sistema político con la que el poder administrativo ha de tornarse reflexivo.

En este punto, el MPD se encuentra con el problema de cómo ha de ser programado el sistema administrativo mediante leyes y políticas que han surgido de procesos públicos de formación de la opinión y de la voluntad política. Aquí encontramos un *impasse* derivado de la necesidad del sistema administrativo de traducir o transformar los *inputs* normativos que recibe del entorno representado por la *politische Öffentlichkeit* a su propio lenguaje operativo. La administración opera a través de sus propios criterios de racionalidad, no contando la razón práctica en la aplicación de las normas sino la eficiencia en la implementación de programas determinados (Habermas, 2017: 622). De tal modo, el sistema administrativo se comporta con el derecho en términos instrumentales: las razones normativas que en el lenguaje del derecho justifican las políticas y leyes elegidas son traducidas por la administración en racionalizaciones suministradas para justificar *a posteriori* decisiones autoritativas. No obstante, como sabemos, en el marco del *Rechtsstaat*, el poder político queda remitido a *razones normativas* (normative Gründe), las cuales constituyen la moneda en que se hace valer el *kommunikative Macht.* Sobre la específica programación del sistema administrativo por el poder comunicativamente generado, el MPD retoma el patrón establecido en la *Systemtheorie* de regulación o control indirecto (del cual es un modelo la relación entre la administración y la economía), i.e. el ejercicio de *influencia* sobre mecanismos de autocontrol o autorregulación. Habermas (2017: 622) apuesta por transferir este modelo de regulación indirecta o influencia a la relación entre la *Öffentlichkeit* democrática y el sistema administrativo: el poder legítimo generado comunicativamente puede operar sobre el sistema político tomando a su cargo el *pool* de razones a las que ha de recurrir el poder

administrativo para racionalizar sus decisiones. De tal modo, las razones normativas pueden alcanzar un *efecto controlador de tipo indirecto* (*indirekte steuernde Wirkung*).

El *efecto controlador de tipo indirecto*, entendido en el marco del MPD, sólo puede alcanzar efectividad en la medida en que los procesos de formación de la opinión y la voluntad política estén asentados en una *Öffentlichkeit* y en una *Zivilgesellschaft* autónomas, no regidas o determinadas directamente por el sistema político-administrativo. Por lo que el problema más difícil en este punto reside en cómo autonomizar tal formación ya institucionalizada de la opinión y de la voluntad, ya que ésta sólo genera poder comunicativo en la medida en que es producto de procesos discursivos que trascurren autónomamente. En este sentido, los procedimientos democráticos del *Rechtsstaat* tienen el sentido de institucionalizar formas de comunicación necesarias para la formación de la voluntad racional (Habermas, 2017: 623). Por otro lado, este modelo ofrece también una herramienta para evaluar críticamente el marco institucional en el que se desarrolla el proceso de legitimación, como es el caso de los organismos parlamentarios, donde sólo puede asegurarse la racionalidad de las decisiones en tanto que las deliberaciones en estos espacios no discurran bajo premisas predeterminadas o impuestas tanto política como ideológicamente: en última instancia, comenta Habermas, la expectativa normativa de resultados institucionales se fundamenta en la interacción entre la formación institucionalmente organizada de la voluntad política y las corrientes de comunicación espontáneas de una *Öffentlichkeit* no distorsionada por relaciones de poder y no programada para la toma de decisiones. En este sentido, el concepto *Öffentlichkeit* funcionaría como un *concepto normativo* (Habermas, 2017: 625): las asociaciones libres articulan los nodos de una red de comunicación que surge del entramado de *Öffentlichkeiten* autónomos. Como hemos visto antes, tales asociaciones estarían especializadas en la generación y difusión de *convicciones prácticas* (praktische Überzeugungen), i.e. en el descubrimiento de temas para la sociedad global y en realizar posibles contribuciones a los problemas. Esta función sólo puede ser eficaz, argumenta Habermas, de forma indirecta, en este caso, introduciendo desplazamientos en los parámetros de la formación organizada de la opinión y de la voluntad a través del cambio de actitudes y valores que puedan incidir en las mayorías, i.e. en el comportamiento electoral de la población, aunque desde el punto de vista del MPD sólo tiene interés directo las implicaciones normativas de tal descripción.

4.5 Conclusiones.

En *Faktizität und Geltung* (FG), Habermas observa con nitidez una de las limitaciones de la TKH: la *Diskurstheorie* (teoría del discurso), desarrollada en el marco general de una teoría de la argumentación, se había acreditado principalmente en el campo de la formación individual de la voluntad y en el ámbito de la filosofía moral. Al operacionalizar los conceptos centrales de la teoría de la acción de la TKH en el plexo de los sistemas funcionalmente diferenciados cuyo entorno es el *Lebenswelt*, surge el problema en torno a la debilidad tanto de la función como mecanismo de coordinación de la acción por parte de la *kommunikatives Handeln* como de la fragilidad en el mundo social de aquella *fuerza ilocucionaria vinculante* generada por los actos de habla y su sistema de *Geltungsansprüche* (pretensiones de validez). El proyecto de la *Diskursethik* en la TKH de una *Kommunikationsgemeinschaft* (comunidad de comunicación) en la que los actos comunicativos cumplen las funciones de entendimiento, coordinación de la acción y socialización aparece como un candidato frágil cuando tales conceptos han de operacionalizarse para dar cuenta de la reproducción y la integración a nivel macrosociales, máxime cuando su potencial de sanción, ínsito en la interioridad de la fuerza de la motivación racional y no en la amenaza de sanciones externas jurídicamente sancionadas, no logra estabilizar sistémicamente el *riesgo de disenso* ni las expectativas generalizadas de comportamiento. Operacionalizar los conceptos centrales de la TKH en el contexto de sociedades funcionalmente diferenciadas implica complementar el enfoque normativo de la *Diskursethik* con las exigencias funcionales del sistema jurídico y del sistema político, entendido el primero como aquel sistema cuya función central es la de estabilizar expectativas de comportamiento, logrando con ello una integración social más sólida y estable, y; el segundo, como aquel cuya función central es el de generar decisiones de carácter autoritativo, las cuales, como veremos, no pueden ser tomadas directamente por el *Publikum* de ciudadanos. Ambos conceptos de sistema jurídico y político, con sus funciones y operaciones correspondientes, son subsumidos abiertamente de la *Systemtheorie* de Luhmann, excluyendo la visión antiilustrada característica del pensamiento de este último.

Habría que considerar que el análisis del *Rechtssystem* (sistema jurídico) ocupa ya un lugar fundamental hacia el final de la TKH, pero este análisis posee un tono más negativo que el desarrollado posteriormente en FG: al funcionar como un *Steuerungsmedium* reproduce en la esfera del derecho el desacoplamiento entre *Lebenswelt* y *System*. Habermas analizó en la TKH un

fenómeno fundamental en el derecho moderno, correlativo a la creciente colonización de los imperativos de sistemas diferenciados y autopoiéticamente reproducidos hacia *Lebenswelt*, cuya expresión jurídica es la creciente tendencia a la juridificación (*Tendenz zu Verrechtlichung*) de ámbitos nucleares del mismo, entendida como la tendencia en las sociedades modernas al aumento del derecho escrito, como la forma que adopta la sustitución de la integración social por la integración sistémica y como síntoma de un proceso de *abstracción real* en los ámbitos nucleares del *Lebenswelt*: el derecho se transforma en un *Steuerungsmedium* (medio de control), i.e. un medio de organización para los subsistemas político y económico, organizados autopoiéticamente excluyendo el contexto normativo de la acción orientada al entendimiento. Los *Steuerungsmedien* (medios de control) son entendidos como mecanismos de diferenciación con el entorno propios de los sistemas funcionalmente diferenciados, mediante los cuales se distinguen del entorno constituido por otros sistemas y por el *Lebenswelt*. Habermas acentuó en la TKH el riesgo un uso intensivo del *Medium* derecho como resultado del aumento exponencial de la complejidad de los sistemas económico y administrativo, cuyo producto son materias jurídicas tecnificadas y desmoralizadas, así como autonomizadas de los problemas de justificación material. Esto formaría parte de la tendencia generalizada en la modernidad de una desconexión progresiva entre *Lebenswelt* y *System*, que deviene finalmente en la colonización y la cosificación del *Lebenswelt* bajo los imperativos de los sistemas funcionalmente diferenciados. En este sentido, el *Medium* derecho aparece como parte de aquellos *Entlastungsmechanismen* (mecanismos de descarga) que condensan los procesos de comunicación y reducen los riesgos de disentimiento a costa de las formas generalizadas de comunicación basadas en motivaciones práctico-normativas.

No obstante, una observación fundamental de Habermas en la TKH es que el sistema jurídico, así como el sistema político, guardan una conexión normativa que no puede anularse, aun cuando opere como un *Steuerungsmedien*, respecto a formas de racionalidad práctico-moral. Por un lado, los *impulsos a la juridificación* constituyen nuevas instituciones jurídicas que tienen un carácter garantizador de la libertad, tal como los derechos fundamentales. Por otro lado, el derecho, aún diferenciado a través una función como medio de control, no puede perder su vínculo con el derecho como institución, i.e. como un *Lebensordnung* (orden de vida) correspondiente a la esfera de valor práctico-moral: las normas jurídicas están sometidas a una *Legitimität* que no puede ser satisfecha apelando sólo a la *Legalität*, i.e. el *Satzungsprinzip* (principio de positivización) tiene como reverso el *Begründungsprinzip* (principio de fundamentación), con lo que el *Rechtssystem*

requiere de un anclaje en aquellas instituciones básicas que capaces de proporcionar legitimación. Por otro lado, en la TKH, los niveles más altos de integración están vinculados con la formación de instituciones jurídicas que encarnen una moral de nivel posconvencional. Desde esta postura normativa, Habermas evalúa críticamente el análisis de Max Weber del proceso de racionalización del derecho, entendido como un proceso centrado en la *Zweckrationalität* y paralelo a la materialización de la racionalidad cognitiva-instrumental en la administración estatal y en la economía, así como con el enfoque de decisionismo jurídico-político desarrollado por Carl Schmitt y con el enfoque de la *Systemtheorie* de Luhmann, los cuales coinciden en la tesis de la *Legitimation durch Verfahren* (legitimación mediante el procedimiento). En cambio, un aspecto central de la *Diskursethik*, que tiene una continuidad nodal en FG, es la tesis de que las normas jurídicas son susceptibles de ser cuestionadas en la *Alltagspraxis* (práctica cotidiana), pudiendo serles requeridas, máxime en situaciones problemáticas o de crisis, una justificación material (materielle Rechtfertigung), en los términos de aquel trasfondo de la *kommunikatives Handeln* que comportan los órdenes legítimos del Lebenswelt, del cual forman parte las normas jurídicas. Por lo tanto, las normas jurídicas, en la dimensión de la justificación material y de la consecución de *Legitimität* poseen un vínculo con el ámbito normativo y, con ello, con la razón práctico-moral.

Faktizität und Geltung tiene como punto de partida los problemas generados por las tesis desarrolladas en la TKH. Como punto de partida, encontramos el problema central de ésta: la fragilidad de los actos de entendimiento para cumplir con funciones sociales a nivel sistémico, y la tensión entre las actitudes objetivantes y las actitudes performativas de los actores sociales. La tesis central que Habermas desarrollará en FG, tomando distancia de la visión con tonos más negativos sobre este problema en la TKH, es que la estabilización de estas tensiones y riesgos de conflicto no pueden lograrse simplemente en el ámbito del entendimiento lingüístico, sino en el *Medium des Rechts*, concretamente en el derecho positivo: las normas jurídicas aparecen como mecanismos que posibilitan la construcción de comunidades altamente artificiales. El derecho positivo garantiza una integración social basada tanto en la amenaza de sanciones externas como en el acuerdo racionalmente motivado, vinculando tanto a los actores que actúan estratégicamente como a los actores orientados por el entendimiento. El derecho establece un sistema de sanción y coerción para aquellos que violan la ley, por lo que se admite que los sujetos de derecho guarden una obediencia a la misma por razones estratégicas o en razón del castigo (Radbruch: *obediencia en razón de la* coacción; Raz: *prudential reason*; Ross: *conciencia jurídica formal* o institucional;

Hart: *have an* obligation; Habermas: *actitud objetivante/ objektivierende Einstellung*) o por razones cooperativas o morales (Radbruch: *conciencia favorable o reconocimiento del derecho*; Raz: *moral reason*; Ross: *conciencia jurídica material* o *moral*; Hart: *being obliged*; Habermas: *actitud realizativa*/*performative Einstellung*). La validez jurídica del *Medium des Rechts*, desde la perspectiva de la *Handlungstheorie*, permite a los actores la elección de la perspectiva que han de adoptar. Ahora bien, como ya lo hemos mencionado, el derecho es considerado por la *Diskursethik* no sólo como medio de regulación sistémica sino como institución, y en este sentido como componente del *Lebenswelt* anclado en instituciones básicas habilitadas para proporcionar legitimación, que en el Estado constitucional son principalmente los derechos fundamentales y el principio de soberanía popular, como instituciones donde se encarnan los niveles posconvencionales de la conciencia y en las que se expresa el proceso de racionalización del *Lebenswelt*.

Desde el punto de vista empírico-sistémico la validez del derecho positivo se define por lo establecido como derecho a través de los procedimientos legislativos. En este sentido, el moderno *Medium des Rechts* que opera en las sociedades altamente complejas y funcionalmente diferenciadas, el derecho positivo se apoya en una facticidad artificialmente producida (artifiziell hergestellte Faktizität), i.e. por la amenaza o coerción representada por sanciones jurídicas. No obstante, por otro lado, la *Legitimität* de una norma es medida por la desempeñabilidad de su pretensión de validez normativa y, en última instancia, ha sido producida en un procedimiento legislativo que pueda tenerse como racional: i.e. en el que se hayan desempeñado discursivamente argumentos pragmáticos y ético-morales. Para un conjunto de actores orientados al entendimiento, las normas jurídicas vinculan su *voluntad libre* (freier Wille) con la pretensión de validez normativa que esta comporta, así como con la posibilidad de revisión crítica de tal pretensión, suponiendo, además en términos generales, la existencia de un acuerdo racionalmente motivado entre los miembros de una comunidad jurídica. En el modo de validez del derecho, el *positives Recht* está vinculado a la *Legitimität*, la cual no se deriva únicamente del proceso, como ocurre en la visión de la *Systemtheorie* sobre el *Rechtssystem*: el *Gesetzgebungsprozess* (proceso legislativo) constituye un espacio de integración social, ya que el legislador político trasciende su papel de sujeto jurídico privado, i.e. abandona la perspectiva externa del observador, adoptando la perspectiva interna como miembro de una comunidad jurídica libremente constituida, buscando la consecución de un acuerdo sobre los principios normativos que regulan la vida en común.

Como hemos analizado, para Habermas el modo de *validez del derecho* (Geltungsmodus des Rechts) se encuentra entrelazada con la fuerza de una *Legitimität* que se fundamenta en la pretensión de racionalidad de un *proceso de producción del derecho* que garantiza la libertad. A diferencia de la visión del derecho propia de la Systemtheorie, la *Diskursethik* vincula conceptualmente tal proceso de producción del derecho a la potencial influencia de una activa *Zivilgesellschaft* (sociedad civil) y de una vital *politische Öffentlichkeit*, las cuales sólo pueden transcurrir en el marco del sistema político sobre las vías de la *deliberative Politik*, como veremos más adelante. El proceso de producción legislativa se encuentra vinculado normativamente a la discusión e influencia de un *Publikum* de ciudadanos. El sistema jurídico, y no sólo el sistema político, será entendido como un campo susceptible de ser influido en términos publicísticos por la *Zivilgesellschaft* (sociedad civil) mediante una activa *politische Öffentlichkeit*. Existe una relación fundamental entre derecho y producción del derecho y los derechos de participación y comunicación, i.e. de los derechos que buscan garantizar el ejercicio de la autonomía ciudadana, los cuales se constituyen como los componentes esenciales del *Gesetzgebungsprozess*. Habermas considera que el concepto moderno de derecho lleva en germen la idea democrática desarrollada por Rousseau y Kant: la pretensión de legitimidad de un orden jurídico constituido por derechos subjetivos sólo puede desempeñarse mediante la capacidad de integración de una voluntad general de los ciudadanos libres e iguales. El vínculo normativo entre *Rechtsstaat* y democracia es claro en la teoría de la democracia desarrollada por la *Diskursethik*: la positividad del derecho está vinculada con la expectativa de que un *demokratisches Verfahren* (procedimiento democrático) de producción del derecho fundamente una presunción de aceptabilidad racional de las normas vigentes.

Ínsito en el concepto mismo del derecho se encuentra el proyecto de una transformación jurídica del poder, el cual, de acuerdo con Habermas, se corresponde con la idea de *Rechtsstaat*, donde la praxis ciudadana de autolegislación se canaliza en una forma institucionalmente diferenciada. En este esquema, la *Idee des Rechtsstaates* (idea de Estado de derecho) pone en marcha una *Spirale der Selbstanwendung des Rechts* (espiral de autoaplicación del derecho), la cual desempeña la inevitable suposición de autonomía política frente a la facticidad del *poder no jurídicamente domesticado* (rechtlich nicht gezähmter Macht) introducido *desde fuera* al derecho. En este sentido, Habermas define nítidamente al *Rechtsstaat* como una secuencia abierta de dispositivos, precauciones y cautelas contra el avasallamiento del *Rechtssystem* por el poder (ilegítimo) de las

circunstancias fácticas, las cuales contradicen su autocomprensión normativa. Ahora bien, la pregunta nodal en este punto es la forma en la que se ejerce esta práctica de autodeterminación ciudadana en las condiciones de las sociedades altamente complejas y funcionalmente diferenciadas, pregunta que recorre toda la obra de Habermas. Es por ello que los conceptos centrales de la *Diskursethik*, tales como la *kommunikatives Handeln* y la *Öffentlichkeit*, son retomados en FG a su vez como punto de partida para la construcción de una teoría de la democracia planteada en términos reconstructivos, como el complemento en el ámbito político de aquella *Gesellschaftstheorie* de orientación crítico-reconstructiva, que dé cuenta de la tensión entre las actitudes privatistas y las actitudes orientadas a lo público, así como de los canales y vías posibles para la construcción de una efectiva *politische Öffentlichkeit* que pueda incidir en la dinámica de los sistemas derecho y poder. En este sentido, Habermas emplea en FG el concepto de *kommunikatives Handeln* como una pauta para la reconstrucción de aquel plexo de discursos formadores de la opinión y que potencialmente pueden influenciar la toma de decisiones en el ámbito del sistema político, estructurado en términos de Rechtsstaat.

El concepto de *kommunikative Vernunft* es empleado en primera instancia por Habermas como una pauta para la reconstrucción de discursos formadores de la *öffentliche Meinung* (opinión pública) y que pueden ser considerados como preparadores de decisiones políticas, en la medida en que pueden ejercer una influencia en la producción legislativa y en la práctica de las decisiones judiciales, lo cual implica un ejercicio de la conciencia jurídica a un nivel postradicional. Aquí cobra una importancia fundamental la *Öffentlichkeit*, que queda definida desde la perspectiva del sistema político y del sistema jurídico como el entorno en el que por antonomasia se genera la legitimación. Ambos conceptos serán integrados por la *Diskursethik* en una sociología política y en una teoría de la democracia de carácter reconstructivo e intención normativa que dé cuenta de la facticidad social de los procesos políticos, los cuales transcurren en el marco de los procedimientos establecidos por el *Rechtsstaat.* Tal teoría de la democracia evita caer en el reduccionismo de los enfoques empiristas que reducen la cuestión de la legitimidad del derecho y del poder público a las *Akzeptanzbedingungen* (condiciones de aceptancia), dirigidas a conseguir principalmente la *estabilidad* del *politisches System*, además de que tal enfoque peralta en estos procesos la perspectiva del observador, eclipsando o anulando la perspectiva del participante.

4.5.1 Cuarto modelo político: *deliberative Politik*.

La teoría normativa de la democracia construida por la *Diskursethik* postula que el núcleo del proceso democrático reside en el procedimiento representado por la *deliberative Politik*. Tal teoría normativa construye un puente adicional entre un enfoque empirista y un enfoque normativo de los procesos políticos, acoplando la perspectiva del observador con la perspectiva del participante, las actitudes ciudadanas orientadas hacia los fines con las actitudes ciudadanas orientadas al entendimiento, lo que permite lograr a su vez un acoplamiento teórico entre el enfoque liberal y el enfoque republicano: desde la concepción liberal, explica Habermas en FG, el proceso político se enfoca a la formación de compromisos entre intereses, cuyas reglas están fundamentadas en los derechos fundamentales de corte liberal y en procedimientos que tienen como objetivo garantizar la *fairness* (equidad) de los resultados; desde la concepción republicana el proceso político se enfoca en la formación democrática de la voluntad en un plexo ético-político en el que deliberación remite a un consenso de fondo determinado por la cultura. El MPD acopla ambas perspectivas, pero con un tono más fuerte que el enfoque liberal y más débil que el enfoque republicano: los procesos políticos no se reducen a la participación esporádica de ciudadanos atomizados y volcados en la vida privada, pero tampoco se expande hacia el proyecto de una autoorganización de la sociedad política en conjunto, que opera sobre sí misma a través de la voluntad colectiva de los ciudadanos. El MPD no depende de una ciudadanía colectivamente capaz de acción, sino en la institucionalización de los presupuestos comunicativos y sus procedimientos correspondientes, con lo que la idea de la *Volkssouveränität* (soberanía popular) es desustancializada y procedimentalizada.

De acuerdo con la Diskurstheorie, la procedimentalización de la soberanía popular en procesos públicos de entendimiento, genera una *höherstufige Intersubjektivität* (intersubjetividad de nivel superior) desplegada en dos esferas: primero, en la esfera institucional de los procesos de entendimiento, en los que se encuentran las instituciones estatales de carácter deliberativo, tal como el poder legislativo y; segundo, en la esfera informal en la que se desarrolla la *Kommunikationsnetz* (red de comunicación) generada por la *Öffentlichkeit* y por la *öffentliche Meinung* (opinión pública) construida en ámbitos informales del *Lebenswelt*. De acuerdo con este esquema, entre la esfera informal y la esfera formal-institucional de los procesos políticos se genera un *Kommunikationsfluß* (flujo de comunicación) que debe garantizar una influencia publicística hacia el sistema jurídico y

político, de modo que el *poder generado comunicativamente* en los ámbitos nucleares del *Lebenswelt* y en el sustrato comportado por la *Zivilgesellschaft* (sociedad civil) sea convertido, a través de la mediación legislativa, en *poder utilizable administrativamente*. No es en la esfera de los procesos institucionalizados donde Habermas concibe el desarrollo de una *politische Öffentlichkeit* autónoma, sino en la esfera informal constituida por redes periféricas al sistema político, i.e. el espacio donde se desarrolla una sociedad civil capaz de constituir espacios públicos autónomos. Las estructuras comunicativas de la *Öffentlichkeit* forman una extensa *Netz von Sensoren* (red de sensores), que reaccionan a los problemas relevantes para la sociedad en conjunto, con lo que los procedimiento y presupuestos comunicativos de la formación democrática de la opinión y de la voluntad funcionan como una *Schleuse* (esclusa) para la racionalización discursiva de las decisiones de un sistema político estructurado de acuerdo con el *Rechtsstaat*.

De tal modo, en el modelo de la *Diskursethik*, la ciudadanía puede conseguir, a través de los canales establecidos entre las esferas informales y formales de la formación de la voluntad, *influir* en el *Aggregatszustand* (estado de agregación) del sistema político: puede influirlo o lograr más o menos una programación, pero no gobernar o ejercer directamente el poder, ya que el sistema político constituye el sistema especializado en la toma de decisiones socialmente vinculantes. Con ello, el concepto discursivo de democracia corresponde con la imagen de una sociedad descentrada, distanciándose del entendimiento de la soberanía popular en los términos de un sujeto en gran formato, colectivamente capaz de acción, i.e. distanciándose de la categoría *Volk* (pueblo), el cual queda disuelto en la idea de una *subjektlose Kommunikationsformen* (formas de comunicación sin sujeto), las cuales regulan el flujo de la formación discursiva de la opinión y de la voluntad, cuyos resultados poseen la presunción de racionalidad. El sujeto político del cambio social, entendido como un sujeto histórico en gran formato, como el pueblo, ha tenido su gran despedida en el MPD. La espontaneidad de la miríada de actores sociales que constituyen las Öffentlichkeiten no será entendida mucho menos como aquella *masa* desdiferenciada, aquella que, como escribe Elias Canetti en *Masse und Macht* (1980:8)*:* „[...] plötzlich da ist, wo vorher nichts war" (repentinamente está ahí, donde antes nada había"). No es aquella masa que mediante la *descarga* (Entladung) despoja a los individuos de sus diferencias. El lugar de estas categorías políticas sustancias será ocupado por los procedimientos abstractos y anonimizados de una formación racional de la voluntad en el marco del *Rechtsstaat*. En *Faktizität und Geltung* observamos un movimiento teórico paralelo al efectuado por Habermas en el desarrollo de la *Gesellschaftstheorie*,

donde la racionalidad comunicativa no es atribuida primariamente al actor individual ni al macrosujeto social, sino que ésta era cifrada en el medio lingüístico en su carácter abstracto, como aquel entendimiento intersubjetivo en el que las *Lebensformen* son estructuradas e interconectadas hasta constituir un plexo a nivel macrosocial. La *Diskursethik* ha construido un modelo de democracia capaz de ser operativo en el ámbito de una sociedad funcionalmente diferenciada y altamente compleja, negando que el modelo deliberativo pueda extenderse al conjunto de la sociedad.

Habermas ha delimitado en FG el carácter, funciones y límites de la *politische Öffentlichkeit*. Encontramos, junto con la evaluación de sus funciones y límites en el marco de las instituciones formales y sus procedimientos establecidos en el marco del *Rechtsstaat*, el peralte de los ámbitos informales de la *Öffentlichkeit*. La *deliberative Politik* comprende como el portador de la *Öffentliche Meinung* a un *schwache Publikum* (público débil), concepto que Habermas retoma de Nancy Fraser: La *Öffentlichkeit* informal está compuesta por una *red abierta e inclusiva* de *Öffentlichkeiten* subculturales traslapadas, cuyos límites temporales y espaciales son fluidos. En conjunto, forman un *wilder Komplex* (complejo salvaje), que no permite ser organizado por completo, que posee una *estructura anárquica* cuya desventaja es una mayor exposición a los efectos de represión y exclusión, así como a los efectos de la *comunicación sistemáticamente distorsionada*, pero por otro lado, posee la ventaja de ser un *medio de comunicación no restringida*, que posee mayor sensibilidad para la identificación de nuevos problemas, la posibilidad de que los discursos de autoentendimiento puedan efectuarse de modo más extenso y expresivo, así como una articulación más espontánea de las identidades y necesidades colectivas, en comparación con los *verfahrensregulierte Öffentlichkeiten* (espacios públicos regulados por procedimientos).

El modelo de la *Diskursethik* peralta la dependencia de la afluencia de *opiniones públicas informales* en el proceso de formación de la opinión y de la voluntad democrática. El énfasis en la esfera informal de la *Öffentlichkeit* permite el reconocimiento de luchas subalternas, movimientos que fracturan a nivel micro las estructuras colonizadas por los imperativos sistémicos. Al mismo tiempo, dado el énfasis al aspecto de institucionalización de lo político en términos de *Rechtsstaat*, permite a estas luchas, presentes en la periferia del poder político institucionalizado, participar, mediante los filtros institucionales de las democracias contemporáneas, en la esfera de lo político-institucional. Al mismo tiempo, constituye una crítica a los enfoques radicales que proponen un

espacio público dominado por grupos críticos desdiferenciados. La crítica de Habermas es puntual: tales grupos no poseen la complejidad organizativa para afrontar los desafíos de una sociedad funcionalmente diferenciada en un plexo sociopolítico de alta complejidad. La política deliberativa no busca eclipsar, disolver o integrar en sentido uniformizante a tales movimientos informales. En un sentido radical constituyen el núcleo político de un *Lebenswelt* racionalizado que se resiste a ser destruido por los imperativos sistémicos y que en última instancia pueden apelar al recurso de la *desobediencia civil*.

Habermas había analizado en su primera gran obra, *Strukturwandel der Öffentlichkeit* (SÖ), la génesis, desarrollo y decadencia de la *politische Öffenlichkeit*, su despotenciamiento en términos de una *Öffentlichkeit* manipulada y convocada en términos plebiscitarios, cuyo correlato es la disolución de la base sociológica de la misma: la conversión del papel de ciudadano en el rol de consumidor de opciones políticas, desinformado y apático respecto de los asuntos públicos, susceptible de ser manipulado por el trabajo de los *managers* electorales en el marco de la *publicity* y las *public* relations, que en conjunto forma un *Publikum* desliterado que es llamado con fines aclamatorios en procesos electorales periódicos. En SÖ la solución propuesta de Habermas confiaba la revitalización de la *politische und kritische Öffentlichkeit* a través de la *Publizität* interna de las organizaciones sociales. Al final de la TKH, Habermas confiaba en el poder de las *Gegeninstitutionen* (contrainstituciones) desarrolladas en los ámbitos nucleares de la sociedad para construir *baluartes* contra la colonización de los imperativos sistémicos hacia el *Lebenswelt*. En FG el enfoque de la *Diskursethik*, más que peraltar aquellos espacios contrainstitucionales que habrían de revitalizar la *politische Öffentlichkeit* desde su base sociológica, hace un enfoque en el papel de una *Zivilgesellschaft* autónoma, apoyada en las instituciones sociopolíticas fundamentales del *Rechtsstaat*, que a través del MPD pueda lograr una *influencia* publicística hacia los sistemas jurídico y político, cuya estructuración en términos de *Rechtsstaat* determina un vínculo normativo que la lógica autonomizada de los sistemas poder y dinero no pueden anular.

Si bien el análisis de la disgregación de la base sociológica para una *politische Öffentlichkeit* conserva un potencial de análisis sociopolítico de gran actualidad, i.e. el análisis de aquella ciudadanía volcada en lo privado y que se constituye en lo público como consumidor de opciones políticas, el MPD busca no anular esta disgregación, tampoco cifra la posibilidad de tal *Öffentlichkeit* crítica en un proceso de democracia radical o en una retorno romántico a la idea de

un *Publikum* raciocinante generalizado que forma literariamente su opinión, sino que parte de la aceptación de la inevitable tensión y conflicto en las sociedades funcionalmente diferenciadas y altamente complejas entre las actitudes privatistas y las actitudes orientadas al entendimiento y a lo público, entre las tensiones en los procesos político-sociales entre la perspectiva del observador y la perspectiva del participante, así como construir un puente entre el papel del ciudadano como consumidor de opciones políticas, volcado en la vida privada y el papel del ciudadano como un actor fundamental de los procesos de formación democrática de la opinión y la voluntad. En el campo de la teoría este acoplamiento es paralelo al realizado por la *Diskursethik* entre un enfoque empírico-analítico y un enfoque hermenéutico, entre el enfoque de la *Systemtheorie* y el enfoque normativo de una *Gesellschaftstheorie* de carácter crítico-reconstructivo. En este sentido, podemos observar con nitidez una continuidad en el pensamiento político de Habermas desde SÖ hasta FG: el MPD posee un talante institucional y jurídico, que busca potenciar las dimensiones críticas del marco jurídico del *Rechtsstaat*.

Capítulo 5. Perspectivas del MPD en el ámbito global: sistema mundial multinivel y política interior mundial

> El MPD no se circunscribe al ámbito del Estado-nación, sino que posee una fuerte impronta cosmopolita. Con el fin de comprender la especificidad de la *Diskurstheorie* en el ámbito global, analizaremos detalladamente la propuesta de Habermas de un *patriotismo de la constitución* y de un *sistema global multinivel* (5.1). Como siguiente paso, contrastaremos este modelo en el espectro teórico del cosmopolitismo contemporáneo, con el propósito de ubicar su naturaleza y coordenadas precisas en el mismo (5.2). Enseguida contrastaremos estos enfoques con la crítica anticosmopolita de G. W. F. Hegel, Carl Schmitt y Danilo Zolo, con el propósito de analizar los límites y alcances de la misma (5.3). Finalmente realizaremos un balance crítico del modelo de un *sistema global multinivel* y su articulación con el MPD(5.4).

Una vez que hemos definido el sentido y las dimensiones conceptuales en los que se desenvuelve el MPD tenemos que precisar que el alcance de este proyecto no se circunscribe al ámbito del Estado-nación. Podemos reconstruir las posturas y análisis de Habermas sobre este ámbito en las tesis expuestas en *Staatsbürgerschaft und nationale Identität*, publicado en 1991; *Eine politische Verfassung für die pluralistiche Weltgesellschaft*, publicado en 2005 en *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze* (NR). Es una característica fundamental del pensamiento de Habermas el poseer un nítido sentido cosmopolita, asumiendo como una de las tareas de su pensamiento el análisis y replanteamiento del proyecto de paz perpetua articulado por Immanuel Kant. Desde las obras más tempranas de Habermas observamos como uno de los aspectos centrales en su filosofía y teoría política la extensión del análisis a las dimensiones internacional y cosmopolita. Ya en 1973 en LS encontramos la articulación de una matriz analítica de tendencias a la crisis en el *Spätkapitalismus* que contemplaba el peligro de autodestrucción entrañado por el desequilibrio internacional, como una de las consecuencias del crecimiento de las fuerzas productivas. En LS Habermas emprendió una breve crítica al sistema internacional que no desarrolló con amplitud ni precisión durante este periodo, pero que no obstante dirigía la crítica a la noción de la espontaneidad o *naturalidad* de tal orden, así como al peligro entrañado porque los sistemas militares de acción disponían por vez primera de un potencial técnico que posibilitaba la destrucción del sustrato natural de la sociedad mundial. En este período, Habermas ya sostenía la idea de la necesidad de una regulación de la carrera armamentista, aunque sin concretar aún la tesis de la necesidad de una reforma de las instituciones globales y de la acción de una sociedad civil global. Más tarde, con la publicación de la obras mencionadas a partir de la década de 1990, la teoría normativa de la democracia articulada por el MPD se insertará en el extenso espectro de

discusiones y enfoques en la teoría de las relaciones internacionales y en la filosofía de la guerra y de la paz. En contraste, mientras que la crítica del proyecto cosmopolita articulada por pensadores como G. W. F. Hegel, Carl Schmitt y Danilo Zolo pueden poseer referentes en común y agruparse en posturas políticas más o menos convergentes en torno a la posibilidad de un sistema de gobierno mundial, dentro del espectro teórico del cosmopolitismo contemporáneo encontramos una gran variedad de enfoques y propuestas que parten de la discusión central en torno a la naturaleza y forma del orden global. Esta discusión tiene como origen la tensión en la filosofía cosmopolita de Kant en torno a la forma del orden político mundial: federación de Estados (Völkerbund) o *Estado mundial* (Weltstaat).

Este capítulo tiene como propósito general analizar la especificidad, naturaleza, características, alcances y límites del MPD en el ámbito cosmopolita. Con este fin, procederemos a analizar primero las consideraciones de Habermas en torno a la relación entre identidad nacional y ciudadanía, donde se esboza claramente la naturaleza cosmopolita de las categorías políticas centrales de su pensamiento, las cuales se derivan de la clara naturaleza universalista de la idea de un diálogo racional entre ciudadanos en el ámbito de la *Öffentlichkeit*. En este apartado se articula uno de los conceptos centrales de la propuesta cosmopolita de Habermas, máxime ante el análisis de las experiencias de integración a nivel trasnacional y regional: el *Verfassungspatriotismus* (patriotismo de la constitución). Como siguiente paso analizaremos la especificidad, naturaleza y características centrales del modelo de un *sistema global multinivel*, entendido como la propuesta normativa general para la necesaria reforma de las instituciones globales y la articulación de un orden mundial con capacidad vinculatoria que pueda garantizar las funciones básicas de preservar la paz y garantizar el respeto por los derechos humanos.

Como hemos mencionado anteriormente, el cosmopolitismo contemporáneo constituye una corriente de pensamiento jurídico, político y filosófico que comprende una gran diversidad de enfoques y propuestas divergentes en torno a la naturaleza del orden global, así como las relaciones entre los Estados y los ciudadanos a nivel global. En este sentido, el primer objetivo secundario de este capítulo es analizar la especificidad de la propuesta de un *sistema mundial multinivel*, sobre todo ante la pregunta nodal en torno a la naturaleza de tal sistema frente a las propuesta federativas o aquellas propuestas que respaldan la idea de un gobierno mundial de carácter coercitivo. Uno de los puntos de análisis centrales es la articulación del MPD en la propuesta de un *sistema mundial*

multinivel, ante todo frente a la cuestión de que una característica fundamental de los enfoques cosmopolitas contemporáneos es la centralidad del *ciudadano del mundo* en el proyecto de reforma democrática de las instituciones globales.

Uno de los objetivos de esta investigación es el análisis de los alcances y límites de los conceptos y modelos políticos articulados por Habermas, en este sentido, considero importante el contraste de su propuesta, así como de la corriente cosmopolita en general de la cual forma parte, con sus principales críticos. Para ello tomaremos como representativa la crítica de Hegel, Schmitt y Danilo Zolo. El contraste de la propuesta cosmopolita de la FTPH con sus principales críticos constituye el segundo objetivo secundario de este capítulo. Finalmente, realizaremos un balance crítico del MPD y de la propuesta de un *sistema mundial multinivel*, con el propósito de señalar claramente su alcance, límite y perspectivas.

5.1 Especificidad del *Verfassungspatriotismus* y del sistema global multinivel.

En su trabajo de 1991, *Staatsbürgerschaft und nationale Identität*, Habermas analiza desde un punto de vista normativo las relaciones entre la *Staatsbürgerschaft* (ciudadanía) y la identidad nacional, sobre el trasfondo de tres movimientos históricos fundamentales a fin del siglo XX: (1) la reunificación alemana, la liberación de la tutela soviética por parte de diversos Estados de Europa del Este, así como los conflictos entre nacionalidades desencadenados en estos países, lo que, piensa Habermas, confiere actualidad a la cuestión del futuro del Estado nacional; (2) el desarrollo de la Comunidad Europea, cuya primera cesura está representada por la entrada en vigor del mercado interior común en 1993, lo que habría mostrado que la relación entre los procesos democráticos, articulados en términos del Estado nacional, va irremediablemente a la zaga de la integración económica efectuada en los niveles supranacionales y; (3) la densa masa de movimientos migratorios desde las regiones del Este y del Sur, lo que da al problema de los refugiados una nueva perspectiva y urgencia, con lo que se agudiza también el conflicto entre los principios universalistas del *Rechtsstaat* y las pretensiones particularistas de las formas de vida en cada Estado-nación. Estos problemas contemporáneos en el plano internacional imponen en el MPD una reflexión sobre la génesis del Estado nacional y sobre la comprensión moderna de la ciudadanía, así como la perspectiva práctica y normativa desde la que han de entenderse tales categorías bajo el modelo político esbozado por la *Diskursethik*. Aquí cobra centralidad la tensión

entre la comprensión de la nación como una *vorpolitische Einheit* (unidad prepolítica) propia de una histórica *Schicksalsgemeinschaft* (comunidad de destino) y la comprensión de la nación como una comunidad política compuesta por ciudadanos que se autodeterminan.

Habermas elabora una crítica a la noción de Estado entendido como una comunidad política basada en una unidad prepolítica-étnica. Esta es la noción del Estado que surgió en la modernidad, ya que sólo el Estado territorial administrado en términos centralistas pudo estabilizarse hasta formar el sistema de Estados europeos, asegurando las condiciones marco para el desarrollo mundial del sistema económico capitalista. Es el Estado nacional el que constituyó la infraestructura para una administración disciplinada en términos de *Rechtsstaat*, creando simultáneamente las bases para la homogeneidad cultural y étnica, sobre las que, a fines del siglo XVIII, explica Habermas (1991: 8), se pudo poner en marcha el proceso de democratización del Estado moderno conforme al modelo revolucionario francés, con lo que el desarrollo de la democracia tuvo como trasfondo cultural el nacionalismo.[212] En este sentido, la conciencia nacional operó como un mecanismo de integración cultural específicamente moderno, ya que éste sólo pudo difundirse a niveles masivos con la disolución de las estructuras sociales basadas en los estamentos y con la difusión de ideas nacionalistas a través de los medios de comunicación de masas.

Ahora bien, Habermas resalta que en la modernidad surge un concepto de nación entendida como *Träger der Souveränität* (portador de la soberanía), a la que corresponde el derecho a autodeterminarse políticamente. El concepto moderno de nación se contrapone al entendimiento antiguo de *Natio* o *gens* como un comunidad de origen integrada geográficamente, y por una lengua, costumbres y tradiciones en común.[213] En cambio, Habermas señala que, particularmente en los siglos XVIII y XIX tras los movimientos democráticos revolucionarios, el concepto de nación deja de ser entendido predominantemente como una comunidad étnico-cultural, transitando hacia una definición de éste como una comunidad de ciudadanos que ejercen de modo activo sus

[212] No obstante, Habermas (1994: 132) matiza esta idea señalando que el nacionalismo de la Revolución Francesa estuvo aliado con los principios universales del estado constitucional de derecho, en el momento en que nacionalismo y el republicanismo era *almas gemelas*. En este sentido, la alianza inicial entre nacionalismo y republicanismo no debe ser entendida, desde el punto de vista del modelo normativo desarrollado por Habermas, como un camino hacia el fundamentalismo o encapsulamiento en un plexo de tradiciones nacionales cristalizadas.

[213] Tal es el entendimiento del concepto *nation* proporcionado por Will Kymlicka (1995: 11): "One source of cultural diversity is the coexistence within a given state of more than one nation, where "nation" means a historical community, more or less institutionally complete, occupying a given territory or homeland, sharing a distinct language and culture".

derechos democráticos de participación y comunicación. Inicialmente en el desarrollo del Estado moderno se dio una conexión histórica entre ciudadanía y conciencia nacional, con lo que el Estado podía obtener un grado alto de compromiso e incluso sacrificio del ciudadano, máxime ante la integración y búsqueda de unidad frente a naciones extranjeras, operando un vínculo entre nacionalismo y republicanismo moderno. No obstante, Habermas hace énfasis en que esta conexión tiene un carácter histórico, no conceptual. Para el MPD, la ciudadanía moderna se basa en la idea rousseauniana de autodeterminación, no en el concepto de nación o *ethnos*. La soberanía popular, retomando a Rousseau y a Kant, tiene la connotación de una transformación de la dominación política en *Selbstgesetzgebung* (autolegislación), idea fundamentada en una noción del contrato social que constituye un poder político que sólo puede legitimarse en los términos de una autolegislación democrática.

De acuerdo con la idea de autolegislación en Rousseau y Kant, Habermas establece que la voluntad de los ciudadanos autodeterminados no debe entenderse como una sustancia cuyo fundamento es la homogeneidad de comunidad de descendencia y de forma de vida. En este enfoque, el consenso alcanzado en una asociación de ciudadanos libres e iguales sólo descansa en última instancia en la unidad de un procedimiento de formación democrática de la opinión y de la voluntad sobre el que existe consenso, y el cual se encuentra diferenciado en una constitución articulada en términos de *Rechtsstaat*.[214] En el contexto de sociedades pluralistas, esta comprensión de la constitución es fundamental. Habermas explica que en estas sociedades la constitución expresa un *consenso formal*: las normas que regulan la convivencia social se fundamentan en principios que, por ser de interés de todos por igual, pueden encontrar un asentimiento generalizado. Esta constitución

[214] Amy Gutman (1994: 4) identifica esta tesis como representativa del liberalismo político contemporáneo, donde la libertad y la igualdad de los ciudadanos se refiere sólo a características comunes como las necesidades universales, sin consideración de nuestras identidades culturales particulares. Tales necesidades básicas están comprendidas dentro del concepto *primary goods*, como el ingreso, el sistema de salud, la educación y el conjunto de libertades cívicas de carácter liberal. No obstante, una de las críticas que este enfoque genera, como veremos en las siguientes páginas, es que este puede encallar en una falta de identificación de los ciudadanos con las instituciones públicas, lo cual tiene como correlato un conjunto de instituciones impersonales y una esfera pública neutral. Ello ha levantado la crítica de los enfoques basados en las *politics of difference*, a menudo desde la trinchera del nacionalismo o desde las tesis comunitaristas, sobre la relevancia de reconocer las identidades culturales particulares como una condición necesaria del trato como libres e iguales entre ciudadanos. La crítica en general consiste en que los enfoques liberales acentúan más los procedimientos que llevan al establecimiento de lo que es *correcto*, no sobre lo que en el marco de eticidades específicas puede considerarse como lo *bueno*, en detrimento de la identidad y particularidad cultural de grupos sociales concretos. Ahora bien, sobre este punto Gutman considera que la falta de identificación con las instituciones públicas, o el carácter impersonal de las mismas, sea probablemente el precio que los ciudadanos deben pagar por vivir en una sociedad que los trata a todos como iguales, sin consideración de sus particulares identidades étnicas, religiosas, raciales o sexuales. Son instituciones de este tipo las que defienden la libertad e igualdad de los ciudadanos.

estructura una asociación basada en relaciones de reconocimiento recíproco bajo las que cabe esperar que cada miembro sea respetado como libre e igual. En este tipo de constitución los miembros encuentran un triple reconocimiento, encontrando igual protección y respeto: (1) en su integridad como individuos; (2) en su calidad de miembros de un grupo étnico y cultural y; (3) en su condición de ciudadanos. Habermas considera que esta idea de comunidad política autodeterminada ha quedado plasmada de forma diversa en las constituciones modernas, particularmente en los sistemas políticos de la Europa occidental y de Estados Unidos.

Habermas identifica esta transformación en el lenguaje jurídico, donde se ha verificado una transición de la comprensión de la ciudadanía (Staatsbürgerschaft, citoyenneté) como un concepto que denota la pertenencia a un Estado o a una determinada nacionalidad, hasta el sentido de un *estatus* circunscrito por los derechos civiles. La nacionalidad (Staatsangehörigkeit), en el sentido de pertenencia a un Estado como el término alemán denota, regula la atribución de personas a la *Staatsvolk*, i.e. a la población de un determinado Estado, cuya existencia es reconocida por el derecho internacional (Habermas, 1991: 11). No obstante, en la actualidad el concepto de ciudadanía se utiliza no sólo para denotar la pertenencia a un Estado, sino por un *estatus* definido por derechos y deberes ciudadanos. Habermas observa en esta discusión la tensión entre dos interpretaciones contrarias de la ciudadanía activa, misma que puede observarse en el ámbito de la filosofía del derecho entre la tradición liberal del derecho natural, la cual cristalizó en una comprensión individualista, privada e instrumentalista de la ciudadanía, y en la tradición republicana de la teoría del Estado, la cual cristalizó en una concepción comunitarista-ética de la ciudadanía, cuya visión más sustancial, ya sea en las variantes republicanistas o comunitaristas, conciben una participación activa del ciudadano en las instituciones públicas, bajo el supuesto de su integración y formación en un plexo social de tradición, lengua y territorio en común. Para Habermas, este último enfoque tiene la ventaja, frente al enfoque liberal de la ciudadanía, de resaltar que la autonomía política es un fin que no puede ser alcanzado aisladamente, persiguiendo únicamente sus intereses privados, sino que, en cambio, sólo puede ser alcanzado colectivamente mediante una praxis intersubjetiva compartida. Para una concepción republicana el problema de la autoorganización de la comunidad jurídica constituye el punto de referencia, por lo que los derechos de participación y de comunicación política constituyen el núcleo de la ciudadanía.

5.1.2 Filosofía política comunitarista de A. MacIntyre, M. Sandel y C. Taylor.

La filosofía política comunitarista elabora una crítica radical a la modernidad y a la filosofía liberal, así como a las éticas que poseen fundamentos deontológicos y universalistas, es decir, a las éticas de corte kantiano, tal como la ética cosmopolita. Para el comunitarismo, el *yo* (*self*) únicamente puede desarrollarse, así como practicar la virtud y los deberes en el contexto de su comunidad histórica específica. El comunitarismo critica la comprensión del individuo como un agente moral independiente, como aquel capaz de seleccionar una concepción de lo bueno al margen de su tradición y cultura, siendo considerado como un *yo* carente de vinculaciones o responsabilidades. La noción de *ciudadano del mundo* es objeto de tal crítica, al constituirse como un individuo que puede construir su identidad más allá de su comunidad y tradición, así como defender deberes y obligaciones hacia otros que pertenecen a comunidades distintas, ello bajo el trasfondo de una ética de carácter universalista.

(a) *Alasdair MacIntyre: las virtudes del «yo» comunitario contra el cosmopolitismo filosófico y social moderno.*

Alasdair MacIntyre, en su obra clásica *After Virtue* (2007), construye una crítica a la modernidad en términos filosóficos y sociales. La vida moderna se caracteriza por la fragmentación en ámbitos a los que corresponden normas de conducta propios, con lo que se dificulta concebir, como en la antigüedad, la vida humana como un todo. La sociedad moderna, liberal e individualista, corresponde a un proyecto de liberar a los individuos de la particularidad de una tradición por apelación a normas universales, construyendo un concepto de justicia cuyas normas se aplican a los seres humanos en cuanto tales, con independencia de sus fronteras (1988: 146; 2007: 156). Como parte de su crítica al universalismo moral ilustrado, MacIntyre (2007: 69) ataca a la doctrina de los derechos humanos, como aquella doctrina surgida en el siglo XVIII como derechos naturales o derechos del hombre, considerando que *no existen tales derechos*, ya que han fracasado todos los intentos de dar buenas razones para creer que tales existan, desde los intentos de considerarlos como axiomas o apoyar su validez en el ámbito de las intuiciones. Bajo el juicio de MacIntyre, los derechos humanos resultan ficciones: la doctrina de los derechos humanos se explica como parte de la invención del agente moral autónomo, en una época en que se requerían artefactos sustitutivos de una moral tradicional y antigua. De tal modo, se construye, frente a las

particularidades culturales, un *cosmopolitismo desarraigado* (*rootless cosmopolitanism*) formado por *ciudadanos de ningún lado* (*citizens of nowhere*; 1988: 388). El resultado es la construcción de un *yo* (*self*) carente de convicciones coherentes, demasiadas alternativas parcialmente formuladas y la aparición de actitudes morales divididas que se expresan en principios morales y políticos inconsistentes. El orden liberal concibe a cada individuo como un agente libre de proponer y vivir de acuerdo con su concepción de la vida buena, al tiempo que pueden asentir sobre una serie de principios universales racionalmente justificables. MacIntyre considera que tal proyecto es un *espejismo*. Pensar que se puede escapar de esta particularidad hacia un dominio universal es una *ilusión con dolorosas consecuencias:* cuando los hombres y mujeres identifican lo que son de acuerdo con un principio universal *normalmente actúan peor* (1984: 143).

MacIntyre crítica al proyecto racionalista de la ilustración, concretamente, al proyecto kantiano de justificación racional de la moral, uno de los núcleos filosóficos centrales del cosmopolitismo contemporáneo. En el fracaso de tal proyecto, MacIntyre encuentra los motivos del estado actual de desorden en la filosofía moral, dominada por el *emotivismo* y los *simulacros de moral*.[215] MacIntyre se confronta directamente con la moral trascendental kantiana, como aquella doctrina que postula la posibilidad de encontrar principios y conceptos necesariamente admitidos por cualquier ser racional en tanto agente moral autónomo, como parte de una ley racional-moral universal. A esta pretensión de universalidad, MacIntyre recupera la crítica del historicismo en el sentido de que los principios universales de Kant pueden entenderse como principios específicos de un determinado lugar y tiempo de la investigación humana. MacIntyre considera que no se pueden elaborar debates sobre la moral colocándose fuera de la historia y las circunstancias particulares, sino sólo dentro de un esquema heredado de creencias morales particulares y concretas: no existe la moral como tal, sino *la moral es siempre la moral de una sociedad particular*. Existe una relación ineludible entre filosofía/teoría y contexto/práctica social, de modo que cada filosofía corresponde a una tradición intelectual y social que siempre resulta local. Por ello, MacIntyre considera como indispensable el conocimiento de la antropología y la historia en el ámbito de la filosofía moral, así como una *investigación racional* llevada a cabo en el contexto

[215] "*Emotivism is the doctrine that all evaluative judgments and more specifically all moral judgments are* nothing but *expressions of preference, expressions of attitude or feeling, insofar as they are moral or evaluative character*"(MacIntyre, 2007: 11-12).

histórico de una tradición social y cultural.[216]

Ante las filosofías morales modernas liberales y el racionalismo universalista ilustrado, MacIntyre construye una defensa de la tradición aristotélica o clásica de las virtudes,[217] entendidas como aquellas cualidades humanas que nos hacen capaces de lograr bienes internos correlativos a prácticas.[218] En el prefacio de su obra *Whose Justice? Which Rationality?* (1988), MacIntyre afirma que tal tradición puede devolver racionalidad e inteligibilidad a nuestras actitudes y compromisos morales y sociales. En esta visión, las normas de justicia de la *polis* gobiernan las relaciones de aquellos que fundamentalmente están relacionados por lazos de amistad (1988: 122). La amistad aristotélica, a modo de la *sociedad heroica*,[219] surge dentro de una relación definida en función de una idea común del bien y su persecución. La *polis* aparece como la única forma política en que las virtudes de la vida humana pueden ser auténtica y plenamente mostradas. Lo que es bueno y justo para Aristóteles es lo que es bueno y justo tal como se incorpora a una *polis* (1988: 90). La *polis* es el único ámbito que capacita al hombre para el aprendizaje y ejercicio de las virtudes, para ejercer la razón práctica y la justicia, que deben ser realizadas siempre dentro de una comunidad concreta con sus formas institucionales específicas, e implica una noción de comunidad política que permite la búsqueda conjunta del bien y la virtud, por lo que no existe un estándar externo a la *polis* con el cual ésta puede ser evaluada respecto a la justicia. Frente a ello, los *bárbaros* están condenados porque carecen de *polis*, *ergo* no son capaces de política, así como tampoco de

[216] "*Doctrines, theses, and arguments all have to be understood in terms of historical context*" (MacIntyre, 1998: 9); "*Philosophical theories give organized expression to concepts and theories already embodied in forms of practice and types of community"* (Ibíd.: 390).

[217] Martha Nussbaum señala que Alasdair MacIntyre pertenece a aquella teoría contemporánea de la virtud, basada en Aristóteles, cuya característica central es un enfoque hacia el relativismo, es decir: "*hacia el punto de vista de que los únicos criterios apropiados del bien ético son los locales, internos a las tradiciones y prácticas de cada sociedad o grupo local que indaga acerca del bien*" (Nussbaum; Sen, 1996: 319). Contra esta interpretación, Nussbaum niega el vínculo de la teoría ética aristotélica de la virtud con el enfoque relativista, en cambio, considera correcta una interpretación de la misma en sentido universalista, en la que las virtudes se relacionan con una búsqueda objetividad ética y con la crítica a las normas locales existentes.

[218] "*A virtue is an acquired human quality the possession and exercise of which tends to enable us to achieve those goods which are internal to practices and the lack of which effectively prevents us from achieving any such goods*" (MacIntyre, 2007: 191).

[219] MacIntyre considera que el modelo de sociedad clásica se encuentra informado por el modelo homérico de *sociedad heroica*, el cual ejerció su influencia a través de la narrativa y de la poesía épica. La sociedad heroica se caracteriza por una estructura social definida, el clan o la estirpe, en la que los individuos poseen un papel determinado y un rango definido. Tal estructura social define los deberes y los lazos de amistad. La amistad en las sociedades heroicas, dice MacIntyre (2007: 123) se modela sobre la estructura del clan (*kinship*). En términos de las virtudes en sentido clásico o aristotélico, MacIntyre (1988: 99) considera que es dentro de un tipo específico de contexto social donde las virtudes intelectuales y morales de los seres humanos tienen que ejercerse.

justicia.[220] Un individuo que no pertenece a una *polis* aparece como privado de alguno de los atributos esenciales del ser humano, convirtiéndose en un *animal salvaje* (*wild animal*, 1988: 98).[221]

Siguiendo el modelo aristotélico de las virtudes, MacIntyre afirma que nos relacionamos con nuestras circunstancias en tanto que portadores de una identidad social concreta: "*soy ciudadano de esta o aquella ciudad, un miembro de este o aquel gremio o profesión; pertenezco a este clan, a esta tribu, a esta nación*" (2007: 220).[222] Hemos heredado del pasado de nuestra familia, tribu, ciudad, nación, una variedad de herencias, expectativas y obligaciones. El agente individual está sometido a ciertas limitaciones, actuando en un escenario que no ha diseñado, con un papel o personaje asignado, y en acciones que implican la participación de otros agentes, por lo que: "*sólo en la fantasía vivimos la historia que nos plazca*"[223] (1984: 135; 2007: 213).[224] Por tanto, ellas constituyen nuestro *punto de partida moral* (*moral starting point*), confiriendo a nuestra vida su propia particularidad moral. MacIntyre considera que nuestra vida sólo puede ser inteligible en la historia de aquellas comunidades de las que derivo mi identidad, por lo que intentar escindirse de esa herencia de forma individual comporta deformar nuestras relaciones presentes: identidad histórica e identidad social se identifican. El *yo* (*self*) debe encontrar su identidad moral por medio

[220] "*Aristotle however represents a tradition of thought, in which he is preceded by Homer and Sophocles, according to which the human being who is separate from his social group is also deprived of the capacity for justice*" (MacIntyre, 1988: 96); "*Justice in the fullest and proper sense governs only the relationships of free and equal citizens within a* polis" (Ibíd.: 121); "*For Aristotle, by contrast, justice properly so-called is exercised between equal citizens of one and the same* polis" (Ibíd.: 146).

[221] Es un aspecto señalado también por Michael Sandel (2011: 222) en su análisis de la filosofía política de Aristóteles: "*sólo viviendo en una polis y participando en la política realizamos por completo nuestra naturaleza de seres humanos. Aristóteles nos ve como seres «concebidos para la asociación política en un grado superior a las abejas y demás animales gregarios»*". Un hombre aislado, que no forma parte de la *polis*, *es una bestia o un Dios*. Hannah Arendt (1998: 27) comenta, en este sentido, que para Aristóteles todo el que estaba fuera de la *polis* era *aneu logou*, esto es, un ser desprovisto no de la facultad de discurso, sino de la forma de vida en que el discurso tenía sentido y donde la preocupación principal de los ciudadanos era hablar entre ellos.

[222] "*I am citizen of this or that city, a member of this or that guild or profession; I belong to this clan, that tribe, this nation*".

[223] "*Only in fantasy do we live what story we please*".

[224] Este punto puede ser aceptado por enfoques de orientación liberal, como un supuesto innegable para aquel sujeto que el comunitarismo considera como un *yo desvinculado*: "Nadie puede *elegir* la forma de vida en que ha sido socializado en la misma actitud reflexiva en que puede elegir una norma de cuya validez uno ha quedado convencido" (Habermas, 1991: 74). Para Habermas, una conciencia moral posconvencional desliga el juicio moral de las convenciones locales y la validez de un *mundo de la vida* particular, con lo que arrebata las motivaciones de fondo características de aquel mundo, quedando en el plano débilmente motivador de las ideas. De tal modo, una moral universal, para convertirse en prácticamente eficaz ha de compensar aquella pérdida de eticidad concreta, neutralizando la abstracción de los contextos de acción. En este punto, Habermas retoma la crítica de Hegel a Kant, adoptando entonces un concepto de moral universalista como un núcleo que pueda adoptar "*formas históricamente diversas bajo la envoltura de formas de vida ética*" (Ibíd.: 81).

de la *pertenencia* (*membership*) a comunidades como la familia, la tribu, la ciudad o la nación: "*lo que yo soy, por lo tanto, es en parte clave lo que yo heredo*" (1984: 143; 2007: 221). El *yo* (*self*) sólo puede encontrar unidad en la unidad del *personaje* (*character*) que actúa en una narrativa social que abarca desde su nacimiento y vida hasta su muerte.[225] El hombre, afirma MacIntyre en un pasaje célebre, es esencialmente un *animal que cuenta historias* (*a story-telling animal;* 1984: 138).

En su obra *Dependent Rational Animals. Why human beings need the virtues* (1999: 71), MacIntyre profundiza en las características de la construcción comunitaria del *yo* (*self*): el *florecimiento humano* (*human flourishing*) implica la constitución del individuo como *razonador práctico independiente*. Los bienes necesarios para el *florecimiento* no son bienes valiosos en sí mismos, sino los bienes valiosos para una determinada sociedad e individuos.[226] Esta búsqueda implica una *deliberación compartida* (*shared deliberation*) El florecimiento se relaciona intrínsecamente con el ejercicio de las virtudes y el autoconocimiento, actividades que implican siempre la cooperación social dentro de una red de relaciones de reciprocidad. El razonamiento práctico es siempre el razonamiento junto con otros, los miembros de nuestra comunidad. El *razonador práctico independiente* forma parte desde su nacimiento de un conjunto de relaciones sociales que lo definen y asisten hasta su *florecimiento.* De tal modo, no puede existir un florecimiento independiente del conjunto entero de relaciones sociales en las que nos ubicamos: florecimiento del individuo y florecimiento de la comunidad son inseparables, el bien del individuo está identificado con el bien de la comunidad, lo que no quiere decir, comenta MacIntyre, que el bien del primero se subordine al segundo ni que el bien del individuo quede reducido al bien común.

Para MacIntyre (2007: 263), lo que importa ahora es la construcción de nuevas formas de

[225] "*The self-inhabits a character whose unity is given as the unity of a character"* (MacIntyre, 1984: 139; 2007: 217). Por otro lado, respecto a la importancia de la concepción narrativa de la vida y la acción humana: "*It is because we all live out narratives in our lives and because we understand our own lives in terms of the narratives that we live out that the form of narrative is appropriate for understanding the actions of others*" (MacIntyre, 1984: 133).

[226] Martha Nussbaum, desde el *enfoque de las capacidades*, pondera una serie de bienes y un ámbito de la justicia que son *valiosos en sí mismos*. En este enfoque, se acentúa la dependencia y fragilidad de las personas, necesitando constituir un ámbito de asistencia y solidaridad. El enfoque de Nussbaum tiene, como MacIntyre, un enfoque neoaristotélico, no obstante, es un neoartistotelismo inscrito dentro de la tradición del *liberalismo político* (véase: Nussbaum, 2007: 219). En este sentido, Nussbaum argumenta que en el *enfoque de las capacidades* el sujeto primario de la justicia es la persona y no el grupo, ya que su principio básico es que *cada persona es un fin*.

comunidad (*new forms of community*), donde la vida civil, moral e intelectual puedan sostenerse, lo que conlleva a preguntarse sobre la naturaleza de tales formas comunitarias. MacIntyre (1999: 130) considera que tales estructuras políticas y sociales del bien común no se identifican con el Estado-nación ni con la familia nuclear. El Estado nación aparece como el ámbito de intereses económicos y sociales cuya capacidad de negociar se relaciona con el poder económico y político. La deliberación común de *razonadores prácticos independientes* y la formación de una comunidad en que la justa generosidad es una virtud fundamental se torna imposible en el Estado-nación moderno. La distribución de bienes públicos no es producto de la decisión u opinión de la comunidad de razonadores prácticos, por lo que los bienes públicos del Estado-nación moderno no son los bienes comunes de una auténtica comunidad nacional. Por tanto, no puede considerarse que los ciudadanos del Estado-nación moderno constituyan un *Volk*. El bien común no debe confundirse con los bienes públicos ofrecidos por el Estado-nación (1999: 133). La familia tampoco constituye el espacio para la búsqueda del bien común que requieren las virtudes, ya que en primera instancia no es autosuficiente: los bienes de la vida familiar sólo pueden alcanzarse en los bienes de la comunidad. La estructura pensada por MacIntyre se encuentra en el espacio intermedio entre el Estado y la familia: comunidades *más o menos pequeñas*, como grupos, asociaciones o clubes, que comprende las actividades de la familia, trabajo, educación y salud. Estas comunidades constituyen el espacio en el que es posible el ejercicio de las virtudes de la dependencia, de la asistencia mutua y el aprendizaje compartido. En estas redes de reciprocidad el razonamiento práctico acerca de los bienes individuales se conjunta con el razonamiento político de los bienes comunes, de modo que puede emprenderse una deliberación conjunta sobre aquellos. De tal modo, la vida común como razonador práctico y la vida política en la comunidad son indisociables. Las formas que adoptan tales estructuras varían de acuerdo con la cultura e historia de la comunidad.

Finalmente, es importante resaltar algunas aclaraciones breves en torno a la propuesta de MacIntyre. Primero, es un error considerar a la comunidad local como algo bueno como tal (1999: 142), ya que cuando existe una ausencia de la práctica de las virtudes las comunidades son propensas a corromperse en una estrechez de miras (*corruption by narrowness*) y los prejuicios

contra los forasteros (*prejudice against outsiders*).[227] Tampoco es correcto representar la política del Estado en términos de los mecanismos de vida y participación de las pequeñas comunidades. No debe haber como tal un *culto a la comunidad local* (*cult of local community*). Segundo, MacIntyre (2007: 254) considera que las sociedades modernas contemporáneas carecemos de una *patria* en sentido completo, por lo que el *patriotismo* no puede ser lo que era. La práctica del patriotismo como virtud ya no es posible en las sociedades avanzadas, ya que el patriotismo constituye una virtud basada en la vinculación de la comunidad moral y política, siendo que en las actuales sociedades el gobierno no expresa o representa la comunidad moral de los ciudadanos, sino un conjunto de convenios institucionales para imponer una unidad burocrática a una sociedad que carece de consenso moral auténtico. Tercero, MacIntyre rechaza la posibilidad del patriotismo en las sociedades modernas contemporáneas, pero se propone una virtud que confiere un sentido adecuado a las tradiciones que hemos heredado, lo cual no implica una postura conservadora, como un *laudator temporis acti*: las tradiciones son narraciones vivas, aún no completadas, que nos enfrentan al futuro. Cuarto, cabe preguntarse por las consideraciones acerca de aquellas personas que no pertenecen a una comunidad determinada. MacIntyre no construye una argumentación a favor de rechazo del otro como tal, sino que comprende dentro de las virtudes de generosidad la posibilidad de incluir relaciones de hospitalidad hacia extraños que estén de paso y aquellos extraños que necesiten con urgencia asistencia. No obstante, una vez satisfecha la necesidad imperiosa, el individuo requiere con igual urgencia ser admitido o readmitido dentro de una red de relaciones comunitarias, como miembro activo de una comunidad (1999: 127).

(b) *Michael J. Sandel: los límites de la justicia y la ausencia de profundidad moral del «yo» independiente*.

En *Liberalism and the Limits of Justice* (1998), Michael Sandel se propone refutar al *liberalismo deontológico* (*deontological liberalism*), como aquella doctrina ética y política, de origen

[227] Sandel (1984: 7) señala que una de las acusaciones del liberalismo al comunitarismo reside en que el Estado-nación moderno no es la *polis* ateniense, por lo que una política aristotélica de corte nostálgico y el intento de gobernar a través de una visión de lo bueno conduce a tentaciones totalitarias. Para Sandel, el comunitarismo responde a esta objeción señalando que la intolerancia florece generalmente donde la vida se encuentra dislocada, las raíces inestables y las tradiciones arruinadas, en suma, un mundo donde los significados comunes han perdido su fuerza y los sujetos se encuentran atomizados, dislocados y frustrados. Sobre la comunidad en un estado de decadencia, Habermas (1991: 94) comenta: "*Cuando las tradiciones han perdido el contacto vivo con la actualidad, cuando las instituciones sólo pueden mantenerse mediante una ciega represión y cuando los individuos no son capaces de reconocerse ya en sus propias acciones, una totalidad ética se ha desgarrado; así había distinguido ya el joven Hegel la vida alienada de la reconciliada*".

kantiano, que afirma la prioridad de lo justo sobre lo bueno, y que se define, en términos clásicos, por su oposición al utilitarismo.[228] Sandel contrapone a las tesis del liberalismo deontológico, contra Immanuel Kant, Ronald Dworkin y John Rawls, la idea de que existen límites conceptuales de la justicia, lo que implica límites al propio liberalismo. Desde el punto de vista del cosmopolitismo, interesa señalar que los límites de la justicia identificados por Sandel residen en los lazos constitutivos y en el horizonte que representa la comunidad y su historia. Como parte de su crítica al liberalismo deontológico, Sandel (2011: 227, 242) emprende la crítica del enfoque voluntarista del *individualismo moral*, cuyo núcleo es la elección. La fuente de obligación moral, según la concepción liberal, así como los papeles sociales que desempeñamos, no se encuentra en la costumbre, tradición o condición social heredada, sino que surge de dos maneras: como un deber natural ante los seres humanos en cuanto tales y como obligaciones voluntarias que contraemos por consentimiento. Se construye así una perspectiva deontológica de un *yo independiente* (*independent self*) "despojado de objetivos y lazos esenciales", en el sentido de que los valores y relaciones que tenemos son el producto de la elección (1998: 175). Sandel considera que el universo deontológico y el *yo independiente* que opera dentro de él, resultan en cierto modo liberadores, ya que "*freed from the dictates of nature and the sanction of social roles, the deontological subject is installed as sovereign, cast as the autor of the only moral meanings there are*" (1984: 170; 1998: 177). En la perspectiva deontológica, el sujeto es libre de construir principios de justicia no restringidos por valores dados anteriormente: "*as independent selves, we are free to choose our proposes and ends unconstrained by such an order, or by custom or tradition or inherited status*" (1998: 177).

No obstante, Sandel considera que la visión deontológica falla tanto en sus propios términos como en términos de la explicación de nuestra experiencia moral. La perspectiva deontológica implicaría un universo moral construido por sujetos capaces de construir un significado propio, un universo moral carente de significado inherente, un mundo *desencantado* sin un orden moral objetivo. Para Sandel, el yo deontológico, despojado de todo lazo constitutivo, no es un *yo* liberado sino un *yo* privado de poder (*disempowered*) (1998: 178). El *yo independiente* del *liberalismo deontológico* tiene como consecuencia un alto costo para aquellas lealtades y convicciones cuya fuerza moral

[228] Es la tendencia en la filosofía moral contemporánea que también identifica Charles Taylor (1996: 3): " *"This moral philosophy has tended to focus on what it is right to do rather than on what it is good to be, on defining the content of obligation rather than the nature of the good life"*.

descansa en la inseparabilidad de la comprensión de nosotros mismos como personas particulares, como miembros de una familia, comunidad, nación o pueblo, como ciudadanos de una determinada república, ya que "*allegiances such as these are more than values I happen to have or aims I 'espouse at any given time'*" (1984: 172; 1998: 179). Una sociedad entendida como comunidad en sentido fuerte, debe ser constitutiva de un autoentendimiento compartido, encarnado en sus arreglos institucionales, no un simple atributo de los planes de vida de los individuos (1984: 167). Para Sandel, las lealtades y obligaciones morales comunitarias van más allá de las obligaciones a las que nos comprometemos voluntariamente y a los *deberes naturales* que debemos a los seres humanos en cuanto tales. Estas obligaciones dimanan de la solidaridad, la lealtad, la memoria histórica y la fe religiosa, como exigencias morales que surgen de las tradiciones que moldean nuestra identidad (2011: 250). Las lealtades o compromisos, tomados en conjunto, definen parte de lo que somos y "*they allow that to some I owe more than justice requires or even permits*" (1998: 179). Sandel define las *obligaciones de solidaridad o adscripción*, como una categoría que no puede explicarse en la visión del voluntarismo moral ni la deontología liberal: "*al contrario de los deberes naturales, las obligaciones de solidaridad son particulares, no universales; comprenden responsabilidades morales que tenemos, no ante los seres racionales en cuanto tales, sino ante aquellos con quienes compartimos cierta historia*" (2011: 255). Las obligaciones de solidaridad no dependen de un contrato, elección o consentimiento, sino de aquellas *responsabilidades especiales* hacia los miembros de nuestra familia, comunidad o nación. Aquellas *responsabilidades especiales* son inteligibles sólo como parte de la *narrativa* social que nos define y confiere unidad, tal como lo entendió MacIntyre.

Sandel considera que pensar en una persona incapaz de lazos constitutivos como los anteriores, no significa concebir a un agente idealmente libre y racional, sino imaginar una persona carente de carácter, *sin profundidad moral* (*without moral depth*). El *yo libre de responsabilidad* (*unencumbered self*) es parte de un mundo sin un *orden moral objetivo*: un mundo *desencantado* (*disenchanted world*, 1984: 168). En contraste, poseer carácter significa que el sujeto nunca puede rebasar el horizonte de su historia, y aunque esta historia no le exige ni le ordena, si conlleva consecuencias que no se ven afectadas por las elecciones o conducta del mismo: "*it draws me closer to some and more distant from others*" (1998: 179). Esto tiene implicaciones importantes para la constitución del sujeto como *agente* y el autoconocimiento del mismo, ya que el *yo independiente* del liberalismo deontológico, desprovisto por completo de carácter, "*is incapable*

of self-knowledge in any morally serious sense", por lo que su deliberación funciona con elecciones meramente arbitrarias, inmersas en la contingencia. Un sujeto con profundidad moral habilitada por lazos constitutivos permite que la elección de fines no sea arbitraria de la misma manera, ya que se encuentra posibilitado a acceder a un conocimiento sobre sí mismo, hacia su identidad misma como persona particular que afirma ciertos fines en lugar de otros. Por otro lado, el yo independiente tiene consecuencias para la amistad, concretamente para la amistad caracterizada por percepciones mutuas, ya que la carencia de autorreflexión y la elección individual de los fines restringe que ayudemos a procurar al otro los suyos. Para las personas con *carácter*, con una historia compartida, la asistencia en los fines es un ejercicio menos privado, por lo que la amistad se convierte en un ejercicio de conocer, con un *yo* constituido de modo más rico, considera Sandel, que lo que visión deontológica permite. Sandel afirma que el *yo independiente* encuentra sus límites en aquellos objetivos o lazos de los cuales no puede apartarse, por lo que la justicia encuentra sus límites en las formas de comunidad que involucran a la identidad además de los intereses de los participantes.

En *Justicia. ¿Hacemos lo que debemos?* (2011), Sandel contrapone a las teorías liberales de la justicia, de índole kantiana y rawlsoneana, una concepción de la justicia que recupera la interpretación narrativa de la vida comunitaria y el enfoque aristotélico de Alasdair MacIntyre. Frente a una justicia neutral en relación con los fines del individuo, Sandel considera que deliberar sobre aquello que comporta un bien a nosotros conlleva reflexionar sobre el bien para la comunidad a las que nuestra identidad está ligada: "*para llegar a una sociedad justa hemos de razonar juntos sobre el significado de la vida buena*" (2011: 295). Las cuestiones relativas a la justicia y los derechos no pueden disociarse del debate en torno a cómo concebir la *vida buena*, ya que no siempre pueden abordarse estas cuestiones sin referirse a cuestiones morales sustantivas. La neutralidad en cuanto a los fines, piensa Sandel, conduce a una política vaciada de *compromiso moral sustantivo*, a una vida civil empobrecida. En cambio, una *política del bien común*, incorpora en el ámbito político y económico cuestiones morales sustantivas. Sandel establece cuatro ámbitos sobre los que tal política tendría que incidir: primero, tal política requiere, en primera instancia, y si es que ha de conducir a una sociedad justa, un *intenso sentimiento comunitario*, que conduzca a los ciudadanos a ocuparse del bien común. Para ello se requiere de una educación cívica práctica que cultive la solidaridad y el sentimiento de mutua responsabilidad. En segundo término, la política del bien común requiere un debate público sobre los límites morales del mercado, en razón

de la creciente intromisión de los imperativos del mismo en actividades sociales cuyas normas pueden, de tal modo, ser corrompidas o degradadas. Tercero, la creciente desigualdad social, ya que socava la solidaridad y el sentimiento comunitario que una ciudadanía democrática requiere. La solución, considera Sandel, consiste en una reconstrucción de la infraestructura de la vida cívica (escuelas, transporte, hospitales) no centrada en una redistribución directa de la renta, sino una política de gravamen a los ingresos más altos. Finalmente, Sandel propugna por una *política del compromiso moral*, frente a los discursos públicos empobrecidos. Tal política requiere de una implicación mayor de los ciudadanos en la discusión pública y posibilita un fundamento más sólido al respeto muto, a diferencia de lo que podría creerse en razón de la consideración de cuestiones morales sustantivas en el debate público. Sandel cree que en esta política del bien común y del compromiso moral se encuentra un fundamento prometedor para una sociedad justa.

(c) *Charles Taylor: marcos referenciales e identidad narrativa del yo frente al yo desvinculado.*

En su obra *Sources of the Self* (1996), Charles Taylor se propone explorar la constitución de la identidad moderna. Taylor ensaya la construcción de una *ontología moral* que requiere preguntarse no sólo acerca de las ideas que constituyen el fondo de nuestro respeto hacia otros, sino sobre qué es aquello que consideramos como una vida buena, plena. Las cuestiones ontológicas tienen que ver con lo que se reconoce como los factores invocados para explicar la vida social, en términos formales, considera Taylor (1995: 181), se relaciona con los términos en que aceptamos en última instancia en el orden de la explicación. La filosofía moral contemporánea está centrada en lo que es correcto hacer, no en la *vida buena*, por ello su función se identifica con conferir definición al contenido de nuestras obligaciones, sobre lo que *debemos hacer*, no sobre lo que es *bueno hacer*. Esta visión se corresponde con el *liberalismo de la neutralidad* (*liberalism of neutrality*) o *liberalismo procedimental* (*procedural liberalism*), el cual se guía por el principio de que una sociedad debe ser neutral en torno a lo que constituye una *vida buena*, la cual debe ser definida y buscada por cada individuo a su manera. Esta filosofía, aunada a la visión científica moderna, al *naturalismo* que concibe a las reacciones morales fuera de un contexto que les confiere sentido, construye un ideal de un *yo desvinculado* (*unencumbered self*), con la capacidad de objetivar moralmente sus emociones e inclinaciones, de modo que es posible, a partir de ese distanciamiento y neutralización, el actuar racionalmente. Este *yo desvinculado* es denominado también por Taylor como un *yo puntual* o *neutral*, ya que el yo se define con abstracción de un

marco constitutivo y fuera de una identidad en sentido sustantivo, un yo neutral cuya identidad es arbitraria. Este *yo desvinculado* es el núcleo del individualismo moderno: "*We live in a world where people have a right to choose for themselves their own pattern of life, to decide in conscience what convictions to espouse, to determine the shape of their lives in a whole host of ways that their ancestors couldn't control*" (1991: 2). La visión neutral de la filosofía liberal moderna conduce a un *relativismo blando* (*soft relativism*) en el que las cosas no son comprendidas como entidades con significación inherente, sino que su valor o significado es otorgado por el individuo por decisión propia, el valor reside en la elección misma. Finalmente, en términos políticos, a esta concepción de sujeto desvinculado y libre, corresponde la visión *atomista/fragmentada* de la sociedad, la cual se comprende como constituida a través del consentimiento de individuos libres, como portadores de derechos individuales de naturaleza universal codificados en los sistemas legales liberales. Filosóficamente, Taylor (1995: 130) identifica al *atomismo filosófico* con el *individualismo metodológico* (*methodological individualism*), basado en la comprensión de la sociedad como una entidad compuesta por individuos.[229] En términos políticos, el *atomismo* requiere que el gobierno sea neutral en relación con las concepciones de *vida buena*, realizando la función de construir un marco político y jurídico imparcial para la autorrealización individual.

En cambio, Taylor considera que hablar del ser humano como un *yo* (*self*), implica comprenderlo como el portador de una *identidad,* con profundidad y complejidad. En *The Ethics of the Authenticity* (1991), Taylor afirma que la identidad se trata de *"quién" somos ("who" we are*) y "*de dónde venimos*" ("*where we´re coming from*"). La identidad es el trasfondo en el que nuestros gustos, aspiraciones y opiniones cobran sentido. Esta identidad, este *yo*, sólo existe entre otros hablantes, en una comunidad lingüística concreta, una red de interlocución (*web of interlocution*) donde el yo sólo puede existir entre otros yos (*selves*): "*a self can never be described without reference to those who surround it*" (1996: 35).[230] La vida humana posee un carácter fundamentalmente *dialógico* (*dialogical*): "*We become full human agents, capable of*

[229] Taylor (1995: 181) afirma que el *individualismo metodológico* se fundamenta en dos supuestos: "*(a). The order of explanation, you can and ought to account for social actions, structures, and conditions in terms of properties of the constituent individuals; and in (b), the order of deliberation, you can and ought to account for social goods in terms of concatenations of individuals goods*".

[230] La *ética del discurso* asume una tesis similar: "*los sujetos capaces de lenguaje y acción sólo se constituyen como individuos porque al crecer como miembros de una particular comunidad de lenguaje se introducen en un mundo de la vida intersubjetivamente compartido*" (Habermas, 1991: 105-106).

understanding ourselves, and hence of defining an identity, through our acquisition of rich human languages of expression" (1991: 33; 1994: 32).[231] De tal modo, la identidad se construye al definir el sitio desde el que hablamos: "*in the family tree, in social space, in the geography of social statuses and functions, in my intimate relations to the ones I love*" (1996: 35). El aprendizaje moral sólo es posible a través de la experiencia junto con otros en un *espacio común* (*common space*), siendo imposible la constitución de un *yo por cuenta propia* (*self on one´s own*). El *yo*, la identidad, sólo puede entenderse desde dónde hablamos y a quién hablamos, sólo puede entenderse en una *comunidad definidora* (*defining community*). Es en este sentido en el que se comprende la necesidad humana vital del *reconocimiento*,[232] llevada a cabo en la modernidad como una política de reconocimiento universal basada en la noción de dignidad, fundamentada en una igualdad universal. El *mal* reconocimiento (*misrecognition*) o la ausencia de éste comporta un daño profundo a los individuos, ya que la imagen en que son reflejados resulta restrictiva, degradante o despreciable.

Taylor afirma que existe un *marco* (*framework*) que constituye el horizonte dentro del cual vivimos nuestras vidas y que le confiere sentido, siendo constitutivos de nuestra acción. Un *horizonte* constituye un *trasfondo de inteligibilidad* (*background of intelligibility*), sin el cual no podemos definirnos *significativamente*. Intentar rebasar aquel marco, constituyendo una especie de *superhombre de objetivación desvinculada* (*superman of disengaged objectification*) comporta rebasar los límites e integridad de la personalidad humana (*human personhood*) misma. La identidad se define por aquellos compromisos e identificaciones que conforman el marco u horizonte desde el cual determinamos, a través de *discriminaciones cualitativas*, lo que es bueno y valioso para nosotros.[233] Si se pierden aquellos compromisos e identificaciones, piensa Taylor, la identidad quedaría a la deriva. Carecer de aquel marco u horizonte significa que las cosas no pueden tener para nosotros una significación estable, por lo que los individuos quedan a merced de la indeterminación e inestabilidad: "*This is a painful and frightening experience*" (1996: 43). La identidad, ligada entonces inextricablemente a aquel marco, también está orientada a

[231] Taylor (1991: 33; 1994: 32) considera el concepto de lenguaje en términos amplios, no sólo en el sentido de palabras, sino también otros modos de expresión en los que nos definimos a nosotros mismos, como los *lenguajes* del arte, del gesto y del amor.

[232] "*Due recognition is not just a courtesy we owe people. It is a vital human need*" (Taylor, 1995: 226).

[233] Taylor (1996: 77) considera que las distinciones cualitativas tienen como función en nuestra vida ética: "*an orienting sense of what is important, valuable, or commanding, which emerges in our particulate intuitions about how we should act, feel, respond on different occasions, and on which we draw when we deliberate about ethical matters*".

un *espacio moral* (*moral space*), configurado antes de cualquier elección o cambio cultural del individuo. En este espacio, se plantean cuestiones acerca del bien y del mal, de lo que es valioso e importante. Por tanto, preguntarse acerca de quién soy, de mi identidad, implica preguntarse *dónde me encuentro.*

La cultura individualista moderna presenta a la persona humana como capaz de escindirse de esta urdimbre de interlocución, pudiendo definirse con independencia de la particular comunidad histórica. Este es un logro de la modernidad, la elisión del horizonte moral del individuo del pasado o la tradición, de modo que éste deja de considerarse como parte de un orden mayor o de un orden cósmico. Los papeles sociales, las instituciones que daban un sentido al mundo y a las actividades sociales, constituían una parte vital de la *cadena del ser* del individuo. En la sociedad moderna los individuos toman aquellos papeles e instituciones como *materias primas* o *instrumentos* para sus proyectos individuales, en la lógica de un *individualismo de la autorrealización* (*individualism of self-fulfilment*) en el que se da una centralización del yo al margen de cuestiones trascendentes en términos religiosos, políticos o sociales. La consecuencia de esta *fragmentación* constituye un *malestar* mismo de la modernidad: la pérdida de horizontes más sustantivos o amplios, una disolución de los horizontes morales, una estrechez del yo, en suma, la constitución de un *mundo llano* (*flattened world*), sin profundidad ni sustancialidad. Una persona privada de aquel marco, de aquel horizonte que confiere sentido a su acción, es una persona, considera Taylor, dominada por una profunda *crisis de identidad* (*identity crisis*), incapaz de responder a cuestiones fundamentales, aproximándose a lo patológico. El individualismo, la centralización en el *yo*, aplana y estrecha la existencia, empobreciéndola de sentido e interés por otros o por la sociedad, conduciendo a un *atomismo social* y al imperio de la *razón instrumental*.[234] El fundamento de tal *atomismo* es la *fragmentación social* que aparece cuando el individualismo impera, haciendo que

[234] Esta visión, característica del comunitarismo, es objetada por la *Diskursethik*, ya que en la visión de ésta, los inevitables procesos de individuación verificados en la modernidad se dan simultáneamente con el surgimiento de redes más amplias de dependencia: "*Cuanto más se diferencian las estructuras de un mundo de la vida, con tanta más claridad se ve cómo la creciente capacidad de autodeterminación del sujeto individuado va entretejida con una creciente integración en redes cada vez más densas de dependencias sociales*" (Habermas, 1991: 106). Sólo en estas redes de dependencia y reconocimiento recíproco el individuo puede estabilizar su identidad: "ninguna persona puede afirmar su identidad *por sí sola*" (Ibíd.: 107). Así mismo, las redes de dependencia determinan el principio de justicia y solidaridad de la *ética del discurso*, una justicia que, en sentido moderno, se refiere a la libertad subjetiva de individuos incanjeables, y una solidaridad referida a individuos implicados en una forma de vida intersubjetivamente compartida. Habermas sostiene que la moral defiende ambos principios, no pudiendo proteger los derechos del individuo sin proteger a su vez el bien de la comunidad a la que el individuo pertenece.

las personas, afirma Taylor se sientan menos ligadas a sus conciudadanos en proyectos y lealtades comunes: *"A fragmented society is one whose members find it harder and harder to identify with their political society as a community*" (Taylor, 1991: 117; 1995: 285). El dominio de la *razón instrumental* tiene correspondencia, por un lado, con las estructuras económicas propias de la sociedad tecnológico-industrial, sometiendo a los individuos y grupos a sus imperativos con la consiguiente pérdida de libertad y, por otro lado, en términos políticos, considera Taylor, este dominio corresponde en el plano político con un privatismo de lo político por parte de la ciudadanía y el dominio de gobiernos burocráticos, lo que conlleva a un paternalismo centralista y una pérdida de *dignidad como ciudadanos* (*dignity as citizens*).

La identidad supone orientarse por una concepción del bien, definida por el lenguaje y el marco social concreto en el que nacemos, lo que confiere a su vez una dimensión histórica y narrativa a ésta: cómo hemos llegado a ser y hacia dónde nos dirigimos. Taylor pondera, como MacIntyre o Sandel, aquella característica narrativa de la identidad, en la que toma inteligibilidad cómo hemos llegado a ser lo que somos y dónde estamos. Conocer la identidad y la fuente de nuestras acciones morales requiere de una *comprensión narrativa* (*narrative understanding*) de la vida: *"our conceptions of moral sources are bound up with the kind of narrative structures in which we make sense of our lives*" (1996: 351). Un lenguaje es creado en aquellos intercambios continuos que tienen lugar en una determinada comunidad lingüística, la cual constituye su *locus*, excluyendo cualquier noción de *individualismo metodológico* (1995: 134). Ahora bien, contra el *atomismo social* y el dominio de la *razón instrumental*, Taylor (1991: 144) considera que debe impulsarse una política de formación democrática de voluntades, una *acción política común* (*common political action*) que contrarreste el centralismo burocrático y la política de élites, lo cual puede devolver a los individuos su capacidad de identificarse con la comunidad y sus problemas, lo que reconstituiría el entramado o urdimbre comunitaria.

5.1.3 Crítica comunitarismo. Ciudadanía posnacional y patriotismo de la constitución.

En el capítulo anterior, observamos la construcción del puente, en el MPD, entre los enfoques liberal y comunitario, entre los que opera la tensión entre la libertad negativa y la libertad positiva, entre la *kommunikatives Handeln* y la *zweckrationales* Handeln, entre la facticidad social y la validez del orden social. Del enfoque republicano el MPD integra la tesis sobre la necesidad de que cada ciudadano, en calidad de miembro de la comunidad jurídica, adopte la perspectiva del

participante y no sólo la perspectiva del observador orientado por la acción *Zweckrational*. En este sentido, las relaciones de reconocimiento recíproco necesarias para el funcionamiento de las instituciones político-sociales de la libertad, sobre las que se asienta el MPD, no pueden ser exigidas jurídicamente, ya que el derecho moderno no se extiende a los motivos e intenciones de los individuos. Como hemos analizado, Habermas comprende a las sociedades modernas como comunidades legales conformadas voluntariamente por ciudadanos libres e iguales. Las constituciones modernas garantizan un conjunto de derechos entendidos fundamentalmente como *derechos individuales* o *subjetivos*, cuyo portador central es el ciudadano entendido en su calidad de individuo.

Tal estructura jurídica determina las pautas para la organización del poder legítimo, así como para las relaciones de reconocimiento recíproco entre individuos. La discusión generada en este ámbito surge de la tensión o conflicto entre la visión centrada en los derechos individuales y la afirmación de las identidades colectivas, máxime ante luchas de reconocimiento entre ciudadanos o colectivos sociales. En este sentido, Charles Taylor (1994: 52) señala de modo paradigmático que el liberalismo fundamentado en la igualdad de derechos puede derivarse en una interpretación que produce un reconocimiento restrictivo de las distintas identidades culturales, siendo susceptible a la acusación por parte de movimientos culturales subalternos o de los proponentes de una *politics of difference* (política de la diferencia) de producir homogenización cultural, generando fenómenos de discriminación o falta de reconocimiento, al insistir en una aplicación uniforme de las reglas definidas por tal sistema de derechos, aunado a su sospecha sobre ciertos *collective goals* (objetivos colectivos), como puede ser el objetivo de la supervivencia o integridad de la propia identidad cultural. Ahora bien, en esta discusión, Habermas construye un puente teórico entre la postura liberal y la postura comunitarista,[235] basado en la idea de que las personas, entendidas también

[235] Los polos de este debate son los siguientes: "Liberals like Rawls and Dworkin call for an ethically neutral legal order that is supposed to assure everyone equal opportunity to pursue his or her own conception of the good. In contrast, communitarians like Taylor and Walzer dispute the ethical neutrality of the law and thus can expect the constitutional state, if need be, actively to advance specific conceptions of the good life" (Habermas, 1994: 111). Justamente los pensadores comunitaristas, como veremos en el siguiente apartado, hacen énfasis en la crítica a la tesis central del modelo liberal sobre la justicia, la imparcialidad y los derechos individuales: una sociedad justa no busca promover ningún fin o *telos* específico, sino que habilita a sus ciudadanos a perseguir sus propios fines, los cuales sean compatibles o consistentes con la libertad de todos (Sandel, 1984: 82). En este sentido, Michael Sandel explica que los principios regulativos, la constitución y las leyes, que guían tal interacción no deben presuponer visiones específicas sobre el *bien*, constituyendo sólo un *framework* para que los ciudadanos persigan sus propios fines y valores. Con ello, lo *correcto* tiene una prioridad sobre lo *bueno*, lo que indica que los derechos individuales no pueden ser sacrificados en nombre del bien general y que los principios de justicia no pueden ser fundamentados en visiones particulares de lo

como personas jurídicas, son individualizadas sólo a través de un proceso de socialización, por lo que un entendimiento correcto de la teoría de los derechos requiere de una *politics of recognition* que proteja la integridad del individuo en los contextos de vida en los que su identidad es formada. Para Habermas (1994: 128) el proceso democrático que actualiza iguales derechos individuales también se extiende a garantizar un igual derecho a la existencia de diferentes grupos étnicos y sus formas culturales de vida: desde un punto de vista normativo, la integridad de una persona legal individual no puede ser asegurada sin la protección del plexo de experiencias intersubjetivas compartidas y los contextos de vida en los que persona individual ha sido socializada y en las que ha formado su identidad. Ahora bien, Habermas considera que en las sociedades multiculturales la constitución nacional sólo puede tolerar aquellas formas de vida articuladas dentro de tradiciones de carácter no fundamentalista:[236] la coexistencia con igualdad de derechos de diversas formas de vida requiere del mutuo reconocimiento de pertenencia a diferentes culturas, de modo que todas las personas deben ser reconocidas como miembros de comunidades éticas integradas alrededor de diversas concepciones del bien. El MPD postula que el *estatus* de ciudadano depende para su ejercicio el trasfondo cultural de motivos e intenciones orientadas hacia el bien común, las cuales no pueden forzarse jurídicamente, y que constituyen el supuesto fundamental tras el funcionamiento de las instituciones y procedimientos nucleares en la formación de la opinión y la voluntad políticas.

Habermas observa que del enfoque comunitarista pueden derivarse interpretaciones que insisten en una identificación *patriótica* con una determinada forma de vida, lo que parece contradecir, *prima facie*, la tesis sobre la conexión sólo históricamente conceptual entre ciudadanía y

bueno (sobre esta discusión véase también Gutman, 1994: 10). Esta visión produce lo que Sandel denomina un *unencumbered self* (yo descomprometido o sin responsabilidades), el cual es independiente de fines o propósitos particulares. La organización política por excelencia del *unencumbered self* es la *procedural Republic*, fundamentada en principios sobre lo correcto y en procedimientos *fair*, no en las comunidades vinculadas por un trasfondo moral concreto, lo que Sandel denomina como una *national Republic*, como aquella capaz de proporcionar a los ciudadanos una comunidad en la que se forman valores constitutivos. Para una evaluación crítica de esta visión comunitarista de Michael Sandel sobre el *self*, véase Kymlicka, 1994: 91.

[236] Sobre este punto, Amy Gutman (1994: 5; 21) se pregunta: "Should a liberal democratic society respect those cultures whose attitudes of ethnic or racial superiority, for example, are antagonistic to other cultures? If so, how can respect for a culture of ethnic or racial superiority be reconciled with the commitment to treating all people as equals? […] But not every aspect of cultural diversity is worthy of respect. Some differences—racism and anti-Semitism are obvious examples—ought not to be *respected*, even if expressions of racist and anti-Semitic views must be *tolerated*.". Sobre el mismo punto, incluso Taylor (1994: 66) concuerda: "There is no reason to believe that, for instance, the different art forms of a given culture should all be of equal, or even of considerable, value; and every culture can go through phases of decadence".

nacionalismo.[237] Para el MPD esta tesis puede mostrar únicamente la necesidad de un anclaje de los principios universalistas del *Rechtsstaat*, y de sus instituciones políticas fundamentales, en un plexo político-cultural, constituyen una asociación de miembros libres e iguales situados en el contexto de una *nación de ciudadanos* (Nation von Staatsbürgern).[238] Habermas (1991: 15) observa que sociedades multiculturales, como Suiza o Estados unidos[239], muestran que la cultura política necesaria para apuntalar los principios constitucionales no necesita fundamentarse en un trasfondo social, étnico, lingüístico y cultural de carácter homogéneo. Para el MPD el único denominador común de tales principios fundamentales debe ser una cultura política liberal, articulando no un patriotismo que evoque una nacionalidad en el sentido de pertenencia a un *gens*, sino articulando un *Verfassungspatriotismus* (patriotismo de la Constitución), el cual esmerila simultáneamente el sentido para la integridad y la diversidad de las múltiples *Lebensformen*

[237] Así por ejemplo, Taylor (1994: 64) comenta que las políticas nacionalistas han sido impulsadas a menudo por aquellas personas que han tenido tanto experiencias de desprecio como de respeto por aquellos que los rodean. En la visión de Taylor la rigidez de los procedimientos liberales, y la ausencia de identificación que conlleva con las instituciones, puede generar a una crisis en las sociedades multinacionales, en gran medida debido a la percepción de una ausencia de reconocimiento del igual valor de un grupo por otros. En estos pasajes podemos observar una argumentación más o menos positiva de los sentimientos de identificación patriótica con los procesos de formación de la identidad y el reconocimiento.

[238] Amy Gutman considera que la dicotomía planteada por algunos teóricos políticos entre individuos construidos atomísticamente o construidos socialmente es falsa. Si partimos del hecho de que la identidad es dialógicamente construida, el reconocimiento público de la identidad requiere de una política que habilite la deliberación pública sobre aquellos aspectos que compartimos o que podemos compartir con otros ciudadanos sobre nuestra identidad, por tanto: "A society that recognizes individual identity will be a deliberative, democratic society because individual identity is partly constituted by collective dialogues. […] The moral promise of multiculturalism depends on the exercise of these deliberative virtues." (Gutman, 1994: 24)

[239] Kymlicka resalta el caso de Estados Unidos como un ejemplo de democracia occidental multinacional: "For example, the are a number of national minorities in the United States, including the American Indians, Puerto Ricans, the descendants of Mexicans (Chicanos) living in the south-west when the United States annexed Texas, New Mexico, and California, after the Mexican War of 1846-8, native Hawaiians, the Chamorros of Guam, and various other Pacific Islanders". No obstante, Kymlicka hace bien en señalar que en el ejemplo de Estados Unidos tales grupos fueron involuntariamente anexados a través de la conquista o de la colonización, aunque históricamente han buscado lograr autonomía no independizarse. Kymlicka cita como otros casos de democracias occidentales multinacionales a Canadá, así como Finlandia y Nueva Zelanda, como casos en que también fueron incorporados de modo violento o forzoso a las minorías indígenas, y el caso de Bélgica y Suiza como casos en que los Estados fueron formados a través de una federación más o menos voluntaria de dos o más culturas europeas. Kymlicka resalta que los Estados multinacionales no pueden sobrevivir a menos que los diversos grupos nacionales tengan lealtad hacia la comunidad política más extensa de la que forman parte, poniendo como ejemplo el caso de los suizos, quienes poseen un fuerte sentido de lealtad o adhesión a la comunidad política estatal a pesar de sus divisiones culturales y lingüísticas. En este sentido, Kymlicka (1995: 13) distingue patriotismo de identidad nacional: el patriotismo se define como la lealtad hacia un Estado, la identidad nacional se define como un sentido de pertenencia a un grupo nacional. En el caso de Suiza, Kymlicka observa que los grupos nacionales poseen un sentido patriótico de lealtad porque el Estado reconoce y respeta la existencia de diversas nacionalidades: "The Swiss are patriotic, but the Switzerland they are loyal to is defined as a federation of distinct peoples".

(formas de vida) que coexisten en una sociedad multicultural.[240] El concepto *Verfassungspatriotismus* forma parte esencial del MPD al interpretar el sentido normativo del concepto ciudadanía y al extender el modelo al nivel de las relaciones supraestatales. Tal concepto sirve, en este sentido, como pauta interpretativa para un futuro *Estado federal europeo*, en el que los mismos principios universalistas han de interpretarse desde la perspectiva de las tradiciones e historias nacionales particulares de los Estados miembros, articulando una cultura constitucional europeo-occidental compartida en términos supranacionales, lo que, a juicio de Habermas, no anularía el carácter universalista de los derechos humanos y del principio de *Volkssouveränität*.

En un segundo paso argumentativo, Habermas analiza las perspectivas para la democracia, y la posibilidad de articular una *Öffentlichkeit* a nivel supranacional, en el marco de la Comunidad Europea (Europäischen Gemeinschaft), perspectivas en las que se focalizan las relaciones entre ciudadanía e identidad nacional en un nivel diferente. Principalmente, Habermas observa un desfase, propio del desarrollo moderno del Estado territorial y del sistema económico capitalista, entre los procesos de integración sistémica y los procesos de integración social, i.e. entre los procesos anonimizados de integración que discurren independientemente de los ciudadanos y los procesos que discurren a través de normas y del entendimiento intersubjetivo, lo cual constituye una tensión central que hemos analizado en los capítulos anteriores. Esta tensión expresa un desfase empírico entre modernización capitalista y el desenvolvimiento del *Rechtsstaat* democrático, la cual puede observarse también en el nivel de la articulación de la Comunidad Europea. La tensión entre ambas dimensiones, observa Habermas (1991: 17), se expresa en el desfase entre los procesos de integración sistémica, en el plano de la administración y la economía, a nivel supranacional y los procesos de integración política que parecen incapaces de trascender con la misma velocidad y efectividad los límites del Estado nacional. Tal desfase determina la cristalización de una estructura tecnocrática en el nivel de la Comunidad Europea, poniendo en duda en el plano empírico las expectativas normativas asociadas al rol de ciudadano democrático.

Una dificultad central identificada por Habermas es que los procesos democráticos sólo han funcionado a un nivel más o menos óptimo dentro de los límites de los Estados nacionales, con lo

[240] "The universalism of legal principles is reflected in a procedural consensus, which must be embedded in the context of a historically specific political culture through a kind of constitutional patriotism" (Habermas, 1994: 135). En este sentido, es importante rescatar la siguiente observación de Amy Gutman (1994: 10): "The liberal democratic defense of diversity draws upon a universalistic rather than a particularistic perspective.

que la *politische Öffentlichkeit* ha permanecido hasta el momento fragmentada en los diversos Estados-nación. Esta cuestión conlleva a una reflexión en torno a las posibilidades de una ciudadanía europea, no sólo en lo relativo a las perspectivas de una acción política colectiva en el nivel supranacional sino también en lo relativo a la posibilidad de una *conciencia* común, máxime cuando tal organización supranacional representaría un Estado de diversas nacionalidades y lenguas. A principios de los años noventa, Habermas observó mayores posibilidades para la instauración de mecanismos jurídico-administrativos de regulación y control supranacional en el espacio de un mercado común europeo, con un Parlamento europeo de competencias reducidas y casi imperceptible para la dinámica de las *Öffentlichkeiten* de los Estados miembros, con lo que los derechos políticos genuinamente ciudadanos no podrían trascender de un modo efectivo más allá de los límites del Estado-nación. El temor de Habermas al evaluar este panorama es claro: el riesgo de la preeminencia de las libertades económicas y de los procesos de regulación y control canalizados a través de una densa de red de instituciones y organismos, así como de una burocracia supranacional desligada de los procesos de legitimación democrática y guiada por criterios de racionalidad económica. Este fenómeno, en conjunto, ensancharía la brecha entre los ciudadanos afectados por las decisiones en estos ámbitos y la posibilidad efectiva de participar o influir en las mismas, máxime cuando el papel de ciudadano está institucionalizado sólo en el marco del Estado-nación.

Al fenómeno del desfase entre los procesos de integración sistémica y el potencial de participación democrática de la ciudadanía a un nivel posnacional, le es correlativo también el fenómeno del privatismo político, el cual reduce aún más el ejercicio del papel de ciudadano, el cual, como hemos visto desde SÖ, queda reducido a la postre al papel de cliente de las burocracias estatales, reforzando la tendencia de los sistemas económico y administrativo a cerrarse en sus entornos y a obedecer a la lógica de sus propios mecanismos de control: dinero y poder. Este fenómeno en conjunto, señala Habermas, destruye el modelo de una comunidad autodeterminada a través de la práctica en común de los ciudadanos. Ahora bien, como analizamos en el capítulo anterior, Habermas rechaza revitalizar el modelo republicano de una integración políticamente autoconsciente, ya que tal tesis resulta demasiado *concretista* y poco compleja para las condiciones de las sociedades modernas. En contraste, pondera al derecho como un *Medium* que habilita una comprensión más abstracta de la ciudadanía, de modo que, como hemos visto ya, la *Volkssouveränität* sólo puede concretarse en los procedimientos jurídicamente institucionalizados

y en los procesos informales de una formación de la opinión y de la voluntad política. Frente al fenómeno del desfase entre procesos de integración sistémica y los procesos de integración social, bajo la perspectiva de consolidación de una Comunidad Europea, Habermas pondera en *Staatsbürgerschaft und nationale Identität* el MPD, como aquel que es capaz de ligar a la administración pública a premisas racionales, de ligarla a la influencia de procesos más o menos discursivos de formación de la opinión en el marco de la *politische Öffentlichkeit* y, de tal modo, regular también el sistema económico desde puntos de vista sociales y ecológicos, sin tocar su lógica interna. En este modelo es disuelto el proyecto de autoconstitución de lo social a través de un sujeto de gran formato, como el pueblo, en cambio, este modelo cifra como clave los discursos *anónimamente entrelazados entre sí*, haciendo recaer en ellos la carga de las expectativas normativas sobre los procedimientos democráticos y sobre la infraestructura de una *politische Öffentlichkeit* alimentada por la actividad de una autónoma *Zivilgesellschaft* y por la actividad de movimientos sociales más o menos espontáneos. Habermas cifra en el MPD, entre una vinculación con los procesos institucionalizados de la formación de la opinión y de la voluntad política con las comunicaciones públicas informales, la posibilidad de enfrentar el fenómeno del privatismo de lo político, de modo que la ciudadanía signifique algo más que una mera agregación de intereses particulares o el mero goce de derechos sociales otorgados en términos paternalistas por parte de las burocracias estatales.

La visión de Habermas sobre este proceso no es completamente pesimista, al evaluar las posibilidades para una futura ciudadanía europea elabora una reflexión retrospectiva sobre la historia de la institucionalización de los derechos ciudadanos en el marco del Estado nacional, donde observa la posibilidad de retomar algunos puntos empíricos. Este proceso de institucionalización estuvo acompañado por la presión de movimientos sociales para el desarrollo de la condición plena de ciudadanía, máxime ante el contexto de movimientos migratorios o ante la coyuntura de guerras, estimulando también la juridificación de nuevas formas de inclusión, lo que a su vez estimula la movilización política de la población. Habermas considera que de esta experiencia histórica pueden extrapolarse algunos puntos, en tono de un optimismo cauteloso, para la evolución europea de una ciudadanía trasnacional. Un primer factor identificado es la creciente interacción y movilidad entre miembros de diversas nacionalidades producida por el mercado común europeo, que, junto con los movimientos migratorios provenientes de Europa del Este y las zonas marginadas del Tercer Mundo, no harán otra cosa que aumentar la diversidad multicultural

en Europa.[241] Habermas (2007: 650) observa que este creciente multiculturalismo provocará tensiones, las cuales si son elaboradas productivamente pueden servir como un factor detonante para fomentar movilizaciones políticas que den impulso a movimientos sociales endógenos de nuevo tipo, como el movimiento pacifista, el ecologista o el feminista, los cuales han surgido ya en los límites del Estado-nación.

La presión generada por problemas trasnacionales a nivel europeo, cuya solución exige la coordinación y cooperación trasnacional, junto con la potencial presión de tales movimientos sociales, abren la perspectiva para la cristalización de plexos comunicativos en *Öffentlichkeiten* de extensión europea, además de un potencial para la atribución de mayores competencias para un Parlamento Europeo. Esta sería la perspectiva normativa planteada por Habermas, cuyo contraste es una política europea que no constituye en los Estados miembros un objeto de discusión al que quepa atribuir efectos legitimatorios, aunado al encapsulamiento y contraposición de las *Öffentlichkeiten* nacionales, los cuales permanecen enraizados en contextos culturales en los que las cuestiones políticas sólo cobran significado sobre el trasfondo de las diversas historias nacionales. No obstante, Habermas observa que de las diversas culturas nacionales podría diferenciarse en el futuro una cultura política de alcance europeo, produciéndose una diferenciación entre una cultura política común y las tradiciones nacionales en los diferentes ámbitos de la cultura, proceso en el que jugarían un papel determinante las élites culturales y los medios de comunicación. Habermas sostiene la tesis de que tal diferenciación de diversas culturas nacionales en una cultura política común debe estar guiada por un *europäischer Verfassungspatriotismus* (patriotismo de la constitución europeo), el cual surgiría de interpretaciones diversas, determinadas por las diversas culturas nacionales, de los mismos principios universalistas, produciendo de tal modo una diferenciación de una autocomprensión político cultural en común a partir de las diversas culturas nacionales.[242]

[241] Como señala Kymlicka (1995: 14), una de las fuentes centrales de pluralismo cultural, junto con la integración de minorías nacionales, es la inmigración: "A country will exhibit cultural pluralism if it accepts large numbers of individuals and families from other cultures as immigrants and allows them to maintain some of their ethnic particularity". Kymlicka identifica a Australia, Canadá y a Estados Unidos como Estados donde la migración siempre ha sido parte vital de su existencia. No obstante, como observamos hoy en día, existe una presión creciente en los flujos migratorios *ilegales* provenientes de Medio Oriente y África del Norte hacia los países opulentos de la Unión Europea.

[242] En este sentido, Kymlicka (1994: 23) realiza una observación interesante al contrastar el modelo liberal de pertenencia o afiliación nacional (*national membership*) con un modelo no liberal de nacionalismo ético. El modelo

Una de las problemáticas más importantes identificadas por Habermas para impulsar una política común de los Estados europeos es el fenómeno de la migración de los países de Europa del Este y del Tercer Mundo, especialmente aquella masa de inmigrantes y refugiados, fenómeno que ocasiona que: „*Die alten Flüchtlingslager fassen die Flut der neuen Migrationswellen nicht mehr*" ("los viejos campos de refugiados no pueden acoger más la marea de las nuevas olas migratorias"). El análisis de Habermas sobre la situación de la ola de migrantes y refugiados hacia Europa posee una actualidad apabullante, sólo por mencionar el caso de la situación en el campo de refugiados de Moria, en la Isla de Lesbos, donde se constata una situación grave de crisis humanitaria.[243] Como se puede observar, y como Habermas resalta con insistencia, tal problemática no puede ser resuelta ya sólo por los esfuerzos aislados de un Estado, siendo necesaria la articulación de una política común de los Estados europeos. Ahora bien, tal fenómeno de migración masiva ha tenido como reverso el fenómeno de una reactivación del radicalismo de derecha en toda Europa.

liberal estaría basado en la aceptación de principios políticos democráticos y la aceptación del sistema de derechos, con lo que la afiliación a una nación poseería una connotación no-cultural. No obstante, Kymlicka observa que en el caso del modelo migratorio de Estados Unidos requiere no sólo la lealtad hacia determinados principios políticos y jurídicos democráticos sino el aprendizaje de la lengua y la historia del país. Por lo tanto, lo que distinguiría a las naciones *cívicas* de las naciones *étnicas* no sería la ausencia de cualquier componente cultural de identidad nacional, sino en el hecho de que *cualquiera* puede integrarse a la *common culture* sin consideración de su raza o color. Retomando estas consideraciones para el análisis del *Verfassungspatriotismus* de Habermas, podríamos señalar que éste peralta un modelo cívico de integración que requeriría, sobre la base de una diversidad nacional, étnica, religiosa y cultural, la adhesión a una *cultura política común* basada en principios que no son propios de *una* determinada nación, sino en principios ético-jurídicos de carácter universalistas, así como en una cultura política basada en el ejercicio de la libertad. Justamente Kymlicka (1994: 26) considera que uno de los principales mecanismos para responder al *challenge of multiculturalism*, i.e. el acoplar las diferencias nacionales y étnicas en un orden político y moral estable, es la protección de los derechos civiles y políticos de los *individuos*, particularmente en el marco de los derechos individuales universales. Son fundamentales los derechos civiles liberales que habilitan a los ciudadanos a formar y mantener grupos y asociaciones que constituyen la sociedad civil, mediante la cual pueden promover sus intereses y visiones al conjunto de la sociedad. Finalmente, el modelo de Estado multinacional y pluriétnico diseñado por Kymlicka impone la limitación de orden liberal a los grupos y minorías nacionales o étnicas: primero, no son admitidas *restricciones internas* a los derechos civiles y sociales al interior de los mismos, de modo que el grupo restrinja a sus miembros de derechos libertades civiles y políticos fundamentales, lo cual constituye una garantía de la posibilidad de que estos miembros revisen y cuestionen su propia tradición, y que en todo caso decidan continuar o distanciarse de determinados elementos de la misma; segundo, los derechos concedidos a los grupos minoritarios no los habilitan para excluir u oprimir a otros grupos. En términos generales, podemos decir que el límite principal para la integración social y política es el respeto irrestricto al sistema de derechos individuales universales (Kymlicka, 1994: 152).

[243] De acuerdo con la UNHCR (United Nations High Commissioner for Refugees), para enero de 2016 más de 1 millón de refugiados cruzaron el mediterráneo por mar para arribar a Europa del Este, en una tendencia migratoria que no ha hecho más que aumentar. Los refugiados provienen predominantemente de Siria, Afganistán, Irak y otro porcentaje de África del Norte (UNHCR, 2016: 5). En este sentido, la UNHCR ha realizado esfuerzos de coordinación y planes de acción, como el *Response Plan 2016 for Europe*, para alcanzar un acuerdo entre países como Grecia, Italia y Turquía (país de tránsito hacia Europa del Sur), con el propósito de alcanzar una *inter-agency regional Refugee and Migrant*, así como de lograr financiamiento de los países miembros de la Unión Europea para hacer frente a la crisis humanitaria en los campos de refugiados. Lo cierto es que para 2017 la situación de estos campos de detención y campos de refugiados, sobre todo en el campo de detención de Moria, no ha hecho más que empeorar a niveles dramáticos.

Habermas señala que los discursos políticos de derecha han encontrado acogida además en sectores empobrecidos de Europa, que perciben su situación como agravada por la presión social y económica generada por la migración, lo cual se decanta fácilmente en la identificación ideológica con posturas de derecha radical permeadas por un espíritu xenófobo.[244] Tal sería el reverso del *Wohlstandschauvinismus* (chauvinismo del bienestar) que se ha extendido por toda Europa, situación que pone en actualidad también la tensión entre ciudadanía e identidad nacional.

Habermas resalta que los derechos ciudadanos deben su carácter garantizador de la libertad a su contenido de derechos universales del hombre, lo que determina que la posición jurídica de refugiado o migrante gocen de la protección de una Constitución cuya esencia es la defensa de la dignidad humana y de los derechos humanos. En este sentido, todo extranjero posee en lo referido a deberes, prestaciones y protección jurídica el mismo estatus que los ciudadanos nacionales, relativizando la importancia que en la práctica pueda tener la falta de nacionalidad. El contenido normativo de la ciudadanía queda desacoplado de la identidad nacional, por lo que no puede obtenerse del mismo un argumento para la articulación de una política restrictiva en lo relativo al asilo y a la concesión de nacionalidad. No obstante, Habermas considera como una pregunta abierta si la Comunidad Europea seguirá una política migratoria tan liberal frente a los crecientes flujos de migrantes y refugiados. En cambio, Habermas dirige la discusión en este aspecto no tanto al campo de la teoría jurídica sino a la discusión en el campo de la filosofía moral, particularmente en la tesis de los *special duties* (deberes especiales) que se producen dentro de los límites de una sociedad específica. Dentro de este debate el Estado es considerado como una comunidad jurídica concreta que impone deberes especiales a quienes forman parte de él, de modo que se plantea la tensión, generada sobre todo por los refugiados y por los migrantes económicos, entre la defensa de la supremacía de los deberes especiales del Estado hacia quienes pertenecen al mismo y las obligaciones universales impuestas por una organización jurídica estructurada en términos de

[244] Uno de los riesgos identificados por Habermas (1994: 132) es el surgimiento de movimientos fundamentalistas que intentan dar una *ultraestabilidad* a sus propias formas de vida, máxime ante la desintegración y fluidificación a la que son sometidas las tradiciones en el proceso de modernización social. En este sentido, el nacionalismo puede tornarse en un fundamentalismo. No obstante, Habermas observa que nacionalismo y fundamentalismo no deben confundirse, ya que el nacionalismo moderno, cuyo referente esencial es el nacionalismo surgido de la Revolución Francesa, estuvo desde un inicio aliado con los principios universalistas del estado constitucional. No obstante, existe un riesgo de que el fundamentalismo surja no sólo en las sociedades en colapso, sino en los propias democracias occidentales: "Xenophobia is widespread these days in the European Community as well" (Habermas, 1994: 136). Como es evidente, la presión social generada por los altos movimientos migratorios hacia Europa han sido campo fértil en estos países para el surgimiento de discursos de derecha radical, de intolerancia y xenofobia, como en el caso del Frente Nacional, y el discurso de derecha radical de Marine Le Pen, en la propia Francia.

derechos fundamentales. Habermas explica que los *special duties* son aquellos que tienen determinadas personas para con otras personas específicas que le son *próximas*, como miembros de su familia, vecinos o conciudadanos, cuyos ejemplos son los deberes especiales del padre hacia sus hijos o de las delegaciones consulares en el extranjero hacia sus ciudadanos necesitados de protección o asistencia.

Habermas considera a los *special duties* como *positive Pflichten* (deberes positivos) de carácter indeterminado, ya que no exigen un grado específico de apoyo y de solidaridad, así como de compromiso y de implicación. En suma, los *special duties* se derivan de la pertenencia o adscripción a comunidades sociales concretas. Habermas (1991: 28) rechaza fundamentar los *special duties* desde el punto de vista utilitarista, el cual se basa en una idea de *utilidad recíproca* que los miembros de una comunidad obtienen los unos de los otros al prestarse ayuda y auxilio mutuo, entendiendo, en este sentido, a las naciones como sociedades de mutuo beneficio. En este modelo, la ayuda proporcionada a otros se fundamenta en la expectativa generada por un cálculo de ganancia a largo plazo obtenido tras proporcionar ayuda a otros, constituyendo un *etnocentrismo instrumental de expectativas mutuas de utilidad*, que excluye a priori a aquellos incapaces de generar la contrautilidad esperada, como en el caso de enfermos o refugiados en caso de emergencia extrema. Por otro lado, Habermas rechaza también fundamentar tales deberes desde un enfoque comunitarista, de acuerdo con el cual los *special duties* se encontrarían fundados por la pertenencia a una comunidad política, tras la que se encierra una identificación patriótica, presuponiendo una lealtad que se encuentra más allá del sistema de derechos individuales. Como hemos visto a lo largo de estas discusiones, Habermas no rechaza sin más la apelación comunitarista al trasfondo *ético-cultural*, ponderando la importancia de una cultura política habituada a la libertad, no obstante, los términos en que se encuentra planteada la idea de comunidad política y ciudadanía en el enfoque comunitarista no se encuentra habilitada, desde el punto de vista de la *Diskursethik* y del MPD, para enfrentar la alta complejidad y diferenciación funcional de las sociedades contemporáneas.

La visión normativa desarrollada por Habermas en este aspecto propugna por una interpretación liberal no restrictiva de los *special duties*, que desde argumentos utilitaristas o comunitaristas circunscriba los mismos en exclusión o detrimento a los deberes universales hacia los otros, sobre todo aquellos en estado de emergencia que no son miembros inmediatos de la comunidad.

Habermas rechaza el atrincheramiento de los Estados europeos bajo el itinerario del *chauvinismo del bienestar*, acompañado de una defensa en sentido restrictivo de los *special duties* en exclusión o detrimento a los deberes hacia los otros, sobre todo aquellos en estado de emergencia que no son miembros inmediatos de la comunidad. El MPD interpreta el derecho democrático a la autodeterminación como correlativo al derecho a preservar la propia cultura, que, no obstante, no debe entenderse como el derecho a la autoafirmación de una forma de vida cultural privilegiada, ya que el marco de la constitución de un *Rechtsstaat* democrático posibilita la coexistencia en condiciones de igualdad de múltiples *Lebensformen*. No obstante, Habermas aclara que, en este mismo marco, aquel conjunto diverso de *Lebensformen* deben poder *solaparse* (überlappen) en una cultura política común, la cual debe permanecer porosa ante los nuevos horizontes aportados por los inmigrantes.[245] Esta comprensión normativa constituye a su vez la base para una ciudadanía democrática, no encerrada en términos particularistas, que preparará el camino para un Weltbürgerstatus (estatus de ciudadano del mundo).

Proyecto de paz global, constitución internacional y sistema global multinivel

En este apartado analizaremos en términos más técnicos la forma específica, en términos empíricos y normativos, en que Habermas comprende el orden global cosmopolita. Podemos reconstruir la postura más acabada de Habermas sobre este punto en las tesis expuestas en *Eine politische Verfassung für die pluralistiche Weltgesellschaft*, publicado en 2005 en *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze* (NR). En este conjunto de textos, Habermas analiza las perspectivas contemporáneas para el proyecto kantiano de un *orden cosmopolita*, el cual tuvo sus primeras determinaciones políticas empíricas en la Liga de las Naciones y después en una forma

[245] Evidentemente este *solapamiento* no debería entenderse en los términos de una asimilación absoluta a la cultura y herencia dominante o hegemónica, como señala Kymlicka (1995: 14) al analizar el modelo de inmigración denominado *anglo-conformity*, se espera que los migrantes abandonen su herencia cultural, lo cual es visto como esencial para lograr estabilidad política y negando por esta razón la entrada a migrantes vistos como *unassimilable*. Kymlicka ejemplifica esta política restrictiva con el caso de las restricciones en Estados Unidos y Canadá hacia los inmigrantes chinos, así como la política migratoria "*white-only*" en Australia, políticas que implicaron una denigración etnocéntrica de otras culturas. A tales ejemplos señalados por Kymlicka habría que agregar en nuestros días el fenómeno de política migratoria restrictiva en Estados Unidos y en democracias europeas hacia los inmigrantes musulmanes, particularmente de Medio Oriente. Una política común europea que pueda caracterizarse como democrática y porosa a las contribuciones de otras culturas debe distanciarse críticamente de este trasfondo histórico de políticas migratorias restrictivas en el sentido analizado por Kymlicka. Aquí sería importante recuperar el concepto de Kymlicka del Estado multinacional como aquel en el que sus miembros pertenecen tanto a diferentes naciones (minorías nacionales) como a diferentes grupos étnicos (sobre todo en este caso alimentada por la inmigración de extranjeros), siendo esta diversidad importante para su identidad y vida política.

institucional más duradera con la fundación de Naciones Unidas. Habermas (2005: 321) señala que los esfuerzos institucionales y el proceso de aprendizaje en el marco de Naciones Unidas se han orientado por el espíritu no sólo de seguir un concepto negativo de ausencia de guerra, sino un concepto de paz como implicación de una libertad organizada conforme a derecho. En este sentido, Habermas considera que todavía podemos orientarnos por la idea de Kant de una constitución o estado jurídico cosmopolita si la entendemos de un modo suficientemente abstracto.

Será particularmente importante aquí la evaluación de la alternativa planteada por Kant entre una *Weltrepublik* y una *Völkerbund*. No se trata de un debate menor, esta tensión en la filosofía política de Kant, ha dado pauta al surgimiento dentro de los enfoques cosmopolitas de interpretaciones fuertes que respaldan la tesis de un *Estado o república mundial*, así como interpretaciones débiles que apoyan la tesis de un esquema federativo global. En lo que sigue de este subapartado realizaremos primero un breve excurso sobre el proyecto de paz perpetua de Kant, concentrándonos en la discusión en torno a la república mundial o a la federación de pueblos (a). En segundo lugar, analizaremos con detenimiento el examen de Habermas de la propuesta de Kant, así como su propuesta más acabada de un sistema global multinivel y su integración con el MPD (b). Una vez clarificada la propuesta de Habermas en este nivel teórico, habremos de contrastar en el siguiente apartado la especificidad de la propuesta de Habermas en el espectro de la filosofía y de la teoría política y jurídica del cosmopolitismo contemporáneo. Finalmente, realizaremos un contraste con las críticas centrales hacia las propuestas cosmopolitas y los principales exponentes de éstas, como Hegel, Carl Schmitt y Danilo Zolo, realizando un balance de la misma desde la especificidad de la propuesta habermasiana y, en términos generales, desde el cosmopolitismo político y jurídico contemporáneo.

(a) *Breve excurso sobre el proyecto kantiano de paz perpetua: ¿Weltrepublik o Völkerbund?*

En su obra *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* (1784), Kant comprende el desarrollo histórico hacia un estado general cosmopolita (*allgemeiner welbürgerlicher Zustand*) y la *asociación ciudadana completa de la especie humana* (*vollkommene bürgerliche Vereinigung in der Menschengattung*) como el *fin supremo de la Naturaleza* (*Idee*, AA VIII 28, 29). Argumenta que los hombres no se comportan de un modo meramente instintivo, pero tampoco como *ciudadanos racionales del mundo* (*vernünftige Weltbürger*), siendo que al

perseguir, como individuos e incluso como pueblos, cada cual su propia intención, siguen sin advertirlo, la *intención de la naturaleza* (*Naturabsicht*). Como establece en su obra *Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte* (1786), el destino de la especie humana consiste en *progresar hacia la perfección* (*Fortschreiten zur Vollkommenheit*), en un desarrollo continuado a lo largo de las generaciones (MA, AA VIII 115). En este sentido, en el tercer principio (*Dritter Satz*) de *Idee*, plantea que las disposiciones naturales del hombre, como criatura racional, sólo se desarrollan por completo en la especie, y no en el individuo. Este desarrollo de las disposiciones naturales tiene como clave el antagonismo de las mismas dentro de la sociedad, esto es, la *insociable sociabilidad* (*ungesellige Geselligkeit*), en la medida en que tal antagonismo se convierta en la causa de un orden legal de aquellas disposiciones.[246] Es tal antagonismo el que conduce al desarrollo de todas las fuerzas del hombre, haciéndole vencer su propensión a la pereza, alejándolo de una *vida de pastores* donde reinaría la perfecta armonía y conformismo: "*El hombre quiere armonía, pero la Naturaleza sabe mejor lo que es bueno para su género: ella quiere la discordia*" (Idee, *AA VIII* 19).[247]

En el quinto principio (*Fünfter Satz*) de *Idee*, postula como el mayor problema para la especie humana, y cuya solución es forzada por la Naturaleza, la *instauración* (*Erreichung*) de una *sociedad civil que administre universalmente el derecho*. Esta sería una sociedad en la que la *libertad bajo leyes externas* (*Freiheit unter äußeren Gesetzen*) se encontrara vinculada por una *constitución civil* (*bürgerliche Verfassung*) perfectamente justa. Las inclinaciones no pueden coexistir en un contexto de *libertad salvaje*, sino en un *estado de coerción*, donde sólo éstas pueden producir el mejor resultado. En el sexto principio (*Sechster Satz*), afirma que este problema es el más difícil y el que más tardíamente será resuelto por la especie humana. Aquí se impone el pesimismo antropológico de Kant, ya que el hombre aparece como propenso a abusar de su libertad, escindido entre su inclinación como criatura racional de una ley que imponga límites a la libertad de todos, y su inclinación animal de pretender exceptuarse a sí mismo a la menor ocasión, máxime cuando: "*De una madera tan retorcida, como de la que está hecho el hombre, no puede construirse nada completamente recto*" (Idee, AA VIII 23).[248] En el séptimo principio (*Siebenter Satz*), el

[246] "En efecto, para Kant, esta doble tendencia es la base de la competitividad por medio de la cual el hombre puede lograr todo aquello que se propone, de manera que no tiene un signo negativo; sin ella los hombres no podrían actualizar sus capacidades" (Santiago, 2004: 48).
[247] „Der Mensch will Eintracht; aber die Natur weiß besser, was für seine Gattung gut ist: sie will Zwietracht".
[248] "Aus so krummem Holze, als woraus der Mensch gemacht ist, kann nichts ganz Gerades gezimmert werden".

problema de la instauración de aquella *constitución civil perfecta* aparece como dependiente del problema de una *reglamentación* (*gesetzmäßigen*) de las relaciones interestatales. En *Idee*, utiliza en sentido fuerte la analogía entre los dos estados de naturaleza: el primero, a nivel de relaciones interindividuales, que obliga a la instauración de una constitución civil; el segundo, a nivel de relaciones interestatales. Aquella *ungesellige Geselligkeit* juega también un papel determinante en este segundo nivel donde, en razón de la incompatibilidad de las grandes sociedades y cuerpos políticos, en un inevitable antagonismo, predomina un estado de guerra. Para Kant, la guerra, como manifestación del *ungesellige Geselligkeit* a nivel de relaciones entre Estados, en el estado actual en el que se encuentra la cultura, constituye un medio indispensable para seguir haciéndola progresar, siendo que sólo después de haberse consumado sería provechosa una *paz perpetua* (*immerwährender Frieden*), sólo posible en virtud de ella (MA, AA VIII 121).[249] No obstante, tal situación conduce finalmente a los Estados a abandonar aquel *estado sin ley* (*gesetzloser Zustand*) propio de los salvajes e ingresar en una *federación de pueblos* (*Völkerbund*, *foedus amphictyonum*). De tal modo, la seguridad y el derecho del Estado depende no de su propio poder, sino de un *poder unificado* (*vereinigte Macht*), de un *estado cosmopolita de la seguridad pública estatal* (*weltbürgerlicher Zustand der öffentlichen Staatssicherheit*) y de la decisión conforme a las leyes de la *voluntad común* (*vereinigter Wille*).

En el octavo principio (*Achter Satz*), afirma, como corolario del principio anterior, que la historia de la especie humana puede considerarse, en conjunto, como la ejecución de un *plan oculto de la Naturaleza* (*verborgener Plan der Natur*) para instaurar una constitución interior y exterior perfecta, como el único estado donde se pueden desarrollar en plenitud todas las disposiciones de la humanidad. Kant considera este desarrollo como un *quiliasmo* (*Chiliasmus*), cuyo advenimiento es contribuido por su propia idea, distando de ser *quimérico* (*schwärmerisch*) o de ser una *novela*

[249] En *Zum ewigen Frieden*, Kant señala que por medio de la guerra la organización provisional de la naturaleza ha llevado a las personas a todas partes para poblarlas, incluso a las más inhóspitas (Frieden, AA VIII 363). En relación con el tema de la guerra en la filosofía de Kant, véase la obra *Función y crítica de la guerra en la filosofía de Immanuel Kant*, donde Santiago Oropeza pondera el análisis del problema de la guerra en la filosofía de la historia de Kant para enlazar los otros aspectos de su filosofía moral, tal como el proyecto de paz perpetua. La autora señala tres tesis de Kant, que en principio parecen discordantes, en torno a la guerra: 1) la guerra como *origen* del estado de derecho; 2) la guerra como *mecanismo* de la naturaleza (o la providencia) para instaurar un derecho internacional y; 3) la guerra como expresión de todos los males y la depravación de las costumbres. En este sentido, Santiago Oropeza señala la tensión en el pensamiento de Kant entre dos perspectivas: "*por una parte, su concepción de que la guerra es un mecanismo dispuesto por la naturaleza para forzar al hombre al progreso moral y político y, por otra parte, su proyecto de paz y el mandato de la razón práctica que prohíbe la guerra*" (Santiago, 2004: 15). Santiago Oropeza argumenta que no hay discrepancia entre ambas perspectivas en la filosofía de Kant.

(*Roman*).[250] En este desarrollo, piensa que la *Ilustración* (*Aufklärung*), así como cierto interés del corazón por lo bueno, emerge poco a poco, llegando hasta los tronos y ejerciendo influencia sobre los principios de gobierno. Es esta lógica la que Kant describe en *Das Ende aller Dinge* (1794), como aquel *continuo progresar* y acercamiento al *sumo bien* (*höchsten Gut*, ED, AA VIII 335). Por tanto, la guerra se convertirá poco a poco en algo muy artificioso y dudoso, aunado a su rechazo en razón de las funestas consecuencias para el Estado con la deuda pública que acarrea, además de los perjuicios a la cultura y a la libertad (MA, AA VIII 121). Estas consecuencias son importantes dada la interrelación comercial de los Estados, que es ponderada hacia la parte final de *Idee*, por lo que éstos se constituyen provisionalmente como árbitros, aun sin tener la autoridad legal para ello, pero preparándose así para integrar un *gran cuerpo estatal* (*großer Staatskörper*). Tal cuerpo político se presenta hasta ahora en la forma de un tosco esbozo, pero que acabará por constituirse, de acuerdo con el propósito de la naturaleza, en aquel *estado cosmopolita universal* (*allgemeiner weltbürgerlicher Zustand*) en el que se desarrollaran plenamente todas las disposiciones de la especie humana.

El tema del *estado universal cosmopolita* es retomado por Kant en su obra *Zum ewigen Frieden* (1795), donde planteó la superación del estado de naturaleza que subsiste entre los Estados para *instaurar* (*Frieden*, AA VIII 349) un estado civil internacional a través de una *unión de Estados* (*Staatenverein*), una *federación mundial cosmopolita*, compuesta por Estados libres (*zweiter Definitivartikel zum ewigen Frieden*) y fundada en un *derecho cosmopolita* (*Weltbürgerrecht*, *ius cosmopoliticum*).[251] Tal condición debe ser *instaurada*, ya que la paz no es un *estado natural* (*Naturzustand*, *status naturalis*), sino que lo es el *estado de guerra* (*Zustand des Krieges*).[252] La

[250] Santiago (2004: 54) señala que este *quiliasmo* (de la voz griega χίλιος: mil), remite a la idea de un progreso asintótico de la humanidad siempre hacia lo mejor.

[251] Martha Nussbaum (2007: 233) interpreta la visión de Kant como un modelo contractualista en dos fases o niveles: un contrato social que ha sido llevado al interior de cada Estado y un segundo contrato a nivel de Estados. Nussbaum explica que la tradición del contrato social en el ámbito de las relaciones internacionales entendería la situación entre Estados como un *estado de naturaleza*, imaginando la instauración de unos principios de justicia como si tuviera lugar entre personas virtuales. Aunque la postura de Kant sobre el estado jurídico cosmopolita cambia a lo largo del tiempo, finalmente éste se decantó por un acuerdo voluntario para ingresar en una *foedus pacificum*, comprometida por la paz, que, no obstante, no tendría la fuerza de una ley pública o poder coercitivo. John Rawls desarrollaría en *Teoría de la justicia* este enfoque kantiano de contrato en dos niveles.

[252] "El estado de derecho y, eventualmente, la civilización o la plena Ilustración –como a veces gusta Kant de llamar a esa etapa del progreso opuesta al estado de naturaleza- no es algo a lo que aspire naturalmente el hombre. Al igual que cualquier otro animal, el ser humano seguramente viviría tan apacible como las ovejas de no ser por el acicate de la insociable sociabilidad. Una constitución republicana y un derecho cosmopolita se convierten en fines de la especie sólo cuando las sociedades han probado las más amargas consecuencias de hacer de la fuerza el recurso para dirimir los conflictos" (Santiago, 2004: 84).

guerra, que se había manifestado en *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* y *Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte* como una expresión del *ungesellige Geselligkeit*, acompañando el progreso y el avance de la cultura, aparece en *Zum ewigen Frieden* como el *triste medio necesario* (*trauriges Nothmittel*) por el cual los Estados imponen su derecho en el estado de naturaleza, en razón de la no existencia de un tribunal de justicia que pueda juzgar con la fuerza de la ley, la decisión del lado en qué está el derecho, depende en tal condición de la *inclinación* de cada Estado.

En *Zum ewigen Frieden*, Kant introduce una división del *derecho público* (*öffentliches Recht*) que resulta fundamental para su proyecto cosmopolita. La *constitución jurídica* (*rechtliche Verfassung*) se clasifica en razón de las personas que están en ella: 1) una constitución de acuerdo con el *derecho civil* (*Staatsbürgerrecht*) de los hombres en un *pueblo* (*ius civitatis*); 2) según el *derecho de gentes* (*Völkerrecht*) de los Estados en sus relaciones mutuas (*ius gentium*) y; 3) una constitución de acuerdo con el *derecho cosmopolita* (*Weltbürgerrecht*), que regula a los hombres y a los Estados, los cuales se encuentran en una relación externa que les influye mutuamente, por lo que deben ser vistos como ciudadanos de un *Estado general de la humanidad* (*allgemeiner Menschenstaat*). Para Kant, esta división es necesaria para la idea de paz perpetua, encontrándose fuertemente relacionados el uno con el otro, de modo que si uno se encontrara en *estado natural*, estaría asociado al *estado de guerra*.

Entre los *artículos definitivos hacia la paz* perpetua, encontramos principios fundamentales del proyecto cosmopolita de Kant. El primer artículo definitivo (*Erster Definitivartikel*) establece que la *constitución civil* en cada Estado debe ser republicana. Como veremos a lo largo de esta investigación, esta es una tesis muy debatida en el cosmopolitismo contemporáneo. La *constitución republicana* (*republikanische Verfassung*) surge de la fuente pura del concepto de derecho y de la idea del *contrato originario*, y se muestra como la única que puede conducir a la paz perpetua (*Frieden*, AA VIII 351; Kleingeld, 2006: 479, 494). Sus principios son: 1) está constituida en razón de la libertad de los miembros en una comunidad, en cuanto *personas* (*Menschen*); 2) según los fundamentos de la *dependencia* de todos en una única legislación común, en cuanto *súbditos* (*Unterthanen*) y; 3) de conformidad con la ley de la igualdad de la misma, en cuanto *ciudadanos* (*Staatsbürger*). La *constitución republicana* funda una *forma de gobierno* (*Form der Regierung*, *forma regiminis*) basado en la división de poderes y en la consideración de los súbditos como

ciudadanos, teniendo característica esencial el requisito del asentimiento de éstos para decidir si se emprende o no la guerra, y dado que las consecuencias de la guerra caerán directamente sobre ellos, Kant considera que pensarán mucho antes de emprender una acción bélica. Tal situación es contrastada con aquellas constituciones no republicanas, es decir, las formas de gobierno despóticas, donde el súbdito no es ciudadano y el jefe de Estado posee a éste como un patrimonio, pudiendo comenzar la guerra por razones prudenciales.

En el segundo artículo definitivo (*Zweiter Definitivartikel*), establece que el *derecho de gentes* (*Völkerrecht*) debe fundarse en un *federalismo* (*Föderalism*) de Estados libres. Kant retoma aquí la analogía entre los dos estados de naturaleza, que había empleado en sentido fuerte en *Idee*, en el entendido de que cada Estado, en razón de su propia seguridad, puede y debe requerir al otro ingresar a una constitución análoga a la *constitución civil*. Esto sería una *federación de pueblos* (*Völkerbund*), no un *Estado de pueblos* (*Völkerstaat*). Aquí señala una contradicción: en el Estado se verifica una relación de un superior, esto es el legislador, con un inferior, es decir los súbditos, mientras que muchos pueblos en un Estado constituirían un solo pueblo, con lo que se anularía la relación entre los diferentes *derechos de los pueblos*, el cual comprende Estados diferentes que no deben integrarse en un solo Estado. Una de las notas más importantes de *Zum ewigen Frieden* es el abandono de la analogía entre los dos estados de naturaleza, al argumentar que no es válido para los Estados, según el *Völkerrecht*, lo que vale para el hombre en el *estado sin ley* (*gesetzloser Zustand*) según el *derecho natural* (*Naturrecht*), porque los Estados poseen ya una constitución jurídica, no estando vinculados a una coacción exterior para someterse a una constitución jurídica ampliada.[253]

Para Kant, la razón condena la guerra como una vía jurídica, convirtiendo el *estado de paz* (*Friedenzustand*) en un deber inmediato, fundado por un pacto entre los pueblos, conseguido a través de una *federación de la paz* (*Friedenbund*, *foedus pacificum*), que buscaría finalizar para siempre todas las guerras. En este sentido, distingue entre una *foedus pacificum* y un *pactum pacis*

[253] Kleingeld (2004: 307) comenta que aunque Kant inicialmente utilizó la analogía entre el estado de naturaleza entre los individuos y el existente entre los Estados, de modo que, tal como los individuos lo superan sólo mediante el establecimiento de un Estado con leyes comunes, se podría superar también así el estado de naturaleza internacional. No obstante, en *Zum ewigen Frieden*, Kant abandona tal analogía, ya que, a diferencia de los individuos, los Estados ya cuentan con una constitución legal interna, por lo que Kant concibe una *liga voluntaria* y no una *república mundial* como medio para superar tal condición. Para otros análisis de la analogía entre los dos estados de naturaleza, véase (Santiago, 2004: 146).

(*Friedensvertrag*, *tratado de paz*), ya que éste último sólo busca finalizar una guerra, no obstante, el *estado de guerra* no es anulado por él. La *foedus pacificum* no tiene como propósito la adquisición de un poder de corte estatal, sino el asegurar la libertad de los Estados federados, sin que éstos deban someterse a leyes públicas y su coacción, tal como ocurre a nivel de los individuos en el nivel interno. Kant afirma que, según la razón, no existe otra manera de salir del estado de naturaleza en las relaciones entre Estados, que de la misma manera como los individuos crean leyes públicas coactivas, esto es, constituyendo un *estado de pueblos* (*Völkerstaat*, *civitas gentium*) que comprenda a todos los pueblos de la tierra. No obstante, introduce una tesis central: los pueblos, de acuerdo con su idea del *Völkerbund*, no quieren esto en absoluto, rechazando *in hypothesi* lo que es correcto *in thesi*, optando por el *sucedáneo negativo* (*negative Surrogat*) de una *federación*, y no por la *idea positiva* (*positive Idee*) de una *república mundial* (*Weltrepublik*).[254]

Existe una discusión en torno a la plausibilidad en la filosofía política kantiana de la constitución de *Estado mundial* fundado en razones jurídicas. Por otra parte, encontramos la interpretación de que Kant concebía como ideal superior la constitución de una *República mundial* (*Weltrepublik*), no obstante, estratégicamente apoya una liga de Estados pacíficos como un estado superior al estado de naturaleza global (Kleingeld, 2006: 483; Pogge: 2009: 147).[255] Ello estaría en contradicción con su sistema filosófico, específicamente con su afirmación de que no puede existir: "*ninguna disputa entre la práctica y la teoría*" (Frieden AA VIII, 370). Esto puede expresarse también como: "esta o aquella proposición valen ciertamente *in thesi,* pero no *in hypothesi*" („dieser oder jener Satz gilt zwar *in thesi*, aber nicht *in hypothesi*", *Gemeinspruch*, AA VIII 276). Esta visión es expuesta en su obra *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis*.[256] Kant considera que tal máxima ocasiona el mayor daño cuando

[254] "En efecto, para Kant la Sociedad de Naciones, como una Unión de Estados, es sólo un sucedáneo del Estado cosmopolita, nunca realizable prácticamente*"* (Radbruch, 2007: 338).

[255] "El énfasis de Kant sobre una liga de Estados soberanos en lugar de una república mundial es de tipo estratégico: Kant apunta en el párrafo citado que él está personalmente comprometido en realidad con una república mundial como ideal supremo. Pero que también comprende que una liga pacífica es una idea más fácilmente realizable a partir del statu quo" (Pogge, 2009: 147).

[256] En este sentido, Pogge (2009: 151) comenta: "Kant estaba profundamente comprometido con la idea de que nunca debemos asumir que algo que no se ha realizado hasta el momento es por ello irrealizable, ni tampoco escudarnos de cumplir un deber a no ser que éste sea «demostrativamente imposible*»*". De igual forma, Mertens (2005: 87) señala: "Kant (1795: 102, 105) argues that the concept of a world-republic is true "in thesi," but not "in hypothesi," since it does not correspond to the will of states. This argument is not particularly strong either: in his ethical writings, Kant does not seem to take into account that humans often do not want what they ought to do. The moral law has nonetheless an unconditional validity. […] Why would morality be applied differently where the moral actors are states instead of

afecta al ámbito moral, el correspondiente al deber de la virtud o del derecho, ya que en éste el valor de la práctica depende por completo de la conformidad con la teoría subyacente.

En *Gemeinspruch* (AA VIII 277), Kant presenta la relación entre teoría y práctica en tres apartados: primero, en la moral en general, donde encontramos el punto de vista del hombre privado (*Geschäftsmann*); segundo, en la política, en relación con el bien de los Estados, donde está el punto de vista del *hombre político* (*Staatsmann*) y; tercero, desde el punto de vista *cosmopolita*, con vista al bien del género humano en su conjunto, donde aparece el *hombre de mundo* (*Weltmann*). En el ámbito moral, el hombre debe cumplir con el deber de forma desinteresada, separando su anhelo de felicidad del concepto de deber, siendo que en esta pureza del deber se encuentra el valor de la moralidad. Kant argumenta que en esta dimensión todo cuanto en la moral es correcto también tiene que ser válido para la práctica, el *hombre privado* (*Geschäftsmann*) aparece como un ser sometido a determinados deberes por su propia razón, encontrando en la experiencia no motivos para sustraerse a lo que establece la teoría, sino para aprender a lo sumo cómo puede ser llevada a la práctica de modo mejor y más universal. En este apartado, se subraya la imposibilidad de fundamentar el deber exclusivamente en el móvil de la felicidad y en vista de los resultados o consecuencias de la acción.

En el segundo ámbito, el político, Kant (*Gemeinspruch*, AA VIII 290) establece que el pacto por el cual las personas se unen para formar una sociedad (*pactum sociale*), esto es, el contrato que crea una *constitución civil* (*pactum unionis civilis*) puede considerarse como un fin en sí mismo, un *deber primordial e incondicionado*, la *conditio sine que non* de todos los demás deberes externos: el derecho de los hombres bajo leyes coactivas públicas, mediante las cuales pueda lograrse un estado de seguridad jurídica. Este derecho externo procede del concepto de libertad en las relaciones externas de los hombres entre sí, de modo que el derecho aparece como la limitación de la libertad de cada uno en vista a su concordancia con la libertad de todos, según una ley universal. En este sentido, Kant (Ídem) define al *derecho público* (*öffentliches Recht*) como: "el conjunto de *leyes externas* (*äußere Gesetze*) que hacen posible, sin excepción, aquella concordancia". Tal limitación de la libertad, en el ámbito de una constitución civil donde se relacionan hombres libres bajo leyes coactivas, es establecida por la razón de forma *a priori*, sin

individuals? States are indeed more powerful than individuals and thus more reluctant to give up their arbitrary will, read: sovereignty, but that is a pragmatic argument, not a moral one".

tomar en cuenta ningún fin empírico. La fundación del *estado civil*, como estado jurídico (*status iuridicus*), se fundamenta en tres principios a priori, que determinan el establecimiento de un Estado en conformidad con los principios racionales puros del derecho externo: 1. La libertad de todo miembro de la sociedad, en cuanto hombre (*Mensch*); 2. La igualdad de cada uno con cualquier otro, en cuanto *súbdito* (*Unterthan*) y; 3. La independencia de cada miembro de una comunidad, en cuanto *ciudadano* (*Bürger*).

Kant considera que el Estado debe ser constituido en conformidad con los principios racionales puros del derecho externo. Aquí juega un papel fundamental la figura del *ciudadano del Estado* (*Staatsbürger*), quien posee la libertad de buscar por sí mismo la felicidad y que posee una igualdad jurídica dentro de la comunidad, que actúa como *colegislador* de las leyes públicas entendidas como producto de la voluntad pública.[257] La constitución del Estado a través de un *contrato originario* (*contractus originarius* o *pactum sociale*) donde el legislador dicta las leyes como si éstas pudieran haber emanado de la voluntad general de un pueblo, es pensada por Kant como una *idea de la razón* que posee realidad práctica. Es sólo a través de la constitución de tal comunidad jurídica que el derecho puede ser garantizado a los miembros de la misma, como aquel principio supremo del que han de emanar todas las máximas que conciernen a una comunidad. Kant (*Gemeinspruch*, AA VIII 298) considera que el Estado y la legislación no pueden ser juzgadas por los ciudadanos en términos de sus efectos prácticos, esto es, si conducen como tales a la felicidad o no, ya que no existe ningún principio universal de la felicidad que pudiera ser considerado como ley.

El *principio de la felicidad* aplicado en el ámbito político conduce al mal, al igual que como lo hace en el ámbito moral. Un gobierno paternalista (*imperium paternale*) que trate a los ciudadanos como menores de edad y pretenda establecer cómo deban ser felices, constituye el *mayor despotismo imaginable*. Por ello, la constitución legal, a través del *principio del derecho*, y no de un *principio de la felicidad*, garantiza a cada uno su libertad a través de las leyes, dejando a cada uno la libertad de buscar su felicidad, siempre y cuando no viole u obstaculice la libertad general.

[257] El concepto de *ciudadanía estatal* que observamos en este pasaje es restrictivo, Kant comenta algunas de las cualidades exigidas para la misma, como la *cualidad natural* (no ser niño ni mujer), además de que uno sea *su propio señor* (*sein eigener Herr, sui iuirs*), es decir, que posee alguna propiedad u oficio que lo mantenga (Gemeinspruch, AA VIII 295). Este carácter restrictivo, y excluyente de las mujeres, no puede ser sostenido por ninguna visión cosmopolita contemporánea.

Sólo en el ámbito de una comunidad jurídicamente constituida los hombres pueden poseer derechos en general, por lo que no puede admitirse un derecho de resistencia o rebelión que subvirtiera al mismo, ya que si fuera universalizado conllevaría a la destrucción de toda constitución civil, es decir, al *estado de naturaleza.* Estas líneas podrían llevar a pensar a Kant como un filósofo conservador o defensor absoluto del *poder constituido*, no obstante, debemos ponderar aquí la defensa de Kant de la forma de gobierno republicana, el acento en la necesidad de una legitimidad de las leyes y en el dominio de un *espíritu de libertad*, cifrado en la libertad de expresión y en el *principio de publicidad*, todo ello enmarcado en su concepción de lo político que se encuentra guiada por su vinculación con la moral.

Finalmente, el tercer ámbito donde Kant presenta las relaciones entre la teoría y la práctica, y que es sumamente importante para esta reconstrucción, es el punto de vista *cosmopolita*, con vista al bien del género humano en su conjunto, donde aparece el *hombre de mundo* (*Weltmann*). Aquí hay un retorno a la idea del continuo progreso de la especie humana hacia lo mejor, antes expuesta en *Idee*. En este sentido, considera el *deber innato* de cada miembro de la serie de generaciones de actuar sobre la posteridad de modo que ésta se haga cada vez mejor, un deber que no debe ser trocado por más dudas que la historia anteponga a esta esperanza de continuo progreso, esto es, que tal deber sea cambiado por la *regla de la prudencia* (*Klugheitsregel*) que establece que no debemos dedicarnos a lo impracticable. Kant pensó que sin tal esperanza en tiempos mejores no hubiera entusiasmado al corazón humano un deseo serio de hacer algo provechoso para el *bien universal*. En *Gemeinspruch* (AA VIII 309) argumenta que la suposición de que lo que hasta ahora aún no se ha logrado, sólo por eso no se va a lograr jamás, no autoriza en modo alguno, a desistir de los propósitos pragmáticos o técnicos, así como tampoco de los propósitos morales, ya que hasta que no se haya demostrado la imposibilidad de la realización de los últimos, constituyen un deber. Tal progreso hacia lo mejor, como quedó establecido en *Idee*, no depende tanto de la acción de un solo individuo o grupo de individuos en el marco de una generación, sino de la *Naturaleza* o *providencia*, ya que sólo de ésta cabe esperar un éxito de alcance universal.

En este tercer apartado de *Teoría y práctica*, Kant considera que así como la violencia general terminó haciendo que un pueblo decidiera someterse a leyes públicas e ingresar a una constitución civil, también la necesidad resultante de las continuas guerras entre los Estados han de llevarlos finalmente, *incluso contra su voluntad* (*selbst wider Willen*), a ingresar en una *constitución*

cosmopolita (*weltbürgerliche Verfassung*). Ahora bien, y habremos de acentuar aquí la consideración de Kant de que si cierto estado de paz universal resulta todavía peligroso para la libertad, por producir *el más terrible despotismo*, esta necesidad llevará a una situación que no es la de una comunidad cosmopolita sometida a un *jefe* (*Oberhaupt*), pero si a una *estado jurídico* (*rechtlicher Zustand*) de una *federación* (*Föderation*) con arreglo a un *derecho internacional* (*Völkerrecht*) comunitariamente pactado. En *Gemeinspruch* (AA VIII 312) encontramos la visión de que la intención de conseguir una paz universal duradera por medio del sistema de *equilibro de potencias* (*Balance der Mächte*) es una *simple quimera* (*bloßes Hirngespinst)*, que al igual que la casa de Swift, perfectamente construida por un arquitecto de acuerdo con todas las leyes del equilibrio, se viene enseguida abajo en cuanto se posa sobre ella un gorrión.

Finalmente, Kant evalúa el dicho de que el sometimiento de los Estados a tales leyes coactivas y la propuesta de un *Estado universal de pueblos* (*allgemeinen Völkerstaat*), bajo cuyo poder se acomoden libremente, por muy bien que suene en la teoría de un Abbé de Saint Pierre o de un Rousseau: "*no es válida, sin embargo, para la práctica*". Tal dicho considera también que los grandes estadistas y los jefes de Estados siempre han tenido por sospechoso tal proyecto, considerándolo como una idea escolar, pedante y pueril. Frente a ello, Kant afirma *confiar en la teoría*, ya que esta parte del principio jurídico de cómo *debe ser* la relación entre hombres y entre Estados, el cual recomienda a los *dioses de la tierra* (*Erdengötter*) la máxima de proceder siempre, en sus disputas, en vista a introducir aquel *Estado universal de los pueblos*, admitiéndolo como posible (*in praxis*) y como capaz de existir. A la vez, confía (*in subsidium*) en la naturaleza de las cosas, que lleva por fuerza a donde no se quiere ir de buen grado. Por tanto, concluye que en el punto de vista cosmopolita se mantiene la tesis siguiente: "*lo que vale por fundamentos racionales para la teoría, también es válido para la práctica"*.

Ahora bien, es importante evaluar brevemente el argumento que Kant construye en *Gemeinspruch*, ya que como vemos el proyecto de paz perpetua no está exento de tensiones y matices importantes. Primero, el argumento que desarrolla en *Gemeinspruch* implica que el derecho y la libertad sólo pueden ser garantizados en una comunidad jurídicamente constituida. Esto ha llevado a pensadores como Louis-Philippe Hodgson (2010: 791; 2012: 103) a defender la tesis fuerte del establecimiento de un *Estado mundial* federal como el único aquel donde puede ser garantizado el *derecho a la libertad*. Segundo, en esta obra Kant mantiene la analogía fuerte entre los dos estados de naturaleza,

la cual establece que así como en el ámbito interno la situación de violencia generalizada condujo al establecimiento de una constitución civil, en el ámbito externo la situación de violencia universal entre los Estados habrá de conducir al sometimiento de los mismos en el marco de una constitución cosmopolita. No obstante, se produce aquí una tensión central cuando se admite que si la situación de paz universal en el marco de un *Estado universal de pueblos* resulta aún peligrosa para la libertad, ello conducirá a la situación jurídica en el marco de una federación antes que un Estado universal. Hacia el final de *Teoría y práctica*, encontramos una defensa de la idea de un *Estado universal de pueblos* como una idea de la razón que debe admitirse como posible en la práctica.

5.1.4 Especificidad de la teoría cosmopolita de la Diskursethik: sistema global multinivel.

En primera instancia, Habermas (2005: 325) contrasta los conceptos de derecho y poder en Hobbes y Kant. El concepto de derecho en Hobbes está vinculado funcionalmente con la protección de la seguridad de los ciudadanos, cuya garantía por parte del poder estatal implica la obediencia incondicional. En contraste, para Kant la función del derecho se encuentra interconectada conceptualmente con la función constituyente y garantizadora de la libertad de un estado constitucional que los ciudadanos han de reconocer como legítimo. Como hemos visto en el capítulo anterior, al analizar el concepto de legalidad en Kant, la validez del derecho no se encuentra basada únicamente en la amenaza de sanciones externas por parte del poder estatal, i.e. su validez no es sólo fáctica, superando así un concepto meramente empirista del poder, sino que se fundamenta simultáneamente en las razones de una serie de pretensiones que han de obtener el reconocimiento por parte de los ciudadanos. El siguiente nivel en la filosofía política de Kant es la transición desde un derecho internacional cuyos actores centrales son los Estados hacia un derecho cosmopolita. Con ello, Kant se separa simultáneamente de la tradición republicana, y con ello de Rousseau, de acuerdo con la cual la soberanía interna del pueblo encuentra su imagen especular en la soberanía externa del Estado, concepción de la cual se desprende que la autodeterminación democrática de los ciudadanos encuentra también su reflejo en la autoafirmación diplomática, y en todo caso también militar, de su propia forma de vida. De tal modo, aunque Kant reconoce el anclaje de cada constitución democrática en el *ethos* de un pueblo particular, de esto no se sigue necesariamente su restricción al marco del Estado nacional: el sentido universalista de los principios constitucionales del Estado nacional apunta más allá de las costumbres y cultura nacional (Habermas, 2005: 326).

Habermas observa que con estas operaciones, Kant abrió el camino para el concepto de una constitucionalización del derecho internacional, cuya innovación central es la transformación central de un derecho internacional entendido como un derecho de los Estados hacia un derecho cosmopolita entendido como un derecho de los individuos, con lo que los ciudadanos disfrutan del estatus de sujetos de derecho no sólo en tanto ciudadanos de un Estado nacional sino también en tanto miembros de una sociedad mundial constituida políticamente. Ahora bien, de acuerdo con la interpretación de Habermas, Kant fue incapaz de imaginar la constitucionalización del derecho internacional en otros términos que no sean los de una transferencia de las relaciones internacionales a las relaciones intraestatales. Hemos introducido el excurso sobre la aclaración de la naturaleza y alcance del proyecto kantiano de paz, ya que es fundamental para aclarar y contrastar la postura de Habermas: según esta, Kant mantendría la idea de una *Weltrepublik*, aun cuando hubo sugerido el *Surrogat* de una *Völkerbund* como el siguiente paso en dirección hacia el *Völkerstaat* (Estado de pueblos). De este modo, para Habermas (2005: 326) el tránsito hacia una *Weltrepublik* pareció requerir una *estación intermedia* (Zwischenstation) de la concepción débil de una asociación voluntaria de Estados pacíficos que permanecen aún soberanos.

Habermas critica claramente el camino débil que Kant emprende con la idea del *Völkerbund* en tanto *Surrogat*. Más de doscientos años después de la elaboración del proyecto de paz perpetua por parte de Kant, Habermas considera que en vista de las redes legales y políticas de una sociedad global pluralista, altamente diferenciada e interdependiente, es posible superar aquellas restricciones conceptuales que impidieron a Kant romper con lo que Habermas denomina *infructuosa alternativa* (unfruchtbare Alternative), concibiendo el fin de la condición cosmopolita en unos términos lo suficientemente abstractos para que esta idea no sea descartada ni como algo utópico ni que coincida con la tesis más fuerte de la *Weltrepublik.* De este modo, observaremos que Habermas será crítico de la idea débil de una *Völkerbund*, avanzando hacia una interpretación cosmopolita más fuerte de carácter federalista sin respaldar por ello la tesis de una *Weltrepublik* constituida de modo despótico.[258] Tener claro este punto es fundamental para evaluar los alcances del MPD en el plano global, así como frente a los principales críticos de los enfoques cosmopolitas.

[258] Sobre la interpretación de la inclinación de Kant por la tesis de la *Federación de Estados* y el rechazo de un *Estado de Estados* véase: Carson, 1998: 176; Held, 1997: 274; Höffe, 2006: 189; Leyva, 2009: 290; Mertens, 1996: 330; 2005: 87; Mikalsen, 2013: 306, Nussbaum, 2007: 234; Pogge, 2009: 144; Santiago, 2004: 147; 2008: 56, 170). Este análisis será retomado en el siguiente apartado de esta investigación.

Habermas identifica tres restricciones conceptuales en la filosofía política de Kant que pueden ser revisadas a la luz del desarrollo histórico del proyecto de paz perpetua tras doscientos años: Una concepción basada en la idea de una república federal centralista cuyo fundamento es la soberanía absoluta o indivisible (I); voluntad popular entendida como *poder constituyente* (II) y; entendimiento de la génesis de las constituciones como actos histórico-fundamentales (III).

(I) *República federal centralista y la soberanía absoluta*. Habermas observa que la República federal centralista fue el modelo que Kant tuvo a la vista para el Estado constitucional democrático, tal República descansaba en la concepción de la indivisibilidad de la *Volkssouveranität*. Habermas elaborará una crítica a este fundamento de la filosofía política kantiana tanto desde la tradición federalista como de la liberal, las cuales no habrían sido consideradas por Kant. En este sentido, argumenta que en un *sistema de múltiples niveles* con una estructura federalista, la voluntad democrática entendida como la totalidad de los ciudadanos se encuentra ramificada desde su propia fuente en distintos canales de legitimación, los cuales se encuentran conectados en paralelo: los procesos político-electorales en los parlamentos locales, estatales y federales. Tal sería el modelo de la tradición federalista de Estados Unidos, representado por los *Federalist Papers*, los cuales constituirían un temprano testimonio de un concepto de *soberanía dividida* (geteilte Souveränität). Habermas considera, a la luz de la tradición federalista, que la imagen de una *Weltrepublik* constituida federalmente podría haber disipado el temor de Kant de los riesgos intrínsecos de aquel *Völkerstaat* que, constituido de modo despótico, despojaría a los ciudadanos de su identidad y especificidad cultural. Habermas observa que tal temor puede explicar el porqué Kant eligió el camino de búsqueda de un *Surrogat*, pero no el por qué concibió la constitución cosmopolita en la forma de un Estado.

(II) *Voluntad popular en sentido republicano*. La segunda estrechez en el proyecto de paz perpetua de Kant consiste en que su noción del republicanismo proviene de aquel preponderante en la tradición política francesa, fundamentado en la fuerza racionalizadora de una juridización del poder político que recurre a una *voluntad popular* de carácter constituyente que reconfigura la dominación política desde sus cimientos (Habermas, 2005: 327). En este sentido, *El contrato social* de Rousseau sugiere la unidad entre Estado y la constitución en razón de que ambos surgen mediante un mismo acto constituyente a través de la voluntad general. Kant habría de atenerse a tal tradición, de la cual puede transitarse hacia la tradición constitucional alternativa representada

por el liberalismo. De acuerdo con la tradición del pensamiento político liberal, la constitución no tiene primariamente la función de *constituir a la autoridad* sino de *delimitar el poder*, desarrollando esta idea en la tesis de la separación de poderes. Desde el enfoque liberal se impone un concepto de constitución política que pone en el centro la limitación del poder político bajo una *Herrschaft der Gezetze* (dominación de la ley), la cual puede configurar normativamente las relaciones existentes de poder, dirigiendo el uso del poder político hacia canales legalmente vinculantes. Bajo este esquema, es posible establecer una constitución en la que ésta misma, los poderes del Estado y la ciudadanía se encuentran conceptualmente separados y engranados en el marco del Estado democrático.

Por otro lado, Habermas señala que la interacción y cooperación entre Estados se ha juridificado en redes multilaterales o en sistemas de negociación trasnacional que han conducido de hecho hasta esquemas de una constitución de las organizaciones internacionales que poseen una forma no estatal, careciendo también por esta razón de los fundamentos y mecanismos de legitimación propios de una voluntad política de una ciudadanía participante. No obstante, tales constituciones no estatales carecen de aquella *metacompetencia* característica de los Estados, i.e. la capacidad para definir la naturaleza y alcance de sus propias competencias. En términos generales, Habermas (2005: 329) considera que un tipo liberal de constitución, la cual posee un carácter más restrictivo que constitutivo del poder político, abre la posibilidad para una constitucionalización no-estatal del derecho internacional bajo la forma de una sociedad mundial constituida políticamente sin poseer la forma de un *Weltregierung* (gobierno mundial). En la transición de un derecho internacional centrado en los Estados hacia un derecho cosmopolita son restringidos los espacios y alcance de la acción de los Estados, sin que tampoco por ello se anule su calidad de sujetos jurídicos del ordenamiento cosmopolita a la par que los sujetos individuales, ambos son sujetos jurídicos de una *constitución mundial* (Weltverfassung) que carece de un núcleo estatal.[259]

(III) Una tercera estrechez conceptual que Habermas (2005: 329) encuentra en el proyecto de paz de Kant, que lo llevó a optar por el *Surrogat* para la idea de una *Weltrepublik*, consiste en la idea, influenciada por las revoluciones constitucionales del siglo XVIII, de que las constituciones

[259] „Für Habermas ist das Völkerrecht wesentlich, doch es sollte in ein Weltbürgerrecht transformiert werden, das sowohl für die Staaten als auch für die >Weltbürger< verbindlich ist“ (Cohen, 2009: 87). ("Para Habermas el derecho internacional es esencial, pero debe transformarse en un derecho cosmopolita que es vinculante tanto para los Estados como para los ciudadanos del mundo”).

políticas son el resultado de un acto constituyente de la voluntad en una coyuntura histórica favorable, con lo que la constitución republicana pareció estar vinculada a tal acto constituyente repentino y excepcional, intuición que estaría detrás de la idea de que los *pueblos de la tierra*, de acuerdo con su idea del derecho internacional, *no quieren en absoluto* (durchaus nicht wollen) la fusión de sus respectivos Estados en un *Völkerstaat*. En contraste, el desarrollo histórico ha mostrado que la institucionalización del derecho internacional es un proceso de largo plazo cuyo sujeto jurídico no son aquellas masas revolucionarias, entendidas como portadoras del poder constituyente, sino sobre todo los Estados-nación y las alianzas regionales entre los mismos. Este proceso ha tenido un doble impulso: el primero, un impulso intencional expresado mediante los tratados internacionales y la fundación de organismos internacionales y, el segundo, un impulso espontáneo determinado por la necesidad de responder a los estímulos sistémicos y a los efectos colaterales de la globalización económica. En términos generales, este aparece como un proceso a largo plazo que determina que debamos hablar de niveles o grados de constitucionalización. Habermas considera que el proceso de unificación europea constituye un ejemplo de lo anterior, aun cuando su marco normativo no haya ofrecido una respuesta a la finalidad de la misma, i.e. la cuestión de si la Unión Europea será un Estado federal de nacionalidades con amplias diferencias o si continuará expandiéndose como una organización supranacional, estipulada intencionalmente, que no asume las cualidades de un Estado.

De tal modo, a la concepción basada en la idea de una república federal centralista cuyo fundamento es la soberanía absoluta o indivisible, Habermas antepone una concepción basada en la idea de un federalismo descentralizado en el que la soberanía popular es dividida en niveles diferentes de legitimación (local, estatal y federal) (I´); a la voluntad popular entendida como *poder constituyente*, Habermas antepone la tradición del liberalismo político, la cual comprende a la constitución política en términos de una limitación más que de una constitución del poder político (II´) y; entendimiento de la génesis de las constituciones como actos histórico-fundamentales, anteponiendo una concepción fundamentada en la idea de gradualidad del proceso de constitucionalización hacia un derecho cosmopolita (III´). En conjunto, estos tres puntos de vista posibilitan que el proyecto kantiano sobre el derecho cosmopolita pueda liberarse de la figura concretista de una *Weltrepublik*. Habermas integra al modelo de la *Diskursethik* y de la *deliberative Politik* en el nivel del derecho cosmopolita, buscando una alternativa conceptual a la idea de la *Weltrepublik* en el sentido en que fue concebida por Kant. Este bosquejo será realizado mediante

tres reajustes a conceptos centrales de la teoría política: revisión del concepto de soberanía estatal frente a las nuevas formas de gobierno más allá del Estado-nación (a); revisión del vínculo conceptual entre derecho coercitivo y monopolio estatal de la violencia en favor de una concepción sobre el derecho supraestatal respaldado por potenciales de sanción estatal (b) y; revisión del mecanismo mediante el cual las naciones pueden transformar su autoentendimiento (c).

(a) Evidentemente, uno de los primeros obstáculos para la constitución de un poder supranacional de carácter coercitivo es la visión del nacionalismo liberal sobre la prohibición del derecho internacional a la intervención en los asuntos internos de los Estados, lo cual, señala Habermas, pueden ser entendidos como consecuencia del principio de soberanía popular. El carácter soberano el Estado nacional constituye un reflejo del ejercicio al interior de la autodeterminación democrática de los ciudadanos. En correspondencia con la soberanía al interior, el Estado-nación afirma su soberanía al exterior, conservando y protegiendo la identidad y la forma de vida de aquella ciudadanía autodeterminada. No obstante, Habermas encuentra que esta concepción clásica es radicalmente problematizada en el contexto de una sociedad mundial altamente interdependiente, ya que ni siquiera una superpotencia tiene la capacidad total para garantizar la seguridad y bienestar de su propia población de modo autárquico. En este sentido, la soberanía al interior tampoco debe entenderse en el sentido limitado de garantizar la ley y el orden, sino también como la garantía de derechos civiles y sociales que requiere tanto la habilidad de los Estados para defenderse de amenazas exteriores como la de cooperar con socios. Por otro lado, Habermas considera que el mandato soberano constitucional requiere la capacidad y disposición de los Estados a tomar parte en las organizaciones regionales, trasnacionales y mundiales, entendidas como las únicas instancias donde los Estados pueden dialogar y cooperar en igualdad de derechos con el fin de hacer frente a problemas globales. Habermas observa puntualmente que este proceso requiere de la renuncia al *ius belli* por parte de los Estados, y de modo paralelo el reconocimiento de la obligación de la comunidad internacional para proteger a la población de la violencia del poder de un *Estado criminal* (kriminelle Staat) o de un Estado en proceso de desintegración.

(b) En razón de lo expuesto en el punto anterior, se impone la necesidad de que la comunidad internacional transfiera el derecho a imponer sanciones, y potencialmente el uso de la violencia legítima, a una organización mundial sin que ello implique la constitución de un monopolio de la fuerza a nivel global. En este punto Habermas observa la existencia de una brecha: la separación

entre las instancias supranacionales que disponen de la competencia para fijar derecho y las instancias estatales que se reservan los medios de aplicación de la fuerza para imponer aquel derecho establecido en el ámbito supranacional. Esta brecha se observa claramente en el hecho de que los Estados soberanos siguen conservando el monopolio de la violencia legítima aun cuando, en términos formales, los Estados miembros de Naciones Unidas han cedido al Consejo de Seguridad el derecho a decidir sobre el uso de la fuerza militar con excepción del caso de legítima defensa (Habermas, 2005: 333). Tanto el caso de Naciones Unidas como el caso de la Unión Europea constituyen ejemplos en los que los medios de poder para sancionar las leyes y decisiones en las instancias supranacionales queda en manos de los Estados individuales, quienes tienen la tarea de *traducir* este derecho.

(c) Tras el proceso de constitucionalización iniciado por la formación de organismos supraestatales y por el derecho internacional, Habermas observa un proceso constructivista de aprendizaje que abre el camino para la posibilidad empírica del proyecto kantiano de un orden cosmopolita. En este sentido, las construcciones jurídicas impulsadas por las *élites políticas* (politische Eliten) en las arenas supraestatales son entendidas como positivizaciones que anticipan una transformación de la conciencia desarrollada en el trascurso de una implementación del derecho que procede por etapas. De acuerdo con esta hipótesis, en las innovaciones legales, operadas tanto en el nivel interior de los Estados como en el nivel internacional, se pone en marcha una *interiorización* del espíritu de los textos jurídicos, lo cual implica un proceso de aprendizaje en sentido constructivista donde se transforma el autoentendimiento de las partes implicadas. El autoentendimiento de los actores colectivos autónomos es transformado en cuanto inician con aquellos procesos de aprendizaje intrínsecos a su membresía como sujetos de derecho, i.e. en su calidad como miembros en organizaciones en las que poseen derechos y obligaciones. Aquí Habermas cifra una expectativa constructivista de aprendizaje por parte de los Estados soberanos que puede transformar su autoentendimiento, abriendo la posibilidad a que en determinadas circunstancias subordinen sus intereses nacionales a las obligaciones contraídas en su calidad de miembros de la comunidad internacional y en su calidad de actores en redes trasnacionales de cooperación.

Sistema mundial multinivel y política interior mundial. Perspectivas para una Weltöffentlichkeit.

Una vez que Habermas ha hecho frente a las estrecheces conceptuales del proyecto kantiano de paz, aunado al replanteamiento de conceptos centrales en la teoría política sobre la soberanía y el poder coactivo, emprende el desarrollo de la idea de Kant de un orden cosmopolita que inevitablemente se adelanta a la realidad presente, aunque puede observarse este proceso en la actualidad en un estado germinal. Habermas (2005: 334) comprende a la sociedad mundial políticamente constituida en los términos de un *sistema multinivel* (Mehrebenensystem) que puede hacer posible la realización de aquella *Weltinnenpolitik* incluso con la ausencia de un *gobierno mundial* (Weltregierung), particularmente en los ámbitos económico y medioambientales.[260] El sistema de derecho internacional centrado en los Estados tiene como actor central a los Estados nacionales, los cuáles se desarrollan en dos ámbitos: la política interna y la política externa. En cambio, en el modelo del sistema mundial multinivel, Habermas identifica tres tipos de actores colectivos y tres arenas de acción.

(1) La *arena supranacional* (supranationale Arena) cuyo único actor es la comunidad internacional bajo la forma institucional de una *organización mundial* (Weltorganisation) con la capacidad de actuar en campos de acción circunscritos sin asumir ella misma un carácter estatal. En este sentido, Habermas considera que Naciones Unidas carece de las competencias necesarias para determinar o ampliar a voluntad sus propias competencias. En cambio, está facultada para el cumplimiento no-selectivo de dos funciones: salvaguardia de la paz y la imposición de los derechos humanos a escala global, estando limitada a esas dos funciones fundamentales que han sido determinadas con exactitud. Ahora bien, Habermas observa que, en este sentido, se encuentra pendiente una reforma de Naciones Unidas que no sólo tenga como objetivo el fortalecer sus instituciones centrales, sino también de modo simultáneo emprender una desconcentración del complejo central de organizaciones especiales y complementarias. En este ámbito se impone en su análisis una visión con matices negativos de la perspectiva de que la formación de la opinión y de la voluntad dentro de la organización mundial se reacople con los flujos comunicativos de los parlamentos nacionales,

[260] En esta lectura coincide Jean L. Cohen, para quien el proyecto esbozado por Habermas desde 1990 de una *Weltgesellschaft* (sociedad mundial) políticamente constituida a través de un sistema jurídico global con leyes coercitivas es representado no a través de la idea de un *Weltstaat* ni de la idea débil de un *Staatenbund* (federación de Estados), sino a través de un sistema político global multinivel, el cual se integra no solamente de *Weltbürger* (ciudadanos del mundo), sino también por Estados, los cuales no son degradados en este esquema a ser meros componentes abovedados en un Estado global de carácter jerárquico. Tal esquema tendría como propósito, comenta Cohen, vincular a los poderes nacionales, regionales y globales para posibilitar la resolución pacífica de conflictos y simultáneamente proteger la libertad de los individuos a través de los derechos humanos.

así como la apertura a las organizaciones no gubernamentales, exponiéndose a la observación de una *Weltöffentlichkeit* (espacio público mundial). No obstante, Habermas (2005: 335) afirma: „Aber auch eine angemessen reformierte Weltorganisation besteht unmittelbar aus Nationalstaaten, nicht aus Weltbürger".[261] En este sentido, tal organización mundial se asemejaría más a una *Völkerbund* (liga o federación de Estados) que a al kantiano *Völkerstaat*. Habermas considera de modo negativo que sin una *Weltrepublik* no puede haber ningún parlamento mundial, no obstante, en este proceso los actores colectivos no son absorbidos y anulados por el nuevo orden que ellos mismos han establecido con el único instrumento disponible representado por los tratados internacionales.

Por otro lado, tal organización mundial, que opera como único actor en el nivel supranacional, continúa siendo dependiente de los centros de poder establecidos estatalmente para poderse constituir como el principal pilar del pacifismo legal protegido por la fuerza. En el tránsito del derecho internacional al derecho cosmopolita, los Estados no dejan de ser sujetos de derecho, a la par que los ciudadanos del mundo, con lo que la comunidad internacional es capaz de garantizar la protección de los derechos humanos de los ciudadanos particulares, incluso contra su propio gobierno. Por otro lado, los Estados nacionales continúan cumpliendo un papel fundamental en la comunidad internacional en relación con la garantía, al interior de los mismos, de aquellos objetivos establecidos por Naciones Unidas en el marco los *Millenium Development Goals*. Tales objetivos, observa Habermas, determina que la protección de los ciudadanos cosmopolitas enunciada en los pactos de derechos humanos no se encuentre restringida a los derechos políticos liberales fundamentales, sino que se extienden también a la garantía de aquellas condiciones materiales que posibilitan el ejercicio de los mismos, i.e. determinan la garantía no sólo de los derechos liberales básicos sino de un esquema de derechos sociales fundamentales. Este punto será central para la discusión que emprenderemos más adelante en este apartado y hacia la parte final de esta investigación: las condiciones materiales comprendidas en el marco de los derechos sociales para el ejercicio de los derechos políticos de los ciudadanos.

[261] "Sin embargo, incluso una organización mundial adecuadamente reformada seguirá estando compuesta directamente de Estados nacionales y no de ciudadanos del mundo".

(2) *El escenario* (Bühne) *trasnacional*. En este ámbito Habermas identifica las redes que se adensan y traslapan en una diversidad de formaciones institucionales que enfrentan la necesidad de coordinación a que se ve sujeta la sociedad mundial en razón de la creciente complejidad de la misma. Sin embargo, la forma de *regulación* representada por la coordinación de los actores estatales y no estatales se encuentra circunscrita a determinadas categorías de problemas *trasfronterizos*. Se trata aquí en primera instancia de la cooperación en el ámbito técnico en torno a problemas en las telecomunicaciones, prevención de catástrofes, coordinación ante epidemias y lucha contra el crimen organizado, para los que es suficiente un proceso de intercambio de información, consultas y deliberaciones técnicas para la toma de acuerdos, así como para su supervisión y control. Los complejos problemas trasfronterizos que presionan hacia la toma de acuerdos pueden efectuarse, debido a su carácter apremiante, por encima de intereses antagónicos. No obstante, Habermas señala la necesidad de distinguir tales problemas de orden técnico con asuntos genuinamente políticos, como la distribución equitativa de las políticas globales energéticas, medioambientales y económicas, donde entran en acción aquellos intereses más inflexibles de cada nación. Tales serían los problemas fundamentales de una futura *Weltinnenpolitik*, para la que Habermas no observa que existan en la actualidad ni los actores ni las instituciones adecuadas. En contraste, las redes políticas trasnacionales se encuentran funcionalmente especificadas, formando en el mejor de los casos instituciones articuladas de modo más o menos inclusivo en las que los representantes de los gobiernos trabajan multilateralmente. No obstante, se trata de redes de cooperación técnica, más que formar parte de un marco institucional con competencias legislativas y sus correspondientes procesos de formación de la voluntad.

Habermas observa que la cooperación trasnacional se ha producido de una forma más o menos espontánea por la exigencia de regulación derivada de los complejos problemas sistémicos intrínsecos al proceso de la globalización. No obstante, los marcos institucionales trasfronterizos creados para hacerles frente carecen de una naturaleza legislativa y política que pudiera germinar en aquella *Weltinnenpolitik*. Incluso, considera que si tal estructura institucional, política y legislativa, existiera, careceríamos de los actores adecuados para el funcionamiento de las mismas. En este sentido, Habermas (2005: 337) se plantea la perspectiva de formación de *regionale Regime* (regímenes regionales) con mandato político y suficientemente representativos para continentes enteros, para la negociación, aunado a que contaran con los poderes necesarios para la

implementación de los acuerdos y políticas en el nivel continental. De tal modo, el camino hacia una *Weltinnenpolitik* requeriría que las arenas trasnacionales intermediarias quedaran ocupadas por un número determinado de *global players* (jugadores globales).

En primera instancia, las funciones de aquella *Weltinnenpolitik* son las siguientes: equilibrar los extremos desniveles de bienestar propios de la estratificada sociedad mundial, invertir los desequilibrios ecológicos y prevenir las amenazas colectivas, por otro lado, en generar un diálogo de las civilizaciones mundiales para articular un entendimiento intercultural dirigido al logro de una igualdad efectiva de derechos (Habermas, 1990: 346). Tales problemas deben ser abordados desde el marco de los sistemas de negociación trasnacional, no debiendo ser resueltos de modo directo aplicando el derecho contra aquellos Estados poco dispuestos o poco competentes. Aunado a ello, Habermas señala que esas problemáticas atañen también a la lógica interna de los sistemas funcionales trasfronterizos y al sentido específico de las culturas y religiones mundiales, con los que la política tiene que generar acuerdos buscando un equilibrio sensato de intereses, desde la apertura hermenéutica.

En este esquema, tales actores globales deben ser lo suficientemente fuertes como para formar y alternar coaliciones, crear *equilibrios de poder* de carácter flexible, así como poseer la capacidad de negociar e imponer compromisos vinculantes, sobre todo, señala Habermas, en cuestiones relacionadas con la estructuración y control de los marcos de los sistemas económico y ecológico globales. Este sería un espacio donde se desenvolverían las relaciones internacionales como las conocemos actualmente, aunque con la diferencia fundamental de que bajo un régimen efectivo de seguridad por parte de Naciones Unidas, se impediría el recurrir a la guerra como un medio legítimo de solución de conflictos, incluso contra el más poderoso de tales *global players*. En el momento en que Habermas escribió este trabajo, en 2005, observó a Estados Unidos como el único actor con la capacidad de acción a nivel trasnacional, observación que debe ser replanteada tras una década, con el fortalecimiento de actores como Rusia o China, ante todo frente a las crisis de legitimidad internacional del liderazgo político que de facto ha ejercido este país, la fuerte crisis económica derivada de la crisis financiera desde 2008 y ante las derivas de las guerras emprendidas en Medio Oriente.

(3) *Nivel de los Estados nacionales.* Habermas considera que la constelación de Estados nacionales es una formación política comparativamente joven, que sólo comenzó a consolidarse tras el fin del proceso de colonización y después de la segunda mitad del siglo XX con el fin de la Segunda Guerra Mundial. Tales actores son los más poderosos en las arenas internacionales, no obstante, Habermas señala que actualmente se encuentran sujetos a enormes presiones. Las presiones sistémicas de la creciente y compleja interdependencia generada por la economía global, así como el aumento de los riesgos derivados de los problemas trasfronterizos, sobrepasan y atraviesan los espacios territoriales en los que se desenvuelven los Estados, afectando y sometiendo a presión su capacidad de regulación y control y, por lo tanto, sobrecargando sus enlaces de legitimación. Tales presiones sistémicas se han magnificado con la instrumentalización de políticas neoliberales, la desregulación de los mercados financieros y el vertiginoso aumento de los flujos de comunicación y mercancías, los cuales inciden en los procesos sociales relevantes para garantizar la seguridad jurídica, la justicia distributiva y la convivencia pacífica, los cuales se sustraen de la capacidad y supervisión del Estado, abriéndose una brecha entre la responsabilidad atribuida al Estado democrático y su espacio fáctico de acción.

Tales presiones sistémicas generan un impulso hacia la regulación, siendo procesadas por las redes y organizaciones trasnacionales, determinando el establecimiento de formas y estructuras de cooperación más estrechas, cuyos son organizaciones como APEC, ASEAN, NAFTA, AU, ECOWAS, OAS, entre otras.[262] No obstante, para Habermas, tales ejemplos de alianzas regionales constituyen un punto débil de partida. En cambio, los Estados deben crecer más allá de tales formas intergubernamentales de cooperación si es que quieren asumir en el nivel trasnacional el *papel de portadores* de aquella *Weltinnenpolitik*: tienen que desarrollar la capacidad de actuar en tanto *global players*, suministrando legitimación democrática a los resultados de los acuerdos trasnacionales, siendo hasta la fecha sólo los Estados nacionales de primera generación los que han dado pasos en esa dirección, como es el caso de la conformación de la Unión Europea. En este sentido, Habermas considera que la Unión Europea ha alcanzado la fase de una fundada expectativa para constituirse como un actor con capacidad de acción global, comportando un modelo para otras naciones al armonizar los intereses de diversos Estados nacionales en un nivel de integración más

[262] Asia-Pacific Economic Cooperation (APEC), Association of Southeast Asian Nations (ASEAN), North American Free Trade Agreement (NAFTA), African Union (AU), Economic Community of West African States (ECOWAS) y la Organization of American States (OAS).

elevado. No obstante, la UE sólo podría conseguir constituirse como tal modelo si alcanza un grado de integración política que le permita instrumentar políticas legitimadas democráticamente tanto al interior como al exterior.

Evaluación de la integración del modelo de deliberative Politik en el esquema del sistema mundial multinivel.

El modelo esbozado por Habermas de una sociedad mundial políticamente constituida es crítico tanto de la idea más débil de una *federación de Estados* como de la idea más fuerte de una *república mundial*. No obstante, el modelo de una sociedad mundial políticamente constituida bajo el esquema de un sistema global multinivel, como un avance hacia la transición del derecho internacional al derecho cosmopolita, tiene como actores centrales a los Estados nacionales, quienes, en un proceso de aprendizaje derivado de las positivizaciones de aquel derecho cosmopolita en estado germinal, transitan hacia una autocomprensión como los actores fundamentales de un proceso global de acuerdo y convivencia pacífica. En este proceso de aprendizaje, los Estados nacionales pueden transcender sus intereses más inflexibles hacia formas de integración trasnacional a nivel regional hasta el nivel auténticamente global. No obstante, una pregunta central que corresponde a este proceso es el lugar y función de aquella *ciudadanía mundial* que constituye la categoría central del cosmopolitismo jurídico y político en la modernidad, ante todo en la formulación de Kant del proyecto de paz perpetua. La visión de Habermas en sus trabajos más tardíos sobre el tema parece centrarse más en aquel papel central de los Estados nacionales como vía para la articulación de una *Weltinnenpolitik*, que en la perspectiva más normativa de un proyecto cosmopolita basado en el proyecto de constitución de una *Asamblea mundial de ciudadanos del mundo*.

La idea de una difusa *Weltöffentlichkeit* ocupa un lugar importante en las consideraciones de Habermas sobre la transición del derecho internacional hacia el derecho cosmopolita. En tal *Weltöffentlichkeit* se tematizan problemas de orden mundial y trasnacionales, como las injusticias sufridas y las graves violaciones a los derechos humanos en conflictos bélicos, así como las problemáticas derivadas de los desequilibrios ecológicos. La dispersa *sociedad civil cosmopolita* (Weltbürgergesellschaft) se integraría de modo espontáneo a través de las reacciones en el ámbito de la *Weltöffentlichkeit* en torno a las injusticias globales (Habermas, 2005: 357). La indignación

moral ante las violaciones graves de derechos humanos, así como la compasión por las víctimas de catástrofes, logran atravesar las diferentes culturas y religiones, generando una reacción compartida de la que se encuentra el germen de una *solidaridad cosmopolita*. En este sentido, la *Weltöffentlichkeit* puede cumplir la función de generar un *consenso de fondo* (Hintergrundkonsens) que se integra como una pieza central en la cadena de legitimación de una organización mundial reformada. En este punto, tras esbozar los niveles operativos en los que se desenvuelve el modelo del sistema global multinivel, Habermas aborda los problemas de legitimación en el nivel de las organizaciones internacionales, específicamente aquellos problemas de legitimación en los procesos de gobernanza global que surgen de la ausencia de un vínculo institucional adecuado entre las decisiones supranacionales y los procesos de legitimación dentro del Estado, los cuales trascurren de modo democrático.

Habermas observa que la cuestión de la legitimación en el nivel supranacional debe responderse de modo distinto que en el nivel trasnacional, ya que debido a que el derecho internacional se ha guiado de modo predominante por la lógica de los derechos humanos, la tareas que se presentan en el nivel trasnacional poseen una naturaleza más legal que política. Habermas señala la necesidad de avanzar hacia una reforma que fortalezca tanto al Consejo de Seguridad, entendido como una instancia que se ocupa de los asuntos justiciables de la salvaguardia de la paz y de la protección de los derechos humanos de acuerdo con reglas justas, como al Tribunal Penal Internacional, donde se definen y analizan dogmáticamente los principales actos criminales a nivel global como genocidios, crímenes de guerra y actos de agresión. En este sentido, en términos de legitimidad, tal organización mundial reformada tendría que acoplarse con el ámbito de la *Weltöffentlichkeit* la cual, mediante aquel *Hintergrungkonsens* inherente a ella, proporcionaría la legitimidad suficiente, aunque no mayoritaria, a aquellas dos instituciones centrales.

Ahora bien, Habermas observa que aunque aquellos *deberes negativos* de una moral universalista de la justicia, i.e. el deber de abstenerse de cometer crímenes contra la humanidad y de emprender agresiones bélicas, están anclados a todas las culturas y vinculados con los criterios jurídicamente precisados en las instituciones de la organización mundial para justificar sus decisiones, constituyen una base demasiado delgada para las decisiones regulativas que son negociadas en el nivel trasnacional, extendidas más allá del catálogo básico en relación con el derecho, la seguridad y la libertad. De tal modo, en los asuntos y ámbitos genuinamente políticos como las cuestiones

relativas a la redistribución surge una *Legitimationsbedarf* (necesidad de legitimación) que sólo puede ser satisfecha a través de procedimientos democráticos, tal como ocurre al interior del Estado. Sin embargo, Habermas (2005: 358) señala que una vez que hemos despedido el proyecto de una *Weltrepublik* tal camino está vedado en el nivel trasnacional, surgiendo un importante déficit de legitimación, incidiendo sobre las nuevas formas de gobernanza más allá del Estado nacional.

5.2 Contraste de la *Diskursethik* en el espectro teórico del cosmopolitismo contemporáneo

Es fundamental contrastar la propuesta cosmopolita de la *deliberative Politik* en el espectro teórico del cosmopolitismo contemporáneo. El cosmopolitismo contemporáneo es una corriente de pensamiento filosófico, político, jurídico y cultural que dista de ser homogénea. Ya desde la antigüedad, el cosmopolitismo es una corriente filosófica que comprende una amplia diversidad de enfoques y propuestas divergentes en relación con la naturaleza del orden global, así como las relaciones de los pueblos y los individuos a nivel mundial. Podemos observar que históricamente los actores centrales en las relaciones entre pueblos han sido los soberanos o Estados, antes que los individuos. La política y el derecho internacional han sido ámbitos privilegiados para aquellos que detentan la autoridad y el poder. No obstante, una característica fundamental de los enfoques cosmopolitas contemporáneos es la centralidad del *ciudadano del mundo* en el proyecto de reforma democrática de las instituciones globales, tal como lo reconoce el enfoque de la *deliberative Politik*. En este sentido, existe una prolífica discusión en torno a si el proyecto de cosmopolitismo político y jurídico implica la constitución de un *Estado mundial* (*Weltstaat*), *Estado de pueblos* (*Völkerstaat*), *Estado universal* o *civitas maxima*. Esta discusión tiene consecuencias fundamentales en la comprensión del proyecto político-jurídico cosmopolita, así como en el concepto de ciudadanía mundial. En este sentido, Carl Schmitt relaciona el proyecto de pacificación jurídica entre naciones con la constitución de un *Estado mundial* (*Weltstaat*), destruyendo la visión del pluralismo de los Estados como la esencia del concepto de lo político. La formación de un *Estado mundial* conllevaría a la muerte de lo político y del Estado soberano en un estadio de despolitización definitiva y una homogeneización cultural y jurídica.

En la línea crítica de Carl Schmitt, Danilo Zolo argumenta que en la propuesta de los *globalistas occidentales* se configura una moderna forma de *Cosmópolis*, en la que las relaciones entre Estados se someten al control y poder de intervención de un *gobierno mundial*. La acusación del

anticosmopolitismo es clara: los proyectos de cosmopolitismo político y jurídico implican la instauración de una determinada clase de *república o gobierno mundial*. Como hemos visto en el apartado anterior, encontramos un rechazo claro de Kant, en *Zum ewigen Frieden*, de la tesis del *Estado mundial*, basado principalmente en la comprensión del Estado como *persona moral* (*moralische Person*) y el *argumento de la autonomía* de los ciudadanos que conforman el mismo (Frieden, AA VIII 344). Por otro lado, la finalidad de la paz perpetua, como un ideal regulativo, no debe ser precipitada a través de la fuerza, sino que se debe acercarse a ella de modo constante, aprovechando las circunstancias propicias. Aunado a ello, los pueblos, de acuerdo con su idea del *Völkerbund*, rechazan *in hypothesi* lo que es correcto *in thesi*, optando por el *sucedáneo negativo* (*negative Surrogat*) de una *federación*, y no por la *idea positiva* (*positive Idee*) de una *república mundial* (*Weltrepublik*). Ahora bien, de la teoría política kantiana de una Federación de Estados como aquel *sucedáneo negativo* se han derivado interpretaciones que comprenden al proyecto de cosmopolitismo político en un sentido fuerte y otro débil.

Clasificaremos e identificaremos el sentido y alcance de las propuestas en el espectro de enfoques del cosmopolitismo contemporáneo, con el propósito de localizar en tal plano las coordenadas específicas de la propuesta cosmopolita de la *deliberative Politik*. Para ello, distinguiremos analíticamente entre aquellos teóricos próximos a la idea de una *república mundial*, *Estado de Estados* o *Estado universal* (a) y aquellos próximos a la tesis de un *sistema global democrático* (b) en la que los Estados conservan un estatus político y legal independiente, sin someterse a un Estado en analogía con el nivel interno. La tesis de un *Estado universal* se fundamenta en la constitución de una entidad supraestatal con plena capacidad coactiva, en la que los Estados son integrados, y nunca entendidos como unidades independientes. La tesis de un *sistema internacional*, por el contrario, comprende a los Estados como unidades independientes y necesarias, que han de participar democráticamente en entidades y organismos de cooperación y gobernanza a nivel trasnacional y supranacional. Ahora bien, (a) y (b) deben comprenderse en sentido graduado, ya que podemos encontrar versiones fuertes y débiles en ambos grupos.

5.2.1 Espectro de propuestas sobre la república universal o Estado mundial

La tesis fuerte a favor de la constitución de un Estado mundial se deriva de la crítica de la elección de Kant por la idea de una federación de pueblos, lo cual se ha visto por autores neokantianos como un movimiento que no es coherente con su sistema filosófico. De acuerdo con estos autores, el

Estado mundial o *República mundial* puede encontrar justificación y fundamentos conceptuales sólidos partiendo de las premisas mismas establecidas por Kant.[263] Encontramos, por un lado, aquellos teóricos que construyen una justificación kantiana del *Estado mundial*, cuya característica principal es que tal institución posee un carácter coercitivo, pudiendo *obligar* o *forzar* a los Estados reticentes a abandonar el estado de naturaleza internacional para ingresar a la condición civil global (a.1). Estos teóricos revitalizan la analogía entre los dos Estados de naturaleza, rechazada finalmente por Kant, proponiendo que, así como los individuos pueden ser obligados a ingresar a una condición civil, un *Estado mundial* también puede *obligar o forzar* a los Estados individuales a salir del estado de anarquía internacional. El *Estado mundial* es pensado como un *Estado mundial mínimo* o *ultra-mínimo*, restringido y limitado de modo que no puede intervenir en los asuntos domésticos de los Estados, así como tampoco constituirse como una tiranía o despotismo global. En este grupo podemos clasificar a (a.1.1) Thomas Carson (1998) y su tesis de un *gobierno mundial* '*ultra-mínimo*' ('*ultra-minimal' world government*) y a (a.1.2) Louis-Philippe Hodgson (2012) y su tesis de un *Estado mundial*, de carácter federal, como garante global del *derecho a la libertad* (*right to freedom*). Tanto Carson, como Hodgson, consideran que los Estados individuales pueden ser forzados a ingresar al *Estado mundial*.

Ahora bien, encontramos otro grupo de teóricos kantianos (a.2)[264] que construyen un argumento a favor directamente de la tesis del *Estado mundial*, o bien, de una forma o sistema de gobierno global que cuente con la capacidad coercitiva suficiente para implementar y garantizar el cumplimiento de funciones específicas relacionadas con el derecho internacional y con la vigencia escala mundial de los derechos humanos fundamentales. No obstante, tales teóricos niegan, revitalizando las preocupaciones y argumentos de Kant sobre el peligro de un *despotismo global*, la pertinencia de la utilización de la fuerza para obligar a otros Estados a ingresar al mismo. Estos pensadores reafirman la comprensión de Kant del *Estado mundial* como una idea de la razón que, no obstante, no ha de realizarse inmediatamente a través del uso de la fuerza, sino mediatamente a través de un proceso acentuadamente federativo que constituya un gobierno mundial en primera

[263] Para una interpretación que sostiene claramente esta postura, véase Höffe, 2006: 193.

[264] Mikalsen (2011: 292) identifica a los grupos (a.1) y (a.2) respectivamente como la *crítica estándar* (*standar criticism*) y la *interpretación del modelo por etapas* (*stage model interpretation*). El *standar criticism*, pondera la analogía entre los dos Estados de naturaleza, así como la tesis fuerte de una *República mundial*. La *stage model interpretation*, en donde Mikalsen identifica la interpretación de Kleingeld, propone que la *liga de Estados* no es, en efecto, el diseño institucional final para establecer relaciones internacionales justas, sino un primer paso que debe ser sustituido por un *Estado de Estados* cuando las condiciones sean las adecuadas.

instancia *soft*, dentro de un proceso de *cosmopolitismo graduado*. En este grupo clasificamos las siguientes propuestas: (a.2.1) El proyecto de una *Liga Permanente para el Establecimiento de la Paz* propuesto por Hans Kelsen, en su obra *La paz por medio del derecho,* cuyo organismo central es un *Tribunal Internacional* (1986: 182, 198; 2008: 47, 122). (a.2.2) El *Sistema Internacional Democrático*, pensado por Norberto Bobbio (2001: 198). Tal sistema sería instaurado mediante el tránsito del *estado agonístico* al *estado pacífico* a nivel global, ello a través no sólo de un *pactum societatis* sino de un *pactum subiectionis* que establezca un *poder común fuerte*, con el monopolio legítimo de la fuerza, en analogía con el establecimiento del poder civil a interno. (a.2.3) La *República mundial* (*Weltrepublik*) subsidiaria y federal, propuesta por Otfried Höffe como en un modelo mixto en el que los actores centrales son los ciudadanos del mundo y los Estados, en una fase inicial *soft* o de *cosmopolitismo graduado*.[265] (a.2.4) El *sistema multinivel* de Jürgen Habermas, quien rechaza explícitamente el *telos* de una *república mundial.* La *Ética discursiva* propone una *federación con instituciones comunes* (*Föderation mit gemeinsamen Institutionen*), la cual posee funciones *estatales* bajo la forma de una regulación jurídica, en el marco de una *constitucionalización del derecho internacional*, de los intercambios y el control de su cumplimiento en el ámbito de una *política interior mundial* (*Weltinnenpolitik/ world domestic politics*). El corolario de tal proyecto, es la participación democrática de una *ciudadanía mundial* en una *sociedad civil* y una *opinión pública* globales. (a.2.5) La propuesta de Pauline Kleingeld (2004: 318) de la constitución de un *Estado de Estados*, no de modo inmediato, a través de la fuerza, sino de modo mediato a través de una federación de Estados de carácter voluntario. (a.2.6) Thomas Pogge (2009: 151), en consonancia con Kleingeld, defiende la interpretación del proyecto de Kant como la propuesta de una *República mundial*, como aquella que puede posibilitar una condición jurídica plena a nivel global. Pogge crítica la oposición binaria en la teoría política de Kant entre un estado de naturaleza absoluto y una condición jurídica plena, ya que es posible sostener la idea de una condición semi-jurídica. Aquella oposición binaria no le permitió a Kant concebir un *esquema multinivel* en el que la autoridad política se encuentra *verticalmente dispersa*. Pogge piensa en este esquema como un *gobierno mundial* con agencias centrales encargadas de cumplir funciones legislativas, ejecutivas y judiciales, en un sentido cercano a la propuesta de la

[265] Véase Höffe (1999; 2004: 183; 2000: 247).

Ética discursiva (b.2).[266]

5.2.2 Espectro de propuestas sobre la Federación de Estados

Los teóricos neokantianos proponentes de una reforma del sistema global en sentido democrático ponderan la centralidad del Estado entendido como un miembro independiente de la comunidad jurídica global. Esta perspectiva niega la pertinencia teórica y práctica, además de la *deseabilidad*, de la tesis de un *Estado mundial*.[267] En su lugar, se pondera la necesidad de un *sistema de gobierno* o *gobernanza global*, entendido como un sistema que comprende instituciones y organizaciones civiles guiados dentro del marco del derecho legal internacional. En este grupo podemos clasificar las siguientes propuestas: *The Law of peoples* (b.1), donde John Rawls, desde el enfoque de la *justicia como equidad* (*justice asfairness*), extiende la idea general del contrato social a una sociedad de pueblos, compuesta por los pueblos democráticos liberales y por los "pueblos jerárquicos decentes". Rawls (1999: 36) sigue la idea expuesta por Immanuel Kant en *Zum ewigen Frieden* de una *foedus pacificum* (*confederación pacífica de Estados*), negando la tesis del *Estado mundial* (*world-state*), al que entiende como un *régimen político unificado* (*unified political regime*) con poderes legales ejercido normalmente por gobiernos centrales. Tal *Estado mundial*, piensa Rawls siguiendo la crítica de Kant a la *monarquía universal*, podría constituirse como un *despotismo global* (*global despotism*). (b2) La idea una *comunidad democrática cosmopolita*, de carácter federal y voluntaria, propuesta por David Held (1997), apuntalada por un *derecho democrático cosmopolita*, en claro rechazo a la tesis del *Estado mundial*. (b.3) El *sistema de gobierno global tenue y descentralizado* (*thin and decentralized*) desarrollado por el *enfoque de las capacidades*, en claro rechazo del *Estado mundial*.

(b.4) El *sistema de gobierno global* de Mary Kaldor (2003, 2005), quien niega la tesis del *Estado mundial*, ya que aun si fuera constituido democráticamente: "*would be totalitarian*" (2003: 591). Kaldor propone, en cambio, como un modelo adecuado al proceso actual de globalización, la constitución de un *sistema de gobierno global*. Para Kaldor, tal modelo se constituye a través de un proceso de negociaciones y pactos entre instituciones y organizaciones estatales y regionales,

[266] Pogge (2009: 158) considera que tales agencias globales podrían desarrollarse a partir de las existentes en la actualidad. El esquema multinivel pensado por Pogge incluye a las unidades políticas menores, tal como la Unión Europea, cuyas agencias cumplirían una función complementaria y paralela a las globales.
[267] Para un argumento claro de la no deseabilidad de un *Estado mundial*, véase Held (1997: 275).

así como a la *sociedad civil global*, superando con ello el horizonte del Estado centralizado y beligerante. (b.5) la *Liga de Estados* de Kjartan Mikalsen, al interpretar, contra (a.1) y (a.2), a la liga voluntaria como la idea racional en el pensamiento de Kant, mientras que el *Estado de Estados* aparece en conflicto con el derecho y la justicia. La *Liga de Estados* se constituiría como una autoridad internacional con los poderes judiciales necesarios como el marco institucional constitutivo de una condición civil internacional. Finalmente, (b.6) la propuesta del *constitucionalismo mundial* de Luigi Ferrajoli, quien piensa que éste no requiere la institución de una forma de Estado a nivel supranacional, una especie de *super-Estado mundial* formado incluso a través de la democratización de Naciones Unidas, considerándolo "*improbable y tal vez ni siquiera auspiciable"*. Ferrajoli cree que tal proyecto requiere de la introducción de *instituciones y funciones de garantías* no sujetas a la aprobación o anulación por ninguna mayoría o poder, lo que garantiza la consideración axiológica de los derechos fundamentales como la *ley del más débil*.

Crítica: ¿es adecuado colocar a Habermas dentro de la propuesta débil de Estado mundial?

Como conclusión de este apartado, podemos decir que el cosmopolitismo jurídico-político contemporáneo conforma un amplio espectro de propuestas graduadas derivadas de la interpretación conceptual del proyecto kantiano, así como su reformulación posible en la actual situación internacional. El concepto de *ciudadanía mundial* y el proyecto cosmopolita jurídico-político adquiere caracteres peculiares en tanto nos coloquemos en (a) o (b), ya que por ejemplo en (a) observamos la construcción de conceptualizaciones que tienden a minimizar o desdibujar tal participación, como es el caso de (a.1.1 y a.1.2); y en (b) el concepto de *ciudadanía mundial* y una *sociedad civil y opinión públicas globales* poseen una potencia mayor, al acentuar el carácter democrático, graduado y más horizontal en un proceso de *gobernanza global*. Observamos nítidamente cómo el cosmopolitismo contemporáneo dista absolutamente de ser una corriente homogénea, por lo que las críticas al mismo deben incluir matices importantes, no pudiendo suscribir al cosmopolitismo, *en general*, el propósito de constituir un *Estado mundial* o *República mundial* de carácter despótico, autoritario u homogeneizador, tal como encontramos en la crítica de Carl Schmitt o de Danilo Zolo.

Ahora bien, tanto en el grupo de propuestas (a) como en (b) encontramos denominadores comunes: (ab.1) La tesis de un sistema de gobierno mundial de naturaleza *federal*, emprendido a través de un

proceso global de institucionalización cuyo fundamento en el *derecho internacional*, así como la necesaria participación de una *ciudadanía mundial* como en el componente indispensable de tal proceso, con el matiz interpretativo sobre tal ciudadanía mencionado anteriormente; (ab.2) El cosmopolitismo contemporáneo tiene como denominador común la crítica radical a la categoría de soberanía comprendida como *potestas legibus soluta ac superiorem non recognoscens*. Es importante señalar que éste no sostiene la idea de la *desaparición del Estado*: el Estado es conceptualizado como miembro de una comunidad jurídica como sujeto de derecho obligado. (ab.3) Es interesante notar que ambas corrientes de cosmopolitismo incluyen la posibilidad de intervenciones armadas con el fin de proteger los derechos humanos, de garantizar la *aplicación de la ley* (*law enforcement*) a nivel global, aunque cabe señalar que se acentúa la importancia de la existencia de una legislación humanitaria global clara, así como las instituciones y procesos adecuados para que tal intervención no se realice en función de razones de Estado sino en el marco de un orden legal internacional. Esto, desde luego, hace susceptible al cosmopolitismo de la crítica de las intervenciones humanitarias y de la doctrina de la Guerra Justa.[268]

Estado mundial o República mundial (a)	**Federación de Estados (b)**
Tesis Fuerte (a.1)	
(a.1.1) Carson: *Gobierno Mundial ultra-mínimo*	(b.1) Rawls: *Federación de pueblos.*
(a.1.2) Hodgson: *Estado Mundial Federal*	(b.2) Held: *Comunidad Democrática cosmopolita*
Tesis débil (a.2)	(b.3) Nussbaum: *Sistema de Gobierno Global Tenue y Descentralizado.*
(a.2.1) Kelsen: *Estado Federal Mundial gradual*	(b.4) Kaldor: *Sistema de Gobierno Global.*
(a.2.2) Bobbio: *Sistema Internacional Democrático*	(b.5) Mikalsen: *Liga voluntaria de Estados*
(a.2.3) Höffe: *República mundial soft.*	(b.6) Ferrajoli: *Constitucionalismo mundial.*
(a.2.4) Habermas: *Sistema Global Multinivel*	
(a.2.5) Kleingeld: *República mundial gradual.*	
(a.2.5) Pogge: *República mundial multinivel*	

Cuadro 1. Espectro de propuestas cosmopolitas contemporáneas en torno al sistema de gobierno mundial.

[268] El problema de las *intervenciones humanitarias* en el cosmopolitismo contemporáneo es sumamente complejo e incluye una gama amplia de posturas. Kant estableció en los artículos preliminares hacia la paz perpetua un principio de no intervención, no obstante, como Santiago (2004: 134) señala, mantener una postura rígida de este principio tendría consecuencias moralmente indeseables, aunque: "*no hay una manera sencilla de resolver el problema surgido del principio de no intervención*". Para un estudio sobre este tema, véase *La guerra humanitaria. Pasado y presente de una controversia filosófica* (2013), donde Santiago examina sistemáticamente el concepto de *guerra humanitaria*, en el contexto del *nuevo humanitarismo* y las *intervenciones humanitarias*, basados en la doctrina de los derechos humanos, aunque sin pretender defender ni atacar el intervencionismo militar con fines humanitarios, sino comprender el fenómeno de su revitalización actual y consecuente debate filosófico. Para un argumento a favor de la justificación moral de la intervención, véase Archibugi, 2003: 147; Tesón, 2003: 93.

5.3 Enfoques críticos al modelo cosmopolita: G.W.F. Hegel, C. Schmitt y D. Zolo.

Como fuentes filosóficas centrales que informan la postura anticosmopolita podemos identificar una línea que va de Thomas Hobbes, G. W.F Hegel a Carl Schmitt y Danilo Zolo. En la obra de estos pensadores encontramos la configuración del concepto de soberanía como *potestas legibus soluta ac superiorem non recognoscens*, es decir, la concepción del Estado como un poder en última instancia superior a las leyes. Esta es la figura de la soberanía que se consolidó en el sistema westfaliano y en la figura del *ius publicum europaeum*. Un aspecto central del naciente Estado moderno es la decisión del soberano en torno al *ius belli*, sin que se considere la posibilidad de sujeción del Estado a una instancia superior, como un Estado mundial u orden jurídico internacional. Por otro lado, encontramos la configuración de un pensamiento *realista* que no considera como legítimas las pretensiones de un orden normativo, así como un enfoque crítico hacia los proyectos de orden ético o jurídico en el ámbito de las relaciones entre Estados. En el pensamiento del primero de los autores que nos ocupa, Thomas Hobbes, uno de los mayores teóricos del Estado moderno, encontramos la tensión entre el reconocimiento de derechos naturales del hombre y la construcción de un Estado absolutista. En el *Leviatán,* Hobbes concibe al Estado como un poder soberano absoluto, cuya facultad principal es el mantenimiento de la paz tanto en el interior como en el exterior. Los hombres, considerados como amantes de la libertad y el afán de dominio, salen del *estado de naturaleza* al constituir un *poder común* a través de un *pacto*, quedando obligados a sujetarse a las decisiones del soberano, como un poder absoluto e ilimitado. Es el soberano el que posee el derecho de emprender la guerra o la paz con otras naciones y Estados. El soberano posee el derecho de ser juez de los medios de paz y defensa, así como hacer cualquier cosa que sea necesaria para conservación de la paz y la seguridad. Es decisión del soberano juzgar cuando es para el bien público, ya que es él quien posee el mando sobre la *militia*, que por sí misma y sin mediaciones de otras instituciones, convierte en soberano a quien la detenta. Es en primera instancia en el pensamiento de Hobbes donde se configura la moderna concepción del Estado soberano como *potestas legibus soluta*, noción problemática desde la visión del cosmopolitismo jurídico y político.

Confrontaremos el enfoque cosmopolita de la deliberative Politik con la crítica de Hegel (a), con la de Carl Schmitt (b) y con la de Danilo Zolo (c).

5.3.1 G.W.F. Hegel: La injusticia en las relaciones entre Estados.

(a) La injusticia en las relaciones entre Estados y la insuficiencia del proyecto cosmopolita de Kant. Hegel expone en *Grundlinien der Philosophie des Rechts* un concepto de filosofía con una impronta realista en primer orden, debe dar un tratamiento objetivo a los problemas, encontrando el desenvolvimiento de la razón en la historia frente a lo que aparece como exterioridad, apariencia y contingencia. En la *Vorrede* de los *Grundlinien*, la filosofía aparece, en tanto *indagación de lo racional* (*Ergründen des Vernünftigen*), como "*la comprensión del presente y de lo real, y no la indagación de un más allá, que sabe Dios dónde estará*"[269]. Hegel critica a la filosofía que ha caído en una *ignominiosa abyección*, en el imperio del sentimiento, la fantasía y la intuición accidental. Frente a los planteamientos acerca de cómo *debe ser* el mundo, la filosofía *siempre llega demasiado tarde*: "*el búho de Minerva inicia su vuelo al caer el crepúsculo*".[270] Los *Grundlinien*, en cuanto tratado que contiene la Ciencia del Estado (*Staatswissenschaft*), no pretende estructurar ni orientar al Estado *como debe ser* (*wie er sein soll*), sino ser conocido como el *universo ético* (*sittliche Universum*).

Un concepto fundamental en los *Grundlinien* es la voluntad libre, al ser el concepto que da impulso a todos los momentos de la *Filosofía del derecho* y que culmina finalmente en el ámbito de la Sittlichkeit y la dialéctica del *espíritu* (*Geist*) en su marcha en el mundo, de modo que el concepto de voluntad libre es fundamental para la comprensión de la visión de Hegel sobre las relaciones entre Estados. La idea del derecho es la libertad, y su punto de partida es la *voluntad (der Wille)*. La voluntad es libre, nos dice Hegel, por lo que el *sistema del derecho* (*Rechtssystem*) es el *reino de la libertad realizada* (*das Reich der verwirklichten Freiheit*). La voluntad es *libre por sí* cuando se toma a sí misma como objeto, cuando posee *realidad efectiva.* Es la *universalidad que se determina a sí misma* (*die sich selbst bestimmende Allgemeinheit*), la voluntad *existente en y por sí* (*der an und für sich seiende Wille*) es la verdadera voluntad libre en cuanto inteligencia pensante, en cuanto unidad de forma y contenido: la libertad que quiere la libertad, es decir, una voluntad

[269] „Das Erfassen des Gegenwärtigen und Wirklichen, nicht das Aufstellen eines Jenseitigen ist, das Gott weiß wo sein sollte [...]" (Hegel, 1911: 13).

[270] "*Él estima que lo característico de su filosofía es la serie de categorías con las cuales* examina el presente *de la acción política en su actividad incesante evitando dos errores simétricos: santificar lo que existe o imaginar un Estado posible*" (Pérez, 1989: 13). Para Pérez Cortés, Hegel rechaza imponer contenidos preestablecidos al *concepto*, a categorías tales como libertad o razón, siendo que el sentido de las mismas se produce en cada momento de la historia. De tal modo, la *política del concepto* es *una forma de situarse en el presente*, siendo una de sus características, un "*profundo sentido anti-utópico*".

para la cual la libertad no aparece como algo dado, externo, sino como contenido que se da a sí misma. De tal modo, la *voluntad libre*, como *voluntad existente en y por sí,* aparece como constitutiva del derecho, y no la voluntad formal, no la voluntad como arbitrio particular. El derecho aparece entonces como la existencia del concepto absoluto, como la existencia de la libertad autoconsciente.[271]

Otro momento esencial de los *Grundlinien* para comprender la visión de Hegel sobre las relaciones entre Estados es el *derecho abstracto*, concretamente la figura del *contrato* (*der Vertrag*) y el entuerto o injusticia (*das Unrecht*). En términos generales, el contrato aparece como una relación entre personas inmediatas, en las que se genera una *voluntad común* que no obstante es al mismo tiempo una *voluntad particular* (*besonderer Wille*, §81).[272] Al tratarse de personas inmediatas, es contingente que su voluntad particular coincida con la *voluntad general*, con la *voluntad universal existente en sí*. Conceptual y lógicamente, la voluntad particular cuyo origen es el arbitrio, es diferente a la voluntad universal, cayendo en la contingencia del opinar y querer, surgiendo así el *entuerto* o *injusticia* (*Unrecht*). La voluntad común del contrato, constituida por la comunidad del arbitrio y de la voluntad particular, el derecho *en sí* se encuentra como algo *puesto* (*Gesetzt*). En el contrato hay una *aparición* (*Erscheinung*, §82) del derecho, coincidiendo de un modo inmediato y contingente con la voluntad particular. Por lo tanto, el Derecho *en sí*, como la voluntad universal en cuanto determinada por la voluntad particular se encuentra en el contrato con algo *inesencial* (*Unwesentlich*). Lo inesencial es el aparecer mismo, puesto que "*el aparecer es el estado de la contingencia*" (*die Erscheinung ist die Stufe der Zufälligkeit*). La injusticia consiste en convertir la *aparición* en *apariencia* (*Schein*), en contraposición con el derecho en sí. Esta apariencia es lo *no verdadero*, es *nula* (*nichtig*), y desaparece cuando el derecho deviene *por sí*.

Ahora bien, en la Filosofía del derecho, el Estado se presenta como la *realidad* de la idea ética (*die Wirklichkeit der sittlichen Idee*), como lo *racional en y por sí* (*das an und für sich Vernünftige*).

---

[271] "El derecho, pues, no es otra cosa que la existencia de la voluntad libre, de la libertad autoconsciente –no tiene ningún otro suelo-; el sistema del Derecho es, con ello, el reino de la libertad efectivamente realizada, y en vano se querrá encontrar la libertad más allá del derecho. Pero, entonces, su pauta no será otra que la pauta de la libertad" (Jaeschke, 1998: 29).

[272] En este sentido, Peperzak (2001: 269) comenta: "*Hegel emphasizes the imperfect and subordinate character of contractual freedom by underlining its singular and arbitrary, contingent and posited character. Free will is here realized in the form of separate singular wills that, through contingent choices (Willkür), posit a common will willing a singular thing […].The will that emerges from Willkür is only common (gemeinsam), a contingent coincidence of two choices; two wills have become "identical, " but only contingently ".*

En la unidad sustancial que es el Estado la libertad alcanza su derecho supremo. Por lo tanto, para Hegel el supremo deber del individuo es ser miembro del Estado, que en tanto *espíritu objetivo* (*objektiver Geist*) el individuo sólo puede tener objetividad, verdad y ética en tanto miembro del mismo.[273] La persona individual es algo subordinado que debe consagrarse a la totalidad ética: "*Si el Estado, por lo tanto, exige la vida, el individuo debe entregarla*" (§70)[274], aunado a que los individuos son ciudadanos del Estado desde el punto de vista natural, así que no radica en el arbitrio de los ciudadanos separarse del mismo: "*Un Estado debe dar su autorización para que alguien entre en él o lo abandone; no depende del arbitrio de los individuos*" (§75).[275] Hegel critica la visión de la pertenencia de los individuos al Estado a través de la idea de un *contrato*, que tiene como base la voluntad y *arbitrio* (*Willkür*) de cada individuo, además de pertenecer a las relaciones de propiedad privada (§§75, 258).[276] En el contrato, los individuos se reconocen como personas y como propietarios, es decir, como personas abstractas. En el contrato se origina una *voluntad común* (§§71), pero esta voluntad no es la voluntad objetiva (gemeinsamer Wille), no es la voluntad en sí y por sí universal, ya que se compone de la unidad de dos voluntades particulares, teniendo como origen el *arbitrio* (§75). En la figura del contrato, intervienen *personas inmediatas*, en las que, nos dice Hegel, es contingente que su voluntad coincida con la voluntad existente en sí, en cuanto particular, esta voluntad se caracteriza por lo arbitrario y contingente del querer, por lo que se enfrenta con lo que es *en sí justo*, dando lugar a la *injusticia* (*Unrecht*, §81).[277]

Frente a la voluntad individual, Hegel opone la *voluntad objetiva* (*objektive Wille*), como lo racional en sí en su concepto, sea o no reconocida por el arbitrio individual. El Estado es para Hegel la *totalidad ética* (*sittliche Ganze*)[278], la *realización de la libertad*, ya que la libertad no se realiza

[273] "Frente a la familia y la sociedad civil, Hegel entiende al Estado como un control externo de ella, a la vez que como su fin interno. Le asigna la tarea de realizar efectivamente la unidad del interés privado y del fin último universal, y por esta tarea se distingue el Estado moderno, llamado así en sentido estricto, del «Estado» del mundo antiguo" (Jaeschke, 1998: 31).

[274] En este mismo sentido: "Él mismo (el Estado) es por el contrario lo más elevado, que reivindica para sí aquella vida y propiedad y exige su sacrificio" (§100).

[275] *„Ein Staat muß eben die Erlaubnis dazu geben, daß man in ihn trete oder ihn verlasse* [...]" (Zusatz, §75, Hegel, 1989: 159).

[276] Amengual (2001: 421) señala que la crítica hegeliana a la concepción contractualista del Estado ha dado pie a que a veces fuera considerado como absolutista o antiliberal y como si la relación del Estado con el individuo fuera de simple subordinación. Para Amengual, la crítica de Hegel al contractualismo no siempre tiene como blanco al individualismo o atomismo, sino también la intención de distinguir los ámbitos de la sociedad civil y del Estado, de modo que éste último no sea considerado como un mero instrumento para satisfacer fines particulares.

[277] "Pero el Estado no es en absoluto un contrato (véase §75), ni su esencia sustancial es de un modo incondicional la *protección* y la *seguridad* de la vida y de la propiedad de los individuos singulares" (Hegel, PR, § 100).

[278] „*Der Staat an und für sich ist das sittliche Ganze, die Verwirklichung der Freiheit, und es ist absoluter Zweck der*

en la autoconsciencia individual, sino en la esencia de la autoconsciencia, que se realiza de forma independiente en la que los individuos sólo son momentos (§258).[279] El Estado, es constituido por "*el camino de Dios en el mundo" (der Gang Gottes in der Welt,* §258, *Zusatz)*, por lo que para concebir su idea no es necesario observar Estados determinados sino considerar la idea misma.[280] Hegel despliega la idea del Estado en tres momentos: a) tiene una realidad inmediata como Estado Individual (*individuelle Staat*), teniendo su expresión en la *constitución* (*Verfassung*) y el *derecho político externo* (*inneres Staatsrecht*); b) la relación del Estado individual con otros Estados, lo cual se expresa en el *derecho político externo* (*äußeres Staatsrecht*) y; c) es la idea universal como género y como poder absoluto (*absolute Macht*) frente a los Estados individuales: "el espíritu que se da su realidad en la *historia universal* (*Weltgeschichte*)". Hegel afirma (§259, *Zusatz*) que el Estado real es esencialmente un *Estado individual* (*individueller Staat*) y además un *Estado particular* (*besonderer Staat*): la *individualidad* (*Individualität*), que constituye un momento de la idea del Estado, y la *particularidad* (*Besonderheit*), que corresponde a la historia. El Estado posee entonces una *individualidad*, que en cuanto excluyente *ser-por-sí* (*Für-sich-Sein*, §321)[281] aparece como relación con otros Estados, cada uno de los cuales es autónomo (*selbständig*) frente a los demás.[282] El Estado posee una dirección hacia el exterior en razón de que es un sujeto individual. Hegel hace recaer en el *poder del príncipe* su relación con otros Estados. Al príncipe le corresponde exclusivamente el comandar las fuerzas armadas, dirigir las relaciones diplomáticas, concertar la

Vernunft, daß die Freiheit wirklich sei" (Zusatz, §258, Hegel, 1989: 403).

[279] "[…] reconocerse en lo universal limitando lo arbitrario es el acto característico de la voluntad libre y sólo es realizable dentro de un Estado, en el reino propiamente humano que Hegel llama substancia ética" (Pérez Cortés, 1989: 104).

[280] Peperzak (2001: 481) señala que la frase "*der Gang Gottes in der Welt*" ha producido una serie de equívocos, por ejemplo, la idea de que Hegel diviniza al Estado, reemplazando a Dios con el mismo. Peperzak señala que este pasaje ha sido a menudo mal traducido, como en el caso de Knox, quien lo traduce como "*The march of God in the world, that is what the state is"*, que resulta evidentemente incorrecta. Las traducciones sugieren que el Estado es la única y verdadera realidad de Dios en el mundo. Para Peperzak, esta sentencia no quiere decir que el Estado es Dios, ante todo porque Hegel utiliza este término como sinónimo del espíritu universal y absoluto, siendo que su sistema presenta al universo como un gran movimiento o marcha en la que el espíritu despliega todas sus posibilidades.

[281] En la traducción de la UNAM (1975: 319) encontramos *Für-sich-sein* como "*ser para sí*".

[282] Houlgate (2011: 12) señala que la historia para Hegel no culmina en un Estado individual que representa las características establecidas en la filosofía del derecho, sino que culmina en un grupo de modernos Estados europeos occidentales cuyas constituciones, aunque no completamente racionales son, no obstante, lo suficientemente racionales como para ser vistos como la personificación de la idea de libertad verdadera ("*while not completely rational, are nonetheless rational enough to be seen as embodiments of the idea of true Freedom"*). De tal modo, en el ámbito de la historia vemos que para la filosofía de Hegel una de las determinaciones del Estado es su relación con otros Estados, cuyo reconocimiento comporta su constitución legítima como entidad autónoma.

paz, celebrar tratados y declarar la guerra (§329).[283] Hegel afirma que en esta autonomía el *ser-por-sí* del espíritu efectivamente real tiene su existencia, por lo que es *la primera libertad y la honra más elevada de un pueblo*.

En la concepción de las relaciones entre Estados de Hegel, estos aparecen como voluntades soberanas particulares, frente a las cuales el derecho político externo aparece como un *deber* (*sollen*)[284], ya que estos poseen una voluntad soberana particular que conceptual y lógicamente es distinta de la voluntad universal. Hegel admite la posibilidad de los Estados de confederarse y erigir un tribunal que se coloque por encima de ellos, siendo la Santa Alianza (*Heilige Allianz*) un ejemplo de ello. No obstante, Hegel considera al Estado como un *individuo* (*Individuum*), "*y en la individualidad está contenida esencialmente la negación*" (§324, *Zusatz*). El Estado puede confederarse, no obstante, esta unión constituye a su vez una individualidad que tendrá una nueva oposición y engendrará a un *enemigo* (*Feind*). Por lo tanto, para Hegel, tal posibilidad de confederarse, así como la idea kantiana de *paz perpetua* (*Heilige Allianz*), es relativa, limitada y contingente, puesto que aquella federación de Estados que arbitraria en toda disputa como un poder reconocido por todos los Estados individuales, impidiendo así una solución bélica, presupone el *acuerdo* de los Estados, es decir, en su particular voluntad soberana, por lo que queda afectada por la contingencia. Los Estados carecen de un *pretor* o *tribunal* que pueda decidir lo que es justo y obligarlos, ya que las relaciones entre Estados tienen como principio la soberanía, por lo que el derecho internacional no tiene su *realidad efectiva* en una *voluntad universal* que se constituya como un *poder* (*Macht*) por encima de ellos, sino sólo en su voluntad particular. Observamos en el ámbito de las relaciones entre Estados el surgimiento necesario del *entuerto* o *injusticia* (*Unrecht*), que es decidido en última instancia por la guerra. Los Estados son independientes uno

[283] Es interesante comparar este pasaje con el poder soberano absoluto de Hobbes, cuya facultad principal es el mantenimiento de la paz tanto en el interior como en el exterior. Hobbes (1980: 147), establece el derecho de la soberanía de hacer la guerra o la paz con otras naciones y Estados. El soberano posee el derecho de ser *juez* de los medios de paz y defensa, así como hacer cualquier cosa que sea necesaria para conservación de la paz y la seguridad. Es decisión del soberano juzgar cuando es para el bien público, ya que es él quien posee el mando sobre la *militia*, que por sí misma y sin mediaciones de otras instituciones, convierte en soberano a quien la detenta.

[284] Cabe señalar desde este momento que este *Sollen* en la esfera de relaciones entre Estados no debe ser entendido, evidentemente, en el sentido del concepto puro de deber ser kantiano, no es un *Sollen* de la razón que se coloca por encima de los Estados y se opone a su querer. Hegel señala, en el parágrafo 330 de la Filosofía del Derecho, que el derecho político externo surge de las relaciones entre Estados autónomos, siendo que lo que es *en y por sí* recibe en él la forma del *Sollen*. Adquiere esta forma en razón de que no existe una realidad efectiva de este derecho en una *voluntad universal*, sino que su cumplimiento depende de las voluntades soberanas particulares que entran en relación. Este es el sentido del *Sollen* surgido en el ámbito de las relaciones entre Estados. Sobre el tema del *Sollen* véase el tercer apartado de este trabajo.

de otro y su relación sólo puede ser exterior, el elemento que en última instancia los une es el *espíritu*. El único juez absoluto frente a lo particular es el espíritu, que se expone en la historia del mundo como el espíritu universal existente en y por sí, como el *espíritu del mundo* (*Geist der Welt*). Este destino se constituye como *en y por sí razón*, como el desarrollo necesario, a partir del solo concepto de su libertad, de los momentos de la razón y por tanto de su autoconciencia y libertad, en suma, como el despliegue y *realización del espíritu universal*.

5.3.2 Carl Schmitt y el decisionismo soberano.

(b) *El mundo sin política del Estado mundial. El decisionismo soberano.* A pesar de que Carl Schmitt es un pensador controvertido en razón de su relación con el nazismo, es uno de los pensadores con mayor influencia e importancia del siglo XX, lo cual es reconocido incluso por sus críticos más feroces (Axtmann, 2007; Scheuerman, 1999). El pensamiento político internacional de Carl Schmitt tiene en la actualidad un gran impacto e influencia en los debates en torno a la teoría política y las relaciones internacionales (Odysseos-Petito, 2007: 2). El anticosmopolitismo de Carl Schmitt es de corte antikantiano y antikelseniano. Citando a Hobbes, previene contra *las ilusiones legitimistas y normativistas* (*die legitimistischen und normativistischen Illusionen*), que en tiempos de seguridad, hace descuidar la *realidad política* (*politische Wirklichkeit*).

Para Schmitt, el concepto *enemigo* presupone necesariamente la posibilidad real de una lucha, y es esta posibilidad la que le da sentido y significado a lo político. Schmitt (1984a: 99) señala que el concepto *enemigo* es el término primario en relación con el de guerra; aclara que esta lucha no es un conflicto en sentido espiritual o económico, sino *la posibilidad real de eliminación física* (*die reale Möglichkeit der physischen Tötung*) del otro, como la negación de su ser. No obstante, para Schmitt la esencia de lo político no puede remitirse exclusivamente a esta posibilidad de lucha concreta, de conflicto bélico. Como tal, el concepto de lo político no es belicista (*bellizistisch*) ni militarista (*militaristisch*), tampoco imperialista (*imperialistisch*) ni pacifista (*pazifistisch*). Para Schmitt, la guerra y el conflicto bélico no constituyen la esencia de lo político, sino que constituye su *presupuesto* siempre presente como posibilidad real, y es esta posibilidad real la que le da significado a lo político.[285] Un mundo por completo pacificado o moralizado, en el que la

[285] Breuer (2012: 89) señala que Schmitt no afirma a la guerra, al conflicto, como tal, tampoco su argumentación es belicista, no obstante, considera que sí manifiesta una concepción antropológica y socioontológica del ser humano en la que inevitablemente fracasa la prevención de los conflictos.

posibilidad real de lucha se desvaneciera, sería un *mundo sin política* (*Welt ohne Politik*).

Schmitt se concentra en describir los atributos del Estado en tanto unidad política decisiva, es decir, la posibilidad real de determinar al enemigo y decidir el *jus belli*. La guerra es conducida de Estado a Estado como una guerra de ejércitos regulares, entre dos depositarios soberanos del *ius* belli (1984c: 119). La guerra, nos dice Schmitt, no puede ser referida a un programa, ideal o normatividad. La Guerra se resuelve en un "decisionismo absolutamente subjetivista y voluntarista: La guerra subsiste cuando un partido que se vuelve activo *quiere* la guerra" (1984a: 105).[286] El conflicto bélico, el *jus belli* y el *jus vitae ac necis* sólo puede tener, en última instancia, un sentido existencial (*existenziellen Sinn*): está referido a una situación consistente en una lucha real (*wirklicher Kampf*) contra un *enemigo real* (*wirklicher Feind*). Schmitt considera que la guerra no puede fundarse en normas éticas o jurídicas, podemos entender que la legitimación de la guerra reside en la existencia real del enemigo y la afirmación de la propia existencia frente a él.

Schmitt nos dice que si un Estado o pueblo renuncia a la decisión en relación con el conflicto amigo-enemigo, renuncia a sí mismo a su existencia política. Las disputas en el ámbito del derecho internacional se encuentran determinadas por la decisión de cada Estado soberano contendiente, de modo que la *voluntad* se convierte para Schmitt (1984a: 105) en un "criterio directo de lo político". Por otro lado, este conflicto no es eliminado por una declaración de amistad o desarme a todo el mundo, Schmitt niega que de este modo el mundo sea despolitizado o convertido a *un estado de pura moralidad, de pura juridicidad o de pura economicidad* (*einen Zustand reiner Moralität, reiner Rechtlichkeit oder reiner Wirtschaftlichkeit*). El conflicto amigo-enemigo no es eliminado por tal decisión, sino que se traslada a otra instancia de decisión: un Estado que asume el dominio y por lo tanto demanda obediencia, ante el cual el Estado que renuncia a la decisión política pierde independencia y libertad, en última instancia: „*Es verschwindet nur ein schwaches Volk"*. El hobbesiano axioma *protección-obediencia* es más evidente en el campo de las relaciones internacionales, afirma Schmitt, y de tal modo puede entenderse el protectorado del derecho internacional, una federación hegemónica de Estados o una confederación estatal, así como los tratados de protección.

Schmitt (1984a: 109) señala que el derecho internacional propio del *jus publicum europaeum* es

[286] Cursivas de Schmitt.

sólo una de las muchas posibilidades del derecho internacional presentes en la historia del derecho. El derecho internacional, nos dice Schmitt, siempre está limitado a manifestaciones históricas, vinculadas a su época, a la unidad política y al ordenamiento espacial de la Tierra. El derecho de gentes preglobal, parece relacionado con los problemas de ordenamiento entre la tierra y el mar, contraste que, para Schmitt (2005: 35), domina la estructura del Derecho europeo de Gentes desde los siglos XVII y XVIII. El Derecho de Gentes interestatal europeo moderno, que Schmitt identifica como vigente del siglo XVI al XX, es considerado por éste como producto de la disolución de la ordenación medieval del espacio basada en el imperio y el papado, como producto del surgimiento del Estado soberano moderno. Ahora bien, Schmitt encuentra dos dualismos en el derecho internacional interestatal, por un lado, el dualismo presente en el derecho internacional europeo en su *configuración clásica* que corresponde a la distinción entre *derecho público* y *derecho privado*; por otro lado, el dualismo producido después de 1900 entre *externo* e *interno*.

Para Schmitt estos dos dualismos no pueden ser aislados, tal como en el "*ámbito superespecializado de la ciencia jurídica contemporánea*", considera que el dualismo entre derecho internacional y derecho estatal es sólo "una cuestión de fachada", ya que a principios del siglo XX surgió un *estándar constitucional europeo* que tornó a este dualismo en algo sólo interesante desde el punto de vista jurídico-formal. Simultáneamente a este proceso, se acentúa la esfera de lo privado, del ámbito económico, y por ello Schmitt afirma que el derecho internacional interestatal contiene en su misma esencia fuertes elementos no estatales, manifestándose en formas que están fuera de los confines de lo estatal, tal como la noción de una globalidad comercial surgida a fines del siglo XIX, con lo que fuera de los límites político-estatales del Derecho de Gentes comenzó a extenderse un área no-estatal, el área de la economía libre a nivel global, como competencia de un Derecho internacional privado separado del Derecho de Gentes (Schmitt, 2005: 247).[287] Con lo anterior, comenzó a perfilarse una universalidad no sujeta al espacio ni al suelo, aquella que había sido fundamental en la constitución del Derecho de Gentes de la modernidad, como una *ordenación concreta del espacio*.

[287] "In *The* Nomos *of the Earth* Schmitt argues that during the nineteenth century the rise of a global economy brought about a *common economic law*, a private international law, whose liberal constitutional standard was more important than the political sovereignty of each politically self-contained (but not economically) territorial state" (Petito, 2007: 173). Petito considera que, en otras palabras, Schmitt observó con claridad el creciente papel del poder económico, siendo que precisamente en el proceso en el que el ámbito económico adquiere este papel, el antiguo orden espacial de la tierra pierde su estructura.

Schmitt (1984a: 111; 2005: 218) argumenta que el *jus gentium* entendido como *jus inter gentes*, depende de la forma organizativa que el *gentes* pueda manifestar, por lo tanto, puede denotar: *derecho entre pueblos, derecho entre ciudades, derecho entre estados, derecho entre autoridades espirituales* o *derecho entre imperios* (*jus inter imperia*). Junto a este *jus gentium* en el sentido de un *jus inter gentes* puede existir un *derecho común general* válido por encima de las *gentes*. Tal derecho común puede manifestarse, nos dice Schmitt, en el interior de un estándar constitucional común o de instituciones comunes en el campo religioso, económico o cultural. Uno de los derechos que Schmitt identifica como reconocido más allá de las fronteras de los Estados y los pueblos, es el derecho a la propiedad y a un mínimo de formalidad jurídica (*due process of law*). De tal forma, en el siglo XIX comenzó a surgir en el derecho internacional, junto al derecho propiamente interestatal, un *derecho económico*, un derecho privado general, cuyo estándar constitucional común es el conjunto de constituciones liberales, más importante que la soberanía política de los diversos Estados territoriales "cerrados en sí".

Schmitt (1984a: 100) considera que el derecho internacional surgido de la política posbélica ginebrina construye la figura del *enemigo*, sin el cual la guerra carecería de sentido. El derecho internacional llega a la determinación del enemigo a través de una concepción de tipo penal-criminalístico, el *agresor*, quien declara la guerra, viola fronteras o procedimientos o formas establecidos es considerado como en el derecho penal como *delincuente*. La criminalización del *agresor* es, en el derecho internacional, la construcción jurídica del *enemigo*. No obstante, para Schmitt (1984c: 119) la guerra se conduce de Estado a Estado como depositarios del *ius belli*, en cuanto enemigos "*sin discriminarse mutuamente como criminales*", es decir sin la lógica de no reconocer al enemigo como un *justus hostis*, de manera tal que una solución pacífica es posible, como su normal conclusión: "*a ambas partes beligerantes les corresponde el mismo carácter estatal con idéntico derecho*". Ambas partes se reconocen mutuamente como Estados, de este modo se hace posible distinguir entre el enemigo y el criminal. El concepto de enemigo puede adoptar forma jurídica. El enemigo deja de ser algo que *«ha de ser aniquilado»*" (Schmitt, 2005: 135).[288] Para Schmitt (2005: 32), la capacidad de reconocer un *justus hostis* es el principio de todo Derecho

[288] Schmitt (2005: 35) señala que en el Derecho de Gentes practicado por los imperios en tiempos preglobales, no era fácil establecer una acotación firme de la guerra, esto es, el reconocimiento del otro imperio como *justus hostis*: "En consecuencia, las guerras entre tales imperios eran libradas como guerras de destrucción hasta que fue desarrollándose otra medida".

de Gentes.[289] El Derecho de Gentes interestatal europeo de la modernidad, se constituye como un ordenamiento, como un sistema de pensamiento propiamente jurídico-estatal y no teológico-eclesiástico como el Derecho de Gentes medieval, a partir del *justus hostis* y no de la idea de *causa justa*, considerando toda guerra interestatal como el conflicto entre dos Estados soberanos en igualdad de derechos: "*Mediante esta formalización jurídica se logró una racionalización y humanización o, en otras palabras, un acotamiento de la guerra, que se consiguió mantener durante doscientos años*" (Schmitt, 2005: 110).[290]

Schmitt niega la posibilidad de un *Weltstaat*, ya que del concepto de lo político se deriva el pluralismo del mundo de los Estados, es decir que la unidad política presupone la posibilidad real del enemigo, esto es, la existencia de otra unidad política: *mientras exista un Estado habrá siempre otros Estados.* Para Schmitt, dado lo anterior, toda teoría del Estado es pluralista (en un sentido exterior y no interior como la teoría pluralista del Estado que es objeto de la crítica de Schmitt). La idea de un *Estado mundial*, conlleva necesariamente, nos dice Schmitt, a un proceso de homogeneización en el que ya sólo existiría una concepción única del mundo, así como una cultura, una civilización, un derecho y un arte. La constitución de un *Estado mundial* conllevaría a la muerte de la política y del Estado: una situación final de despolitización auténtica y definitiva. Schmitt critica la noción de *guerra justa* o guerra en nombre de la humanidad en un sentido de *crítica a la ideología*: se trata de un Estado que intenta adueñarse de un concepto universal contra sus enemigos.[291] *La humanidad* puede ser utilizada y distorsionada como un instrumento de expansión imperial y económica, aún más, Schmitt observa un riesgo mayor en el uso del concepto de *humanidad*, ya que al *hors-la-loi* puede declarársele como *hors l´humanité*, es decir, que sea negada su condición humana y la guerra entonces sea llevada hasta la extrema inhumanidad.[292]

---

[289] "Como *enemigo justo* es ahora caracterizado el miembro de un ejército regular. El acotamiento de la guerra (protección de los no combatientes, cuidado y entrega de los prisioneros de guerra, etc.) logrado en el *Jus Publicum Europaeum* a través de la distinción entre el Enemigo del Estado y el delincuente, es celebrado por Schmitt como «obra de arte de la razón humana» […]" (Kaufmann, 1991: 39).

[290] "As between European rulers within Europe, war became 'bracketed' – rationalized and humanized. Rather than a divine punishment, war became an act of state Whereas in the medieval order the enemy must necessarily be seen as unjust (the alternative being that one was, oneself, unjust – clearly an intolerable prospect), the new humanitarian approach to war involved the possibility of the recognition of the other as a *justus hostis*, an enemy but a legitimate enemy, not someone who deserves to be annihilated, but someone in whom one can recognize oneself, always a good basis for a degree of restraint" (Brown, 2007: 60).

[291] *„Wir kennen sogar das geheime Gesetz dieses Vokabulariums und wissen, daß heute der schrecklichste Krieg nur im Namen des Frieden, die furchtbarste Unterdrückung nur im Namen der Freiheit, und die schrecklichste Unmenschlichkeit nur im Namen der Menschheit vollzogen wird"* (Schmitt, 1932b: 81).

[292] En este sentido, Axtmann (2007: 547) afirma: "*Crusades in the name of 'humanity' still remain wars, even if one*

Para Schmitt, un *Estado mundial* sólo sería posible bajo la negación absoluta del *jus belli*, tanto de los Estados como de él mismo, es decir, con la negación de la unidad política. La búsqueda de unidad cultural o filosófica se reduciría, en última instancia, a una comunidad en términos de consumo y producción, entonces la humanidad habría perdido todo carácter político, bajo una centralización económica y técnica. Schmitt considera la idea de un *Estado mundial* como una ilusión destinada a disiparse rápidamente y como un lugar propio de una *profesión de fe antropológica* (*ein anthropologisches Glaubensbekenntnis*).

Para Schmitt, los conflictos internacionales no pueden solucionarse refiriéndose a un orden legal o normativo, ya que tal solución sólo puede darse en el marco de un decisionismo estatal subjetivo y voluntarista. El anticosmopolitismo de Carl Schmitt es de corte antikantiano y antikelseniano, pondera el peligro de homogeneización e imperialismo que puede ocultarse tras el proyecto de un *Estado mundial*, el cual puede conducir al establecimiento de concepciones unitarias del mundo y el dominio de una potencia global en las instituciones interestatales, como el caso de los Estados

---

prefers to speak of 'humanitarian interventions'. To speak of 'justice', 'humanity' and the shared interests of 'humankind' opens up the possibility for an ethical discourse, which allows for the moral damnation of the enemy as 'evil' and, in extremis, its annihilation". Por otro lado, Matthias Kaufmann (1991: 39) considera que Schmitt se veía así mismo, frente al imperialismo de las grandes potencias europeo-occidentales, en una "defensiva ideológica", contra aquel enemigo, aquella fuerza que se expandía a través de una moral humanitaria-universalista. Este imperialismo negaría la competencia de otros pueblos, esencialmente política, de la distinción amigo-enemigo, y con ello negaría su existencia política como tal. Es este el sentido en que Derrida (2010: 98) interpreta la crítica del discurso humanitario en el pensamiento de Schmitt; encuentra que éste distingue en aquel "*un ardid guerrero, un ardid estratégico puesto en marcha por un Estado con ganas de hegemonía*". La alegación de lo humanitario y de los derechos del hombre por encima del Estado-nación soberano es lo que Schmitt considera despolitizadora (*Entpolitisierung*), como una hipocresía al servicio de una hegemonía determinada del Estado-nación, como una *aparente no-politicidad* que disfraza una *hiperpoliticidad interesada*. Por otro lado, Derrida nos dice que este imperialismo disfrazado con el discurso humanitario es criticado por Schmitt en razón de que actuando en nombre de los derechos del hombre y de la humanidad, excluye a hombres de esta categoría de humanidad, imponiendo tratamientos inhumanos: *los trata como bestias*. En este sentido, Derrida considera que hay una hipocresía o juego a dos bandas en el pensamiento de Carl Schmitt, ya que por una lado lo político aparece como la determinación del enemigo y la posibilidad siempre presente de lo bélico, bajo un pesimismo antropológico o realismo político que concibe al hombre como un ser esencialmente conflictivo y malvado; por otro lado, Schmitt denuncia el discurso humanitario que pretende ir más allá de la soberanía en nombre de los derechos humanos, ya que se llega a la lógica de tratar al enemigo como hombres fuera-de-la-ley o fuera de la humanidad. Derrida sostiene la idea de que en el pensamiento de Schmitt se introduce subrepticiamente una axiomática moral que en el fondo es más humanista de lo que Schmitt confiesa: "*incluso en la guerra y en la violencia de la relación con el enemigo hay que respetar el derecho internacional europeo, empezando por la ley de la guerra; el enemigo absoluto ha de ser tratado sin odio* […]*"* (2010: 101). No obstante, todas estas consideraciones son destruidas por Habermas, para quien el discurso jurídico de Schmitt constituye una *fachada* (*eine Fassade*) tras la que se esconden consideraciones políticas y metafísicas, la defensa del *ius ad bellum* y la relativización de los crímenes de guerra. Para Habermas, es falso que Schmitt defienda a las víctimas de la guerra o propugne por una guerra limitada: "lo que el antihumanismo de Schmitt (con el de Hegel, de Mussolini y Lenin) quiere hacer valer no es la res degollada, sino el degüello (Habermas, 1995: 316). Si Schmitt defendiera a las víctimas de la guerra caería necesariamente en la contradicción performativa de un tipo de respeto igualitario y universal, esto en clara oposición con su antihumanismo y antiuniversalismo.

Unidos después de la Segunda Guerra Mundial. Otro aspecto que tiene una relevancia fundamental en los debates contemporáneos de las relaciones internacionales, es la crítica de Schmitt al discurso de la *causa justa* en los conflictos bélicos y las intervenciones humanitarias. Para este pensador alemán existe un gran riesgo en utilizar el aparato conceptual del discurso humanitarista, ya que conlleva a criminalizar al enemigo y considerarlo fuera del ámbito de lo humano, con lo que la guerra puede llevarse hasta el extremo de la inhumanidad. Ante tal perspectiva, Schmitt pondera el papel del *Jus Publicum Europaeum* tal como se desarrolló en la modernidad, como la posibilidad de desenvolvimiento del conflicto bélico entre Estados, considerados en un mismo plano jurídico y moral, a modo de un duelo entre caballeros, en el que puede considerarse al enemigo como un *iusti hostes*, con lo que la guerra no conduce al extremo del aniquilamiento inhumano y abre la posibilidad a la solución pacífica de los conflictos.

5.3.3 Danilo Zolo: modelo de pacifismo débil.

(3) El *pacifismo débil contra el proyecto de Cosmópolis política y jurídica.* En términos generales, Zolo (2000: 13) considera que, en el plano político, tras la caída del imperio soviético y el fin del bipolarismo se ha reforzado una perspectiva globalista (cuyos representantes son llamados irónicamente por Zolo, siguiendo a Hedly Bull, como *globalistas occidentales* [*Western globalist*]), junto con la consolidación, a partir de la guerra del Golfo Pérsico, de la praxis del *intervencionismo humanitario* y la instauración de instituciones propias de una *jurisdicción penal internacional*, como el Tribunal Penal Internacional. Los globalistas occidentales han predicho una fuerte concentración del poder internacional, en razón del desfase entre los procesos de la globalización y la capacidad de la soberanía de los Estados nacionales para afrontar los problemas de dimensión global. Los globalistas consideran que resulta anacrónico considerar que la garantía del orden mundial y el mantenimiento de la paz puedan seguir basándose en el modelo westfaliano, surgido en el siglo XVII, basado en el equilibrio entre potencias europeas. De tal modo, proponen una reforma de las instituciones internacionales, en particular de Naciones Unidas, para transformarlas en auténticos centros de poder supranacional que estén por encima de la soberanía de los Estados nacionales, es decir, los globalistas afirman la necesidad de una *nueva jerarquía de poder internacional* formalmente establecido y legitimado. Para Zolo, los globalistas abogan por una forma moderna de *Cosmópolis*, en las que las relaciones entre Estados, y entre los Estados y

los individuos, estén sometidas al control y *poder de intervención* de un *gobierno mundial*.[293]

Zolo (2000: 140) denomina como *cosmopolitismo legal* a la doctrina en la que confluyen cuatro tesis normativas: primera, la primacía del derecho internacional y la progresiva reducción de soberanía de los Estados; segunda, el centralismo jurisdiccional, es decir, el proceso de desarrollo de normas y organismos centralizados para la aplicación coercitiva de la ley;[294] tercera, el *pacifismo legal*, que intenta imponer límites a la guerra a partir de la aplicación efectiva del derecho internacional y; cuarta, el *constitucionalismo global*, como una tesis vinculada a la teoría de los derechos humanos, que "*subraya la capacidad de las instituciones supranacionales centralizadas para salvaguardar las libertades individuales fundamentales de los individuos que los propios Estados han sido incapaces de proteger*" (Zolo, 2000: 141). Esta última tesis comprende una serie de supuestos, por ejemplo, que los derechos humanos y su universalidad pueden ser defendidos racionalmente; que los derechos humanos son derechos en el pleno sentido de la palabra, que pueden ser definidos con precisión o que son derechos positivos, vinculantes jurídicamente; finalmente, que los derechos humanos no pueden ser plenamente garantizados por los Estados nación, ni siquiera por los más democráticos y liberales.[295] Para Zolo, la doctrina de los derechos humanos presenta un sesgo cosmopolita, ya que a diferencia del *Jus Publicum Europaeum*, considera como sujetos del orden jurídico internacional no sólo a los Estados sino también a los individuos. La doctrina de los derechos humanos, comenta Zolo, tiende a construir una *ciudadanía cosmopolita*, que comprende una ciudadanía y un sistema jurídico sin fronteras, basados en los derechos fundamentales de todos los seres humanos en cuanto seres racionales y personas. Es así

[293] "Los iusglobalistas proponen una reforma de los organismos internacionales que los transforme en auténticos poderes supranacionales, capaces de superponerse a la soberanía de los Estados nacionales y de limitar drásticamente su *domestic jurisdiction*" (Zolo, 2002: 199). Es así como Zolo evalúa al proyecto cosmopolita de la *Ética discursiva,* al que interpreta como una propuesta de establecimiento de un *gobierno mundial* basado en la centralización del poder global bajo la figura de un *poder supranacional* con capacidad de intervención (véase Zolo, 1999: 437; 2002: 2010 y el apartado (2.3) de esta investigación).

[294] En el caso del modelo propuesto por Hans Kelsen, en una etapa inicial la aplicación coercitiva de la ley tiene como característica la descentralización. No obstante, para Kelsen, el desarrollo gradual de un *Estado Federal Mundial* tiene, en efecto, la característica esencial de ser un orden centralizado. No obstante, no puede suscribirse a Kelsen la idea de que tal *Estado Federal Mundial* se constituya en un Estado Mundial Unitario. (Véase, Kelsen, 1986: 181; 2008: 47, 122; Leben, 1998: 289).

[295] Luigi Ferrajoli (2008: 71) responde a este argumento de Zolo, afirmando que descansa en una confusión entre derechos y garantías. Las garantías constituyen obligaciones correspondientes a derechos subjetivos, existiendo *garantías primarias*, referidas al establecimiento de tales derechos en normas, y *garantías secundarias*, referidas al establecimiento de órganos judiciales que sancionen violaciones a los mismos. La de existencia de las primeras y la ausencia de las segundas no se puede afirmar la *inexistencia* de los derechos fundamentales. (Para un desarrollo de este argumento véase el capítulo IV de este trabajo).

como para Zolo, la doctrina de los derechos humanos remite, a modo kantiano y kelseniano, a la idea de una *comunidad universal*, de una *civitas maxima*. La protección internacional de los derechos humanos conlleva a la tesis de un *constitucionalismo mundial*, lo que implica, afirma Zolo, que el modelo europeo de Estado de derecho se adopte universalmente, con lo que se busca constituir una *Cosmópolis de derecho* basada en los valores políticos occidentales. Zolo (2002:198) encuentra el fundamento del proyecto del *globalismo jurídico* en la idea kantiana de la unidad del género humano y la idea de una globalización del derecho en la forma de una legislación universal, lo cual implicaría una homologación gradual de las costumbres y ordenamientos normativos nacionales, así como de las diferencias políticas y culturales.

Para Zolo, la doctrina de los derechos humanos, con sus coralarios del *intervencionismo humanitario* y el *constitucionalismo mundial* debe valorarse con prudencia teórica y "cierta dosis de escepticismo práctico".[296] Zolo cuestiona la concepción "teológico-metafísica del derecho natural" que subyace a la doctrina de los derechos humanos, negando que éstos puedan ser reclamados de algún "fundamento absoluto y unitario". Los derechos humanos tendrían como fundamento los acontecimientos históricos de los cuales emergieron, fundamentalmente de occidente, por lo que tal doctrina es fundamentalmente occidental y se basa en una perspectiva individualista. Por lo tanto, para Zolo (2000: 166) la doctrina de los derechos humanos es un postulado racionalista que no se confirma ni en la esfera teórica ni en las culturas no occidentales, siendo incompatible, por ejemplo, con su *ethos* comunitario y no individualista, de modo que "*la universalidad de los derechos humanos es una tesis filosófica fuertemente controvertida*" (Zolo, 2006: 83).

Zolo (2000: 24; 2002: 201) se propone aportar elementos para una teoría realista del establecimiento de la paz que asimile los resultados de perspectivas propias del ámbito de la etiología humana y la etiología de la guerra, con el fin de intentar desarrollar una teoría que tenga en cuenta la creciente complejidad y conflicto de las relaciones internacionales.[297] Zolo propone un modelo de pacifismo débil que sólo puede desarrollarse *en el conflicto y mediante el* conflicto,

[296] Para una crítica a las intervenciones humanitarias, cercana a la crítica de Zolo, véase Chomsky, 2002, particularmente el capítulo 7: "*El orden mundial y sus reglas*".
[297] Observamos un lugar importante del ámbito de la etiología humana en el ámbito de las relaciones entre Estados en la obra clásica de Hans Morgenthau, *Politics Among Nations*: "*political realism believes that politics, like society in general, is governed by objective laws that have their roots in human nature*" (Morgenthau, 2005: 4).

critica al cosmopolitismo político y al pacifismo institucional por ignorar las cuestiones básicas en relación con las condiciones biológicas, psicológicas y sociológicas de la violencia y la guerra, aunado a que la contención de la agresión humana no puede ser concebida como una *simple cuestión de ingeniería institucional*.[298] Por otro lado, cuestiona que la tesis de la *extinción del Estado* y la creación de un Estado soberano y un orden legal en el ámbito mundial, conlleven al imperio del derecho, la democracia y la paz. Zolo crítica a los enfoques morales universalistas aplicado al ámbito de las relaciones internacionales, específicamente, considera que las doctrinas éticas inspiradas en el deontologismo kantiano, al intentar construir un concepto de justicia impersonal, imparcial y neutral, se condenan a una perspectiva carente de determinación psicológica, sociológica histórica. En cambio, identifica su propuesta como propia de una visión *realista* de la política internacional, aunque distanciándose del realismo clásico de Morgenthau y aproximándose más a un realismo de corte *maquiaveliano*. Zolo toma distancia del realismo dogmático, que representa a los Estados como actores *racionales*, en sentido paretiano, en un contexto de anarquía internacional.

Zolo ensaya contrarrestar la perspectiva cosmopolita con un realismo de corte grociano y schmittiano de una *sociedad legal internacional*, un sistema de *regímenes internacionales legales* con capacidad de coordinación global en una lógica de *gobernación sin gobierno*: la adopción de estructuras normativas y formas de liderazgo difusas y policéntricas. Esta perspectiva implica asumir normativamente *la diversidad, el cambio y la diferencia*, con lo que no se pretende eliminar el conflicto entre los Estados a través de una fuerza militar superior y centralizada, sino *potenciar expresiones menos destructivas de la agresión de la guerra*. Zolo considera este proceso como una meta a largo plazo, en la que se transitaría desde la lógica del *Leviatán* hasta una lógica de "las múltiples y diminutas cadenas de Liliput", es decir, transitar de la lógica del centralismo jerárquico internacional hacia un *pacifismo débil* que se fundamente en la *autoorganización, la coordinación y la negociación*. Este enfoque propone el establecimiento de una red de instituciones internacionales, ponderando las instituciones regionales y nacionales, que se orienten a la *comunicación intercultural* y "consecuentemente, a reforzar las identidades étnico-culturales"

[298] "*En realidad, nada garantiza que una actividad judicial que aplique sanciones, aún más las severas, contra los individuos responsables de los ilícitos internacionales incida en las dimensiones macroestructurales de la guerra, es decir, que pueda actuar sobre las razones profundas de la agresividad humana*" (Zolo, 2002: 200). Esta crítica es paralela a la visión de Morgenthau (2005: 19): "*International politics cannot be reduced to legal rules and institutions*".

(2000: 208).

Danilo Zolo esboza las funciones esenciales del modelo del *pacifismo* débil, aunque en términos generales, ello en el sentido de la afirmación: "*no creo en la utilidad de la ingeniería institucional diseñado en pizarra o laboratorio teórico*" (2000: 240). Ahora bien, Zolo considera que las instituciones internacionales *débiles* deben ser capaces de realizar actividades de mantenimiento de la paz, fundamentalmente a través de la identificación, vigilancia y promoción de la interacción entre grupos étnico-culturales y los grupos que les son hostiles, poniendo en práctica una *diplomacia preventiva no coercitiva* en asuntos relacionados con disputas interestatales, que finalmente podrían culminar en conflictos armados. Estas instituciones internacionales *débiles* deben promover encuentros directos entre los representantes políticos de los Estados, así como los grupos y minorías de los mismos, teniendo la capacidad de actuar como mediadores y ofrecer arbitraje, pudiendo interponer *consensuadamente* fuerzas de pacificación, aunque equipadas con armamento ligero. Estas instituciones deben ser fundamentalmente descentralizadas y subsidiarias de zonas regionales o continentales. Zolo considera que esta red de instituciones podrían filtrar una parte de los conflictos internacionales en razón de sus funciones de *vigilancia permanente, diplomacia preventiva y arbitraje*. La tesis del *pacifismo débil*, es que este objetivo debe conseguirse rechazando la "abrumadora supremacía política, la hegemonía cultural y la plusvalía legal de las grandes potencias" (2000: 213). Este modelo por sí mismo no garantiza el rápido cese de hostilidades, pero requiere la abstención de la comunidad internacional de la intervención directa, que en cambio debe limitarse a aislar políticamente a los contendientes.

Las conclusiones de Zolo son fulminantes: la idea de una *sociedad civil global* y de una *democracia trasnacional* carecen de todo fundamento; la idea de un gobierno mundial a partir de las actuales instituciones internacionales no puede surgir como otra cosa que un Leviatán despótico y totalitario y; el proyecto de un *constitucionalismo mundial* y de una *ciudadanía mundial* se apoyan básicamente en un pensamiento desiderativo y normativo. Una de las tesis más inquietantes de Zolo es la afirmación de una constante antropológica que explica la existencia de la guerra: la agresividad humana. Zolo ve con escepticismo los propósitos del pacifismo institucional y el pacifismo absoluto, por lo que desde un enfoque realista del establecimiento de la paz no se puede proponer la eliminación de la guerra, sino sólo su contención y limitación, en claro sentido schmittiano.

5.4 Conclusiones. Balance crítico del *sistema mundial multinivel*.

Habermas critica claramente la tesis débil que Kant emprende con la idea del *Völkerbund* en tanto *Surrogat*, de aquella idea débil de una *Völkerbund*, avanzando hacia una interpretación cosmopolita más fuerte de carácter federalista sin respaldar por ello la tesis de una *Weltrepublik* constituida de modo despótico. Habermas integra al modelo de la *Diskursethik* y de la *deliberative Politik* en el nivel del derecho cosmopolita, buscando una alternativa conceptual a la idea de la *Weltrepublik* en el sentido en que fue concebida por Kant: una sociedad mundial políticamente constituida en los términos de un *sistema multinivel* (Mehrebenensystem) que puede hacer posible la realización de aquella *Weltinnenpolitik* incluso con la ausencia de un *gobierno mundial* (Weltregierung), particularmente en los ámbitos económico y medioambientales. El modelo del sistema mundial multinivel, Habermas identifica las funciones e interacciones entre los actores fundamentales de la arena supranacional, de la trasnacional así como en el nivel de los Estados nacionales. No obstante, una pregunta central que queda abierta en este proceso es el lugar y función de aquella *ciudadanía mundial* que constituye la categoría central del cosmopolitismo jurídico y político en la modernidad, ante todo en la formulación de Kant del proyecto de paz perpetua. La visión de Habermas en sus trabajos más tardíos sobre el tema parece centrarse más en aquel papel central de los Estados nacionales como vía para la articulación de una *Weltinnenpolitik*, que en la perspectiva más normativa de un proyecto cosmopolita basado en el proyecto de constitución de una *Asamblea mundial de ciudadanos del mundo*.

Por otro lado, encontramos una crítica filosófica al cosmopolitismo político y jurídico que rechaza la posibilidad de someter o vincular la soberanía estatal a una instancia política o legal externa. Se configura un concepto de soberanía como *potestas legibus soluta ac superiorem non recognoscens*, central en la formación del Estado-nación moderno y del orden internacional surgido tras la Paz de Westfalia. En el pensamiento de Hobbes, Hegel y Schmitt el poder soberano en concebido en última instancia como absoluto. Es el soberano quien posee la decisión en torno a la identificación del *enemigo* y la posibilidad de la guerra, así como la formación de acuerdos y tratados con otros Estados, no obstante, su voluntad, como pensó Hegel, se coloca siempre por encima de los acuerdos, tratados y leyes externas. Es la voluntad que Schmitt entiende como un *criterio directo de lo político*, la voluntad como atributo esencial e irrenunciable de la soberanía estatal. Tal visión se fundamenta en un enfoque *realista* del Estado soberano en sus relaciones con

otras soberanías: el Estado no puede ser entendido en un esquema idealista, normativo o ético. Se construye, de tal forma, una objeción al proyecto cosmopolita kantiano cuya elaboración más sistemática la encontramos en el pensamiento de Carl Schmitt y Danilo Zolo. Para estos pensadores, el proyecto cosmopolita tiene como condición necesaria un proceso de homogenización cultural y de centralización política y jurídica, tras la cual se ocultan pretensiones imperialistas típicamente occidentales. El cosmopolitismo jurídico, fundamentado en la defensa de los ideales humanitarios, es utilizado por las potencias occidentales como justificación de intervenciones en el contexto de la revitalización del enfoque de la *guerra justa* y las *intervenciones humanitarias*. La guerra no debe ser prohibida ni su posibilidad negada, la guerra, en cambio, debe ser reconocida y regulada tal como en el *Jus Publicum Europaeum*, de modo que sea posible el reconocimiento de las partes beligerantes en un mismo plano jurídico y no la consideración del enemigo como un criminal. Desde este enfoque, las consideraciones en torno a una ciudadanía mundial carecen de sentido, constituyendo una ilusión o imposibilidad comprendida dentro del proyecto de cosmopolitismo jurídico y político. La constitución de una *Cosmópolis* es posible sólo una suerte de mundo homogeneizado, centralizado, bajo el dominio imperial occidental.

En segundo lugar, encontramos la crítica del comunitarismo a la visión cosmopolita, ante todo, del cosmopolitismo cultural, es decir, a la posibilidad de construir una identidad más allá del horizonte de la comunidad y la nación en la cual el ciudadano se ha formado o ha *florecido*. Esta crítica debe entenderse dentro de la crítica general del comunitarismo a la modernidad y a la filosofía liberal. La crítica del comunitarismo a la filosofía moral liberal puede entenderse como una crítica al entendimiento de la libertad como autodeterminación, esto es, el comportamiento moral como algo que está determinado en última instancia por nuestra voluntad. Así, el comunitarismo ataca a toda las éticas que tienen fundamentos deontológicos, cognitivistas, formalistas y universalistas, es decir, a todas las éticas de orden kantiano. Por tanto, se construye el ideal de un agente moral colocado por encima de su contexto y particularidad, que a través de la razón, puede elevarse hacia la universalidad. Uno de los ataques más claros se dirige a la idea de los liberales kantianos de la prioridad de lo correcto frente a lo bueno, con lo que los principios de justicia no son fundamentados en concepciones particulares de la *vida buena*. Los individuos poseen la libertad de escoger la concepción de la *vida buena* que les parezca dentro de un marco neutral (*neutral framework*) de derechos y libertades básicos. Esta visión filosófica comprende a los individuos

como agentes morales separados, como un *yo independiente o desvinculado*, un *yo sin responsabilidades* (*unencumbered self*), capaz de elegir las concepciones de lo bueno al margen de su contexto y tradición social. El comunitarismo postula que el *yo* (*self*) sólo puede *florecer* y practicar la virtud en el horizonte de su comunidad histórica concreta, como Mertens (1996: 340) señala: "*The communitarian challenge makes us aware of the moral importance of local loyalties*". El individuo se comprende como el portador de una identidad social concreta formada en una familia, ciudad o nación específica. Este es el único *punto de partida moral* para el individuo. Así mismo, el *florecimiento* individual sólo es posible en el *florecimiento* colectivo. El individuo es siempre miembro de una comunidad y su identidad, el conocimiento de sí mismo, su vida, siempre se encuentra vinculada con ella. Este vínculo es comprendido dentro de una concepción narrativa de la vida, que confiere sentido y unidad a la identidad individual.

El modelo político comunitarista se fundamenta en la participación de la ciudadanía en estructuras comunitarias desde las cuales se persiguen bienes comunitarios, a través de los cuales deben realizarse los bienes individuales. El comunitarismo considera que la vida social debe fundamentarse en vínculos de solidaridad y responsabilidad mutua, lo que posibilita la participación cívica en los asuntos comunes. Finalmente, el comunitarismo contempla la posibilidad de practicar la *hospitalidad* hacia los forasteros, no obstante, postula que el individuo tiene una necesidad urgente de formar vínculos comunitarios sólidos, que sólo pueden ser posibles dentro de comunidades sociales concretas. De tal modo, el comunitarismo rechaza radicalmente el ideal de *ciudadanía cosmopolita* entendida como la construcción de una identidad que va más allá del horizonte de las comunidades históricas concretas, de una identidad que puede construirse con elementos culturales diversos. Para el comunitarismo, tal identidad carecería de *profundidad moral*, siendo arbitraria e incoherente, dejando a los individuos sin la posibilidad de construir vínculos de solidaridad y responsabilidad sólidos y duraderos, así como sin la posibilidad de conseguir una autocomprensión plena de sí mismo que sólo puede otorgar una comprensión narrativa de la existencia, narrativa que sólo es posible construir en una comunidad histórica particular.

Finalmente, habría que distinguir entre la crítica al universalismo, propiamente, de la crítica al cosmopolitismo. Los críticos del cosmopolitismo cultural así como los críticos del cosmopolitismo político y jurídico tienen como denominador común el rechazo de una moral universalista en la

que los sujetos son capaces de elevarse de sus contextos particulares hacia un ámbito de validez universal, en esta visión se encuentra latente la crítica de Hegel a la moral universalista kantiana y su carácter abstracto. Esta moral universalista constituye el núcleo del proyecto cosmopolita en la forma jurídica moderna de los derechos humanos, por lo que su crítica radical conlleva al rechazo mismo del modelo cosmopolita. No obstante, el cosmopolitismo puede subsumir el valor de la comunidad en la construcción de su núcleo moral universal, tal como es ensayado por Habermas, quien argumenta que una moral universal posconvencional, si ha de convertirse en *prácticamente eficaz*, debe neutralizar la abstracción de los contextos de acción, es decir del *mundo de la vida*. Son los contenidos que el sujeto encuentra en la comunidad los que confieren las motivaciones prácticas para la acción, contenidos que una moral universalista como núcleo del proyecto cosmopolita no puede soslayar. Encontramos también este reconocimiento en la idea una *comunidad democrática cosmopolita* de David Held, quien rechaza entender tal proyecto bajo la intención de una homogenización cultural y una única forma de ciudadanía global, ya que es en el ámbito de los significados de las culturas locales existentes donde se producen buena parte de los fenómenos políticos más intensos de la actualidad (Held, 1997: 275). No obstante, como ya hemos visto antes, la moral universal posconvencional no puede apelar, en última instancia, a la validez de las formas de comunidad concreta, ya que: "*quien abandona este punto de referencia, quien mantiene encerradas las morales locales en el círculo mágico de la eticidad concreta, se priva del criterio racional para el enjuiciamiento de las formas de vida éticas*" (Held, 1997: 275). En última instancia, Habermas define a una *ética universalista* como aquella que afirma que determinados principios morales no sólo expresan las instituciones de una determinada sociedad o época, sino que poseen validez general.

Capítulo 6. Conclusiones generales. El horizonte teórico y práctico de la *deliberative Politik*. Propuesta de un modelo de *Öffentlichkeit* virtual.

El propósito de este capítulo final es el examen crítico de la actualidad y alcance de la FTPH y del MPD. Evaluaremos críticamente los cuatro modelos de la FTPH, con el propósito de observar su especificidad y límites, particularmente del MPD (6.1). Enseguida emprenderemos el balance del problema de la disgregación de la base sociológica para el MPD: la transformación de la ciudadanía en consumidora de opciones políticas y el fenómeno del privatismo de lo político (6.2). Como siguiente paso evaluaremos el problema de las condiciones materiales para el ejercicio de una democracia deliberativa, peraltando la función de los derechos sociales en el *Rechtsstaat* y su justiciabilidad (6.3). Finalmente, realizaremos un balance general sobre la función y papel de los *Massenmedien* en el MPD y propondremos las perspectivas actuales para la constitución de una *Öffentlichkeit virtual* (6.4).

6.1 Evaluación y balance crítico-sintético del MPD.

Hemos basado la estructura de cada uno de los capítulos de esta investigación en el análisis de los modelos políticos desarrollados en cada una de las etapas relevantes de la FTPH de 1960 hasta su desarrollo más acabado en el MPD en 1990: 1960. *Prinzip der Publizität* al interior de las organizaciones (1); 1970. democracia material y mecanismos de autodefensa (2); 1980. *Gegenöffentlichkeit* y modelo de baluartes (3) y; 1990. Modelo de política deliberativa (4). Realizaremos en primera instancia una breve comparación crítica y balance de los tres primeros modelos desarrollados, después analizar lo que será el modelo más acabado de la FTPH: el MPD. Nos interesa observar la estructura, función y alcance de cada modelo.

6.1.1 Breve comparación crítico-analítica de los tres primeros modelos de la FTPH.

(1) El primer modelo es el *Prinzip der Publizität* al interior de las organizaciones. En SÖ Habermas realizó un marcado peralte de una *kritische Publizität* y de una *kritische und politische Öffentlichkeit* que se encuentran en una permanente tensión con la *manipulative Publizität* y con la *pseudo-Öffentlichkeit*. Aquí observamos de modo nítido lo que será una de las características centrales de los cuatro modelos desarrollados por la FTPH: el no cifrado de la posibilidad de una *kritische und politische Öffentlichkeit* en un proceso de democracia radical o en la revitalización de un *Publikum* raciocinante que forma literariamente su opinión. Los modelos políticos desarrollados por Habermas poseen un marcado carácter institucional y jurídico, potenciando las dimensiones críticas del marco jurídico del *Rechtsstaat*. Por otro lado, ya desde SÖ Habermas observó la necesidad de desarrollar un modelo político-jurídico que canalice productivamente la

permanente tensión entre el flujo de opiniones informales con el sistema de opiniones formales en el marco de las instituciones públicas. En el primer modelo político de SÖ, tal mediación era confiada a la participación ciudadana en el proceso de comunicación formal conducido a través de la *Publizität* interna en las organizaciones.

Por otro lado, observamos dos problemas centrales que no terminan de ser resueltos de modo satisfactorio por este modelo, problemas que se mantienen a lo largo de la FTPH y que se encuentran en tensión con sus principales propuestas: desde SÖ observamos un primer *impasse*, ya que la no sistemáticamente desarrollada propuesta de la *Publizität* interna en las organizaciones falló en captar de modo suficiente a las instituciones sociales y políticas como complejos de poder y dominio de las élites burocráticas y políticas. Aquí no se trata tanto, en este punto, de confrontar el modelo con la *Systemtheorie* y los enfoques tecnocrático-conservadores derivados de la misma, sino con la teoría política de las élites, particularmente en autores que Habermas ya conocía y había analizado y citado brevemente en SÖ: Mills y Duverger. Particularmente aquí el primer modelo es susceptible de una crítica desde la teoría clásica de las élites en pensadores como Gaetano Mosca, Vilfredo Pareto, y los ya mencionados Mills y Duverger. No se trata simplemente de anteponer esta tradición de pensamiento a los modelos desarrollados por Habermas, sino al haber abordado aquí las perspectiva de un *Prinzip der Publizität* al interior de las organizaciones debe responder sistemáticamente sobre este tema, el cual es central en la teoría y sociología política, así como en la teoría política de las organizaciones. La segunda crítica que podemos formular sobre este modelo, así como los subsiguientes, incluido el MPD, es el problema de la disgregación de la base sociológica para el adecuado funcionamiento de los mismos, i.e. el fenómeno del privatismo de lo político y de una ciudadanía despotenciada, apática y desinformada, convertida en consumidora de opciones políticas. Será importante analizar la respuesta que Habermas articula frente a tal problema, máxime cuando la FTPH se aproxima a las tesis procedimentalistas sobre la democracia más que a las tesis sobre democracia directa o participativa en sentido fuerte

(2) Segundo modelo (1970): *Democracia material y mecanismos de autodefensa*. En la etapa teórica que va de fines de los años sesenta hasta la publicación de TKH, podemos encontrar un marcado análisis de las tendencias a la crisis en el *Spätkapitalismus*, con un énfasis en las crisis de legitimación, ámbito teórico donde se acoplan las tesis sobre la *politische Öffentlichkeit.* Después de la publicación de SÖ no volvemos a encontrar una mención o desarrollo del primer modelo de

Habermas, en cambio el segundo modelo político articulado en esta década estará nítidamente marcado por el inicio de la discusión con la *Systemtheorie*: hará un fuerte acento en las estructuras normativas ínsitas en el *Lebenswelt* en su función de *mecanismos de autoimpedimento o autodefensa* frente a los imperativos sistémicos y la lógica de los *Steuerungsmedien*. Por otro lado, será una característica central de este período, lo cual es fundamental en el contraste final con el MPD, la fuerte crítica al sistema administrativo, considerado por la *Gesellschaftstheorie* como orientado a la satisfacción de los imperativos económicos del *Spätkapitalismus* y a la creación y mejora de las condiciones de la valorización del capital a través de los instrumentos de planificación macroeconómica. Como mencionamos, el segundo modelo de la FTPH posee un tono sobre el sistema administrativo que contrastará con el elaborado más tarde en FG, donde se valora en términos menos negativos a las instituciones y organizaciones estatales organizadas en términos de *Rechtsstaat*.

Una característica central de este segundo modelo es el acento en la idea de que la participación ciudadana en los procesos de formación de la voluntad política, en un marco de *materiale Demokratie* (democracia material), llevaría a la conciencia de los ciudadanos la contradicción entre una producción administrativamente socializada y el modo privado de apropiación y empleo de la plusvalía. Frente a ello, y como una formación reactiva contra esta posibilidad, se constituye la *formale Demokratie* (democracia formal), cuyas instituciones y procedimientos se orientan para que el sistema administrativo pueda alcanzar la autonomía suficiente en relación con la formación democrática de la voluntad, obteniendo una lealtad de masas difusa en su contenido. Como observamos hasta aquí, la articulación de este modelo está determinada por las categorías marxistas del análisis de lo social, un tono que veremos ya muy matizado en el MPD. No obstante, en este modelo se desarrolla ya la tesis sobre el papel del *discurso* en aquellas formas de comunicación en las que son problematizadas *Geltungsansprüche*, y en las cuales en principio no se ejerce coacción alguna excepto aquella dada por el mejor argumento en una búsqueda cooperativa de la verdad. Este proceso de diálogo racional tiene como objetivo alcanzar en consenso, expresando una voluntad racional, una voluntad constituida discursivamente. Este aspecto será ya parte nuclear de los modelos articulados por la FTPH y la integración en los mismos de las tesis sobre una *kritische und politische Öffentlichkeit*.

(3) Tercer modelo (1980): *Gegenöffentlichkeit*. *Modelo de baluartes.* El tercer modelo articulado

por la FTPH peralta al *Lebenswelt* como aquel ámbito social en el que transcurren por excelencia las orientaciones hacia los valores de uso, condensándose en estructuras fundamentales para la *Sozialintegration*. Del acoplamiento con las tesis de la *Systemtheorie* y de la comprensión del funcionamiento de los mecanismos de control sistémico se deriva la tesis de la *colonización del Lebenswelt*, cuya expresión política es el despotenciamiento de los procesos de formación de la opinión y de la voluntad política que devienen en aquella *Öffentlichkeit* manipulada y despolitizada. El proceso de colonización tiene también como manifestación la neutralización del papel de ciudadano, transformándolo en un cliente de las burocracias estatales. En este sentido, el tercer modelo comprende a la *politische Öffentlichkeit* como la esfera en la que colisionan los principios de la *Systemintegration* y la *Sozialintegration*, como la esfera en que, por lo tanto, se acredita el *Lebenswelt* frente a los sistemas funcionalmente diferenciados. Habermas acentuó en este modelo los conflictos que surgen precisamente en los límites entre el *Lebenswelt* y el *System*, conflictos cuyo portadores son los movimientos sociales tanto de resistencia como de repliegue.

Los movimientos sociales poseen un potencial crítico-político contra la redefinición consumista de los ámbitos nucleares del *Lebenswelt*, ante todo de aquella ciudadanía transformada en cliente de las burocracias estatales, repolitizando con ello a la *Öffentlichkeit.* La actividad político-crítica de los movimientos sociales se condensan en *Gegeninstitutionen* que imponen un límite al proceso de *colonización del Lebenswelt*, i.e. a la dinámica de los sistemas funcionalmente diferenciados y de sus mecanismos de control, dinero y poder. En términos generales, en este tercer modelo encontramos una continuidad de la propuesta expresada en el segundo modelo, el cual hacía énfasis en la dimensión de una *democracia material* y en el potencial funcionamiento de las estructuras normativas del *Lebenswelt* como *mecanismos de autodefensa* frente a los imperativos sistémicos bajo los mecanismos de la *Steuerung*: los movimientos sociales y las *Gegeninstitutionen* poseen el potencial de oponer al sistema de partidos una *política de primera persona* de base democrático-expresiva.

Ahora bien, habiendo expuesto brevemente los tres modelos, observamos, en términos generales, el contraste en éstos entre una *Öffentlichkeit* manipulada y despolitizada, que se acopla en el *Spätkapitalismus* hacia las funciones de legitimación y las estructuras nucleares del *Lebenswelt* donde transcurren los procesos de la *Sozialintegration* y donde se cifran por excelencia el desarrollo de los valores de uso. La *Öffentlichkeit* despotenciada y la ciudadanía como consumidora de

opciones políticas que le es correlativa, se muestran como el panorama político de un sistema social dominado por el funcionamiento de los mecanismos de control poder y dinero. Frente a ello, es claro en el segundo y tercer modelo, la función fundamental que posee el *Lebenswelt* frente al avance de la dinámica de los medios de control sistémico. En ambos modelos se hace énfasis en el desarrollo de *mecanismos de defensa* o *constitución de baluartes* desde las estructuras nucleares del *Lebenswelt*, cuyos portadores son los movimientos sociales, los cuales abren la perspectiva para una democracia material que se contrapone a la democracia formal donde se acopla la *Öffentlichkeit* despotenciada. La actividad crítica de los movimientos sociales posee un efecto politizador que se condensa en *Gegeninstitutionen* que incluso, como es claro en el tercer modelo, se oponen al marco del sistema de partidos, ponderando una *política de primera persona*. En estos dos modelos los movimientos sociales se constituyen en una especie de guardianes o puntos de resistencia crítica contra el avance del proceso de *abstracción real* en el campo sociopolítico.

Aquí debemos acentuar una observación que resultará fundamental en el MPD: la actividad crítico-política de los movimientos sociales no se concibe en términos institucionales, opera en el *ambiente* del sistema político, fuera del sistema de partidos. En estos modelos se impone la visión más negativa del sistema administrativo en la obra de Habermas de los años setenta: el sistema administrativo cumple la función de garantizar las condiciones generales para el proceso de valorización del capital a través de los instrumentos de política macroeconómica. Aunque desde los trabajos más tempranos de Habermas hemos observado una defensa de los potenciales crítico-emancipativos de las estructuras jurídicas y políticas del moderno *Rechtsstaat*, tales modelos fallan en establecer un vínculo institucional-jurídico entre el potencial crítico-político de los movimientos sociales que transcurren en las estructuras nucleares del *Lebenswelt* y las estructuras e instituciones políticas del sistema administrativo. En este período no encontramos una vinculación entre *Lebenswelt* y *System*, sino oposición. Por otro lado, es fundamental observar que aunque Habermas no confía el desarrollo de estos modelos en la revitalización de aquel *Publikum* que forma literariamente su opinión, ya que la base sociológica para la constitución de este *Publikum* se ha disgregado de modo irreversible, si concibe una participación política en términos más sustanciales, en una visión que puede aproximarse a un republicanismo de corte arendtiano o directamente a una participación política concebida dentro del esquema conceptual del marxismo heterodoxo, esto es claro cuando en el segundo modelo se desarrolla la idea de una *democracia material*, la cual llevaría a la conciencia de los sujetos la contradicción entre una producción administrativamente

socializada y el modo privado de apropiación y empleo de la plusvalía.

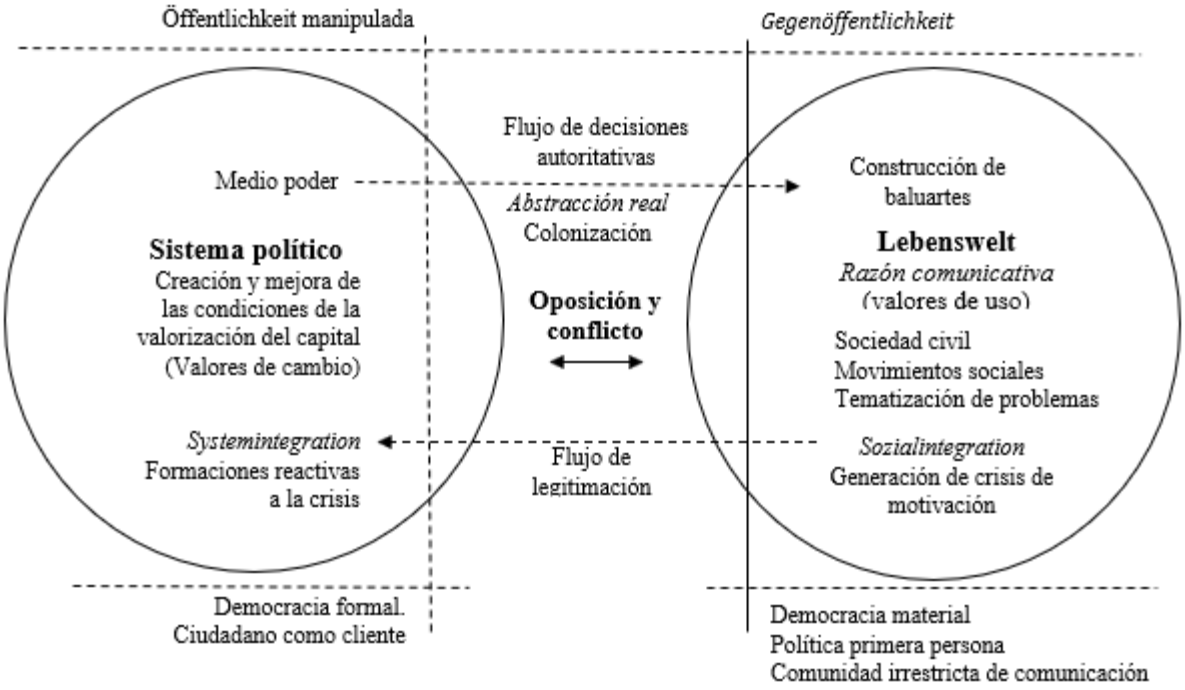

Figura 1. Síntesis de los modelos 2 y 3. *Gegenöffentlichkeit* y democracia material.

6.1.2 Especificidad del MPD

Habermas enfrenta las limitaciones y fallas de los anteriores modelos políticos con la articulación de un modelo de *deliberative Politik*, insertándose en el conjunto de teorías democráticas deliberativas que hacen énfasis en la vinculación entre la legitimidad de las instituciones públicas y la producción legislativa con los procesos democráticos.[299] Este modelo articulado por Habermas parte en primera instancia de una crítica a la limitada capacidad de los procesos comunicativos desarrollados en los ámbitos nucleares del *Lebenswelt* para garantizar la *Sozialintegration* en el marco de las sociedades altamente complejas y funcionalmente diferenciadas. El modelo intenta responder a un problema central en la FTPH: las vías en las que se institucionalizan procedimientos sobre los que transcurre la *Sozialintegration* en las estructuras nucleares del *Lebenswelt.* Por otro lado, habíamos observado que una de las fallas principales de los modelos anteriores era que no articulaban un vínculo institucional-jurídico entre el potencial crítico-político de los procesos

[299] Martin Ebeling (2017: 48) denomina a este principio *deliberative standard of legitimacy* (DSL). Sobre este punto véase también Benhabib, 1996: 95; Gutman, 1996: 344; Mansbridge, 2007: 252-253; Rosenberg, 2007: 2.

comunicativos que transcurren en las estructuras nucleares del *Lebenswelt* y las estructuras e instituciones políticas del sistema administrativo. En este sentido, el MPD ponderará una idea de *Rechtsstaat* que representa la institucionalización diferenciada de la praxis ciudadana de autolegislación a través de dispositivos y mecanismos contra el avasallamiento del poder no jurídicamente domesticado, i.e. el poder ilegítimo de las fuerzas sociales fácticas que colonizan y tecnifican el *Lebenswelt*.

En FG, Habermas pondera al concepto de norma jurídica como aquel mecanismo que permite canalizar los procesos sobre los que transcurre la *Sozialintegration* a través de la estabilización de las tensiones entre facticidad y validez. Las normas jurídicas estabilizan expectativas de comportamiento, constituyéndose como mecanismos que posibilitan la construcción de comunidades altamente artificiales. Para nosotros es relevante señalar aquí que la positividad del derecho está vinculada normativamente a la expectativa de un procedimiento democrático, en la que queda comprendida la idea democrática desarrollada por Rousseau y Kant: la formación de una voluntad general de ciudadanos libres e iguales. En este sentido, los derechos de participación y comunicación, que garantizan la autonomía ciudadana, se constituyen en los componentes esenciales del proceso legislativo. En FG, Habermas acentúa la articulación del sistema político en términos de *Rechtsstaat*, con lo que éste queda vinculado a la dimensión de la validez del derecho y a la fuerza legitimadora que tiene la génesis democrática del mismo. En este sentido, la *deliberative Politik* se muestra como uno de los fundamentos del *Rechtsstaat*: su núcleo está compuesto tanto por el marco de los derechos humanos fundamentales como por la idea de una autodeterminación de la voluntad política de los ciudadanos. En el MPD, los principios del *Rechtsstaat* son entendidos como la respuesta a la pregunta de cómo pueden institucionalizarse las exigentes formas de comunicación de una construcción de la voluntad y la opinión democrática.

En el MPD la institucionalización de los procesos comunicativos en el ámbito de las estructuras jurídico-políticas del *Rechtsstaat* se muestra como candidata a la protección de las estructuras nucleares del *Lebenswelt* frente a la dinámica colonizadora de los imperativos de los sistemas funcionalmente diferenciados a través de sus mecanismos de control. A diferencia de los modelos anteriores, Habermas enfatiza a las instituciones y dispositivos organizados en términos de *Rechtsstaat* como mecanismos de defensa contra los imperativos funcionales de los sistemas económico y administrativo que han sido impuestos por constelaciones de intereses y poderes

fácticos que no han pasado por un filtro normativo. Estos son los poderes que progresivamente colonizan el *Lebenswelt*, apostando por la despolitización y manipulación de la *Öffentlichkeit*. En los modelos anteriores habíamos observado una falla o *impasse* en la articulación de un vínculo institucional-jurídico entre el potencial crítico-político de los procesos comunicativos que transcurren en las estructuras nucleares del *Lebenswelt* y las estructuras e instituciones políticas del sistema administrativo, en el MPD este vínculo será articulado por la *deliberative Politik*, cumpliendo una función de puente o gozne entre ambas dimensiones.

En el MPD, los flujos de comunicación entre la *öffentliche Meinung* y el sistema político deben garantizar que la influencia producida publicísticamente en las redes periféricas y el poder producido comunicativamente en las estructuras nucleares del *Lebenswelt* sean convertidos en poder administrativamente utilizable. Observamos hasta aquí que el MPD articula una vinculación entre los procesos comunicativos informales y las instituciones político-jurídicas del *Rechtsstaat*, no obstante, no se trata de un modelo formal-institucionalista puro. Este modelo desdobla el concepto de *Öffentlichkeit* en dos ámbitos: el formal-institucional y el informal. Una de las funciones principales de la *deliberative Politik* es el vincular ambas dimensiones. La *Öffentlichkeit* informal posee una estructura abierta y fluida en la que se traslapan *Öffentlichkeiten* subalternas y subculturales que en conjunto componen un «*wilder Komplex*» (complejo salvaje) que no puede ser organizado por completo, constituyendo un medio de comunicación con estructura anárquica y en principio no restringida.

Tales redes periféricas están representadas por la *politische Öffentlichkeit* y por una *öffentliche Meinung* construida informalmente, quedando comprendidos dentro del ámbito de la *Zivilgesellschaft.* Para el modelo de la *deliberative Politik*, las estructuras comunicativas de la *Öffentlichkeit* forman una extensa red de sensores que reaccionan a los problemas que afectan a la sociedad en conjunto, estimulando opiniones influyentes. De tal modo, podemos entender que el MPD conserva el potencial de los movimientos sociales y de las *Öffentlichkeiten* subalternas e informales como guardianes o mecanismos de defensa de las estructuras nucleares del *Lebenswelt*, de las dinámicas y procesos comunicativos en los que se expresan valores de uso. No obstante, a diferencia de los modelos anteriores, ha articulado un acoplamiento del ámbito informal con las estructuras político-jurídicas organizadas en términos de *Rechtsstaat*.

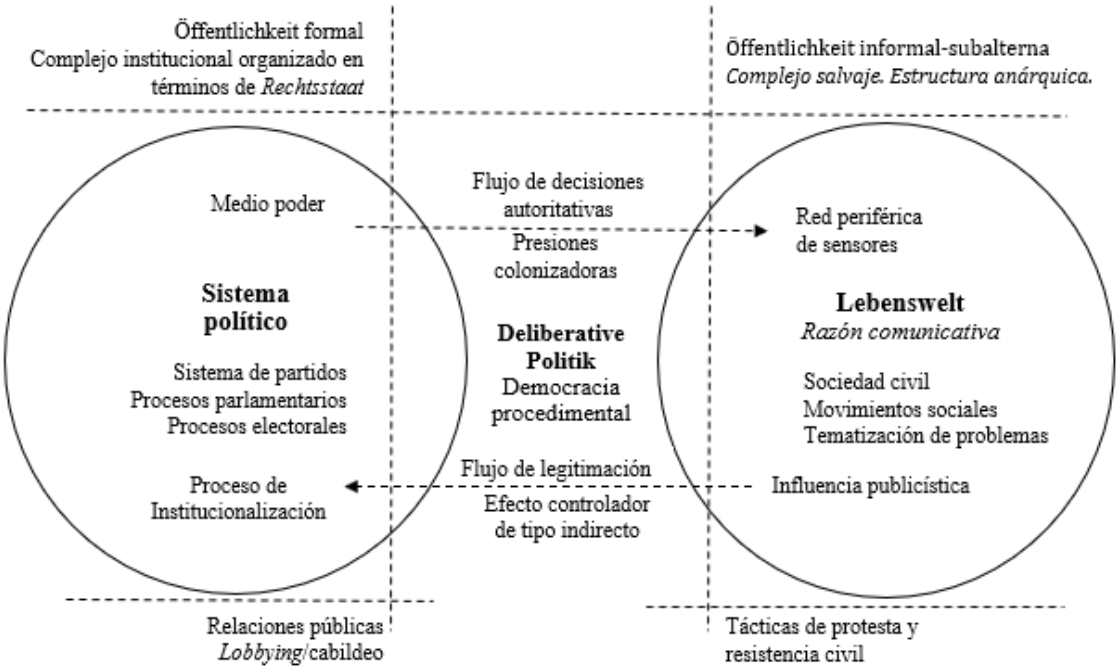

Figura 2. Modelo de la *deliberative Politik*. Institucionalización política de la razón comunicativa.

6.1.3 Límite del MPD: la esfera de lo indecidible.

En FG habíamos observado el establecimiento de un límite claro al modelo deliberativo de toma de decisiones, al no poderse extender al conjunto de la sociedad, sobre todo en ámbitos sistémicos como la instrumentalización específica de las políticas macroeconómicas. En una sociedad altamente compleja y funcionalmente diferenciada los procesos deliberativos están circunscritos a los debates públicos desplegados tanto en los ámbitos institucionales como informales. Esta visión corre en paralelo a la comprensión procedimentalista de la democracia y a la procedimentalización del principio de la *Volkssouveranität*. No obstante, señalaremos aquí otro límite no abordado por Habermas con la suficiente fuerza en FG. Hasta aquí es claro que el MPD ha quedado acoplado con la forma democrática producción del derecho en el marco del *Rechtsstaat*.[300] Este enfoque puede identificarse con la tesis de la política como fuente primaria del derecho, la cual corresponde a la formación del Estado moderno.[301] Está implícito en la *Diskurstheorie* que los procesos de diálogo público en los que se desarrolla e institucionaliza la razón comunicativa poseen una pretensión de racionalidad, así como una pretensión de llegar a resultados que pueden

[300] Para un análisis de la relación entre producción de derecho y los procesos democráticos en la *Diskurstheorie des Rechts* de Habermas, véase Alexy, 1996: 82.
[301] Sobre el desarrollo de este enfoque véase Ferrajoli, 2014: 21.

caracterizarse como universales y posconvencionales.[302] Este es el sentido en el que Luigi Ferrajoli (2006: 30) comenta que no encontramos en Habermas la admisión de la existencia de una constitución no democrática, y por extensión tampoco el planteamiento del problema de constituciones democráticas que sean, por hipótesis, inmorales. En este sentido, explicitaremos con mayor fuerza los límites del modelo deliberativo en el marco de las democracias constitucionales.

La mencionada limitación deviene del funcionamiento del MPD en el ámbito de las democracias articuladas en términos del *estado constitucional de derecho*. En el *estado constitucional de derecho*, el contenido o sustancia de las normas descansa en un *principio de legalidad sustancial* que la vincula a la coherencia con los principios y derechos constitucionalmente establecidos (Ferrajoli, 2013: 35). De tal modo, puede darse el caso de que normas existentes, en cuanto éstas son producidas de conformidad con las normas formales de producción, que son inválidas por encontrarse en contradicción con la constitución. Ferrajoli (2014: 20) caracteriza a los ordenamientos del *estado constitucional de derecho* como *nomodinámicos*, i.e. sistemas en los que las normas adquieren existencia si y sólo si son producidas de conformidad con los procedimientos prescritos por éste (procedimientos de producción que en la FTPH deben estar vinculados con la *deliberative Politik*); así como *nomoestáticos*, i.e. sistemas en que las normas indebidamente producidas contradiciendo la constitución se conciben como vicios o antinomias que deben ser eliminadas. Tomando en cuenta lo anterior, podemos establecer claramente que el MPD se desenvuelve por excelencia dentro de lo que Ferrajoli denomina la *esfera de lo decidible*, i.e. de aquellas problemáticas y conflictos que son tematizados tanto en el ámbito de las *Öffentlichkeiten* informales como en el ámbito de la *Öffentlichkeit* institucional, con el fin de producir una influencia que pueda permear el proceso de producción legislativa. Por otro lado, en este marco, el MPD tiene

[302] Como vimos en el apartado (4.1.3), en el MPD los miembros de la comunidad jurídica deben poder partir del supuesto de que en un proceso libre de formación de la opinión y de la voluntad políticas, ellos mismos aprobarían las reglas a los que están sujetos como destinatarios de éstas. Tal proceso queda vinculado con la idea de autolegislación entendida como el ejercicio político autónomo de ciudadanos que actúan desde la perspectiva interna. Esta ciudadanía es la única capaz de desempeñar la pretensión de legitimidad de las reglas, i.e. de tornarlas racionalmente aceptables. Por tanto, dentro de este enfoque la idea de una constitución injusta resulta antinómica. Es en este sentido en el que Alexy (1996: 83) considera que en la *Diskurstheorie des Rechts* derechos fundamentales y democracia son conciliados, ello a través de la centralidad del *Diskursprinzip* en el proceso de producción de normas. Sobre este tema, debemos también recordar que la *Diskurstheorie* es una teoría procedimental de la corrección práctica, en la que una norma es considerada como correcta y válida cuando se muestra como el resultado de un determinado procedimiento, como es el caso del discurso práctico racional. En este sentido, el procedimiento del discurso es un procedimiento argumentativo. Un discurso práctico es racional en la medida en que satisface las condiciones de la argumentación práctico-racional (Alexy, 1995: 129).

como límite la *esfera de lo indecidible*: "lo que ninguna mayoría puede decidir, violando los derechos de libertad, y lo que ninguna mayoría puede no decidir, violando los derechos sociales, unos y otros constitucionalmente consagrados" (Ferrajoli, 2010: 24; 2014:20). En este sentido, siguiendo el esquema garantista, el derecho seguiría siendo un producto y un instrumento de la política, pero la política se subordina al derecho, más precisamente, a la esfera de lo no decidible estipulada en las constituciones. De tal modo, los derechos fundamentales se imponen como límites y vínculos de sustancia a las decisiones políticas articuladas en el marco de los procedimientos democráticos institucionales. En otras palabras, el enfoque garantista pondera una vinculación de los procesos democráticos formales con los contenidos sustanciales del constitucionalismo moderno. Tomando como reserva lo anterior, podemos considerar que el MPD se acopla adecuadamente con la siguiente consideración de Ferrajoli (2014: 21): "La política, cuyas formas y cuyas instituciones representativas son generadas y legitimadas por el ejercicio de los derechos políticos, continúa siendo el motor de la nomodinámica jurídica".

Encontramos una respuesta de Habermas a este problema en el texto *Der demokratische Rechtsstaat*. *Eine paradaoxe Verbindung widersprüchlicher Prinzipien?*, publicado en 2001 en el libro *Zeit der Übergänge*. *Kleine Politische Schriften IX* (ZÜ), donde aborda la tarea de clarificar la relación entre el principio democrático y la *Rechtsstaatlichkeit* (constitucionalidad), i.e. entre el principio de la *Volkssouveranität* y los *Menschenrechte*.[303] Habermas señala que la moderna concepción de la democracia se caracteriza por la referencia a un concepto de derecho que está estructurado de modo positivo, coercitivo e individualista, el cual consiste en normas estatalmente sancionadas que aspiran a constituirse en una garantía para la libertad subjetiva. Después de la concepción liberal la *demokratische Selbstbestimmung* de los ciudadanos sólo puede realizarse a través del *Medium des Rechts* en tanto medio estructuralmente garantizador de la libertad. En esta concepción, la *Herrschaft des Gesetze* (imperio de la ley, rule of law), la cual ha encontrado su

[303] La pregunta por la relación entre el principio de la *Volkssouveranität* y los *Menschenrechte* fue motivada por la crítica de Frank Michelman a Habermas desde la tradición jurídica liberal, la cual podemos encontrar desarrollada en el libro *Brennan and Democracy*. Michelman señala en este texto la tensión entre los principios del ideal del *government constrained by law* (*constitutionalism*) y el ideal del *government by act of people* (*democracy*). Por *constitucionalismo*, Michelman (1999: 6) entiende: "*The containment of popular political decision-making by a basic law*". El ámbito de lo políticamente decidible ha sido especificado también por Michelman (1999: 6) bajo la categoría *politically decidable questions*. Tales quedan definidas como: "*the sort of question that can be settled by the act of some political ruler or the vote of somebody such as Congress or the electorate*". No obstante, en cuestiones relativas a derechos fundamentales, el principio de constitucionalidad implica colocar determinados temas y elecciones más allá del alcance de las decisiones de la política democrática.

expresión en el pensamiento de los *Menschenrechte*, se constituye como la primera fuente de legitimación. La segunda fuente reside en el principio de la *Volkssouveranität*. El principio del ejercicio de la dominación de la autodeterminación del pueblo soberano estructurada en términos de estado de derecho se encuentra limitada por la *Herrschaft des Gesetze*, la cual exige que la *demokratische Willensbildung* no atente contra los *Menschenrechte*, los cuales son positivizados en la forma de derechos fundamentales (Grundrechte) (Habermas, 2001: 133).

6.2 Balance del problema estructural de la disgregación de la base sociológica para la *deliberative Politik* y la *politische Öffentlichkeit*

6.2.1 Privatismo de lo político y ciudadanía como consumidora en la FTPH.

Hemos observado claramente en esta investigación la centralidad en la FTPH, desde su articulación en los trabajos más tempranos de Habermas, del moderno fenómeno de la orientación ciudadana conforme a intereses privados, en concordancia con la visión del individuo en el liberalismo clásico. En SP, Habermas había criticado con nitidez aquella ciudadanía volcada tanto en una indiferencia conformista como en la actitud apática del consumidor. Se trata de una orientación determinada por el proceso de abstracción real en el campo político en el *Spätkapitalismus*, proceso reforzado por la constante manipulación de los *mass media*, en el que se cristaliza una ciudadanía como consumidora de opciones políticas y convocada periódicamente en términos plebiscitarios. Podemos entender directamente el desarrollo de la FTPH como una respuesta ante el fenómeno del privatismo de lo político, ponderando, a través de los diversos modelos propuestos, una *politische und kritische Öffentlichkeit*. Aquí queremos enfatizar que este es uno de los análisis de Habermas que, tras más de medio siglo de su articulación, posee una gran actualidad y vigencia, debiendo ser considerado por toda teoría política y teoría de la democracia que pretenda captar los fenómenos políticos contemporáneos.

Como vimos en nuestro primer capítulo, este es el tema que sería sistematizado en SÖ: el cambio estructural en la *Öffentlichkeit* tiene como síntoma más claro la transformación del *Publikum* raciocinante en un *Publikum* masa de consumidores, los cuales se desenvuelven en el ámbito de la *pseudo-Öffentlichkeit* en una dinámica que gira en torno no a la ilustración y al raciocinio sino a las actividades de entretenimiento y ocio. En este proceso, los *mass media* acoplan progresivamente a la *Öffentlichkeit* con la publicidad comercial. En el campo político, este fenómeno es correlativo

con el surgimiento y consolidación en los procesos electorales del *Spätkapitalismus* del *marketing político*. Observamos así la constitución de una *pseudo-Öffentlichkeit* y de una manipulada *Öffentliche Meinung*, entendida como esferas donde poderes políticos y económicos pueden ejercer influencia, y que posee como presupuesto la despolitización generalizada de la sociedad.

La apatía y la falta de interés en la vida pública es señalada por David Held (2006: 245) como uno de los límites de la teoría democrática, lo que es particularmente observado por los pensadores de la democracia deliberativa, quienes han hecho énfasis en que tal fenómeno tiene como correlato el dominio de los procesos de burocratización y del gobierno de élites, los cuales reducen los procesos de formación de la voluntad a una mera agregación de intereses. Las sociedades altamente diferenciadas, en las que el ciudadano actúa más como un consumidor de opciones políticas convocado plebiscitariamente que como un actor constituyente en el espacio público, es el contexto sociopolítico propicio para los enfoques elitistas y tecnocráticos. Como bien han observado Cohen y Arato (1994: 43), la proyección de una sociedad civil despolitizada coincide con la visión neoconservadora de lo político, la cual enfatiza la identificación de la libertad de la sociedad con la libertad del mercado.

6.2.2 Consideraciones de E. Fromm, G. Lipovetsky, Z. Bauman.

El ciudadano como consumidor es un gran tema de la filosofía social y política que había sido ya tratado por otro representante de la teoría crítica: Erich Fromm. En *Haben oder Sein. Die seelischen Grundlagen einer neuen Gesellschaft*, Fromm observó como un fenómeno fundamental en las sociedades industriales del siglo XX el predominio de la orientación de la existencia hacia el *tener*, esto es, hacia el consumo, donde los individuos se guían por los principios del *radikaler Hedonismus* (hedonismo radical) y del *schrankenloser Egoismus* (egoísmo ilimitado). Las relaciones sociales del *homo consumens* se basan en la cosificación, en términos políticos produce un régimen político identificado por Fromm (1984: 174) como una *Zuschauerdemokratie* (*democracia de espectadores*). Fromm contrapone a este modo de existencia sociopolítica un *carácter social* basado en el *ser*, donde el ciudadano se constituye mediante un proceso vivo y productivo como un individuo activo, libre y con uso de la razón crítica. El régimen político que se delinea en esta orientación de la ciudadanía es una *Mitbestimmungsdemokratie* (*democracia participativa*), donde éstos intervienen activamente en los asuntos públicos, considerando los intereses de la comunidad como los propios. Fromm concebía como un método para la práctica de

esta democracia participante la formación de *Nachbarschaftsgruppen* (grupos de vecinos) constituidos como órganos de asesoría y toma de decisiones sobre diversos temas políticos y sociales, formando en conjunto una cámara baja que pudiera tener una influencia decisiva en los procesos legislativos. Como podemos observar, Fromm esbozó un modelo deliberativo de democracia con connotaciones sustantivas, que pudiera hacer frente a las democracias centralistas y a la burocratización de los procesos políticos, modelo basado en la participación activa en los asuntos públicos.

El panorama expuesto por Erich Fromm sobre la existencia como *tener* y la transformación de la ciudadanía en consumidora de opciones políticas no hizo más que radicalizarse. Este es el panorama que Gilles Lipovetsky identificó en *La era del vacío* como una *deserción de las masas*, que ha transformado el cuerpo social en un cuerpo exangüe, en un organismo abandonado: "*por todas partes se propaga la ola de deserción, despojando a las instituciones de su grandeza anterior*" (Lipovetsky, 1983: 36). No obstante, el sistema funciona y las instituciones se desarrollan y funcionan: "*pero por inercia, en el vacío, sin adherencia ni sentido, cada vez más controladas por los «especialistas»*". Esta observación de Lipovetsky es fundamental en la reflexión desempeñada por Habermas de aquella *Öffentlichkeit* despolitizada y manipulada, en la que se verifica una ruptura elitista de la cultura de los expertos con los contextos de la *kommunikatives Handeln*. Tal escisión entre el saber de los expertos con el saber que los ciudadanos emplean en los procesos de formación democrática de la opinión y de la voluntad fue también observado por Robert Dahl en *La poliarquía* como uno de los obstáculos fundamentales en los procesos de democratización en las sociedades modernas, como lo vimos en el capítulo cuarto de esta investigación. En términos generales, la *Öffentlichkeit* despolitizada y manipulada tiene como correlato el dominio de los debates públicos por especialistas y por el dominio tecnocrático de los procesos de toma de decisiones de las políticas públicas.

Lipovetsky observa que para el sujeto que se desenvuelve en la era del fin de los metarrelatos *todo es indiferencia*. Su vida se desarrolla en el consumo, el hedonismo y la permisividad: narciso como símbolo de nuestro tiempo.[304] El lugar del diálogo público racional en el que juega un papel

[304] "Nace toda una cultura hedonista y psicologista que incita a la satisfacción inmediata de las necesidades, estimula la urgencia de los placeres, halaga la expansión de uno mismo, pone en un pedestal el paraíso del bienestar, la comodidad y el ocio" (Lipovetsky; Sébastien, 2008: 64).

fundamental la *kommunikatives Handeln*, es ocupado por lo que Lipovetsky llama en *El imperio de lo efímero* una *leucemización de las relaciones sociales*, caracterizada por la dificultad para comprender y por la sensación "*de que las personas no hablan más que de sí mismas y no se escuchan*" (Lipovetsky, 1990: 322).[305] En este panorama no hay rebelión, grito o desafío a la comunicación sino ausencia ineluctable, descompromiso, despolitización e indiferencia ante el sentido. La correspondencia política de la ciudadanía apática y desinteresada en lo público es una política transformada en espectáculo, para lo cual el trabajo de los *mass media* juega un papel fundamental. Lipovetsky (1983: 42) observa que en este panorama los ideales y valores públicos sólo pueden declinar, quedando sólo la búsqueda del ego y del propio interés, con la consecuente desmovilización del espacio público y la desvitalización de la *res publica* "*la conciencia narcisista substituye la conciencia política*"; "*la «despolitización» que vivimos corre paralela con la aprobación muda, difusa, no política del espacio democrático*" (Lipovetsky, 1983: 55; 130).

Otro de los referentes teóricos contemporáneos sobre el tema de la ciudadanía como consumidora es la obra de Zigmunt Bauman, quien en su obra *Liquid Modernity* emplea la metáfora de liquidez para captar la naturaleza de la sociedad contemporánea, donde el régimen de acumulación flexible y la transnacionalización del capital han determinado la fluidificación del capital y del poder, caracterizados por su descentralización, desterritorialización y una amplia capacidad de movilidad: "*the prime technique of power is now escape, slippage, elision and avoidance, the effective rejection of any territorial confinement*" (Bauman, 2000: 11). Este proceso de fluidificación del poder y del capital, que se encuentra tras la consolidación del Estado neoliberal, produce las condiciones estructurales para el desenvolvimiento de un individuo *de jure*, cuyo modo paradigmático de vida es la existencia como consumidor y no como productor, encontrándose inmerso en una lógica de consumo compulsivo y en un anhelo por adquirir lo nuevo y mejor: "*we shop in the street and at home, at work and at leisure, awake and in dreams"* (Bauman, 2000: 73). El individuo *de jure* se desenvuelve en un espacio público cada vez más vacío de temas públicos, fracasando en su pasado rol como un lugar de encuentro y discusión para problemas privados y asuntos públicos: "*individuals are being gradually, but consistently, stripped of the protective armour of citizenship and expropriated of their citizen skills and interests"* (Bauman, 2000: 39).

[305] "La disolución de las identidades sociales, la diversificación de los gustos y la exigencia soberana de ser uno mismo, dan pie a un *impasse* de las relaciones y una crisis de la comunicación sin igual" (Lipovetsky, 1990: 322).

El espacio público, entendido como un espacio de encuentro y diálogo, i.e. como ágora, es sustituido por la concurrencia de los individuos en espacios acotados y vigilados que no constituyen espacios de libertad política, sino de libertad de consumo: los centros comerciales. Aunado a ello, se extienden en la ciudad las zonas rodeadas por cercas eléctricas y vigiladas las veinticuatro horas, sobre todo las zonas residenciales donde habitan los estratos altos de la población. Frente a este diagnóstico, Bauman propone la transformación de los individuos *de jure* en individuos *de facto*, en ciudadanos políticamente activos, con capacidad de tomar decisiones en libertad, que revitalicen el espacio público-político. En este sentido, para Bauman la tarea actual consiste en defender aquella evanescente esfera de lo público, en reacondicionar y repoblar el espacio público que ha quedado abandonado tanto por la deserción ciudadana como un poder fluidificado codificado en tácticas de descompromiso y escape. Es función de la política la traducción del universo de problemas privados, sistémicamente producidos, a la esfera pública, donde se deben buscar, negociar y acordar soluciones públicas.

Finalmente, mencionaremos en este apartado un tema que es correlativo al imperio del ciudadano como consumidor y del abandono de la *Öffentlichkeit* en la modernidad tardía: la transformación arquitectónica de la ciudad. Ya habíamos observado poco antes con Bauman la centralidad de la disolución del ágora en espacios neutralizados para el consumo. Encontramos un análisis de este tema en la obra de Fredric Jameson, quien acentúa el carácter monumental y utópico de la arquitectura de Le Corbusier y Mies Van der Rohe, que encarnaba un proyecto protopolítico de transformación de la vida social a través del espacio (Jameson, 1991: 91). La arquitectura modernista dio lugar a un posmodernismo arquitectónico cuya idea ordenadora es *aprender de Las Vegas*: "*insertándose en el tejido heterogéneo de la zona comercial y el paisaje de moteles y comidas rápidas de la ciudad norteamericana posterior a las superautopistas*" (1991:92). Uno de los ejemplos más representativos de esta arquitectura señalados por Jameson es el *Bonaventure Hotel* de John Portman en Los Ángeles, como una expresión arquitectónica cuya aspiración no es ser parte de la ciudad: la superficie vidriada el edificio *repele* la ciudad y genera cierta *agresividad* hacia el Otro, además de que este elemento *disuelve* la estructura del hotel en el entorno mismo. Para Jameson el *Bonaventure Hotel* es la representación arquitectónica de la dificultad de la mente humana posmoderna de captar *"la gran red comunicacional global, multinacional y descentrada en que estamos atrapados como sujetos individuales"* (2002: 32). Es este el espacio urbano y arquitectónico en el que se desenvuelve el ciudadano como consumidor.

6.2.3 Evaluación final del privatismo de lo político desde el MPD.

La tensión entre el ciudadano como consumidor y el ciudadano como actor político, entre el ciudadano *de iure* y el ciudadano *de facto*, puede verse en la FTPH como una tensión entre la *actitud objetivante* (objektivierende Einstellung) de un actor que se orienta estratégicamente (acción instrumental/acción orientada a fines) y la *actitud realizativa* (performative Einstellung) de un actor orientado al entendimiento. Es interesante observar sobre todo en el segundo y tercer modelo la ponderación de Habermas de las actitudes orientadas al entendimiento como parte fundamental de la estructura y desarrollo de un *Lebenswelt* crecientemente colonizado por los imperativos y medios de control de los sistemas funcionalmente diferenciados. En TKH, Habermas hacía énfasis en un modelo de sociación comunicativa, i.e. en un modelo basado en la actividad de actores orientados hacia el entendimiento en procesos comunicativos, el cual se condensaba en estructuras que desempeñan la función de *mecanismos de autodefensa* frente a la lógica invasora de los sistemas. Habermas había acentuado en este modelo el rol de los movimientos sociales y de las *Gegeninstitutionen* para oponerse al sistema de partidos mediante una *política de primera persona* en el marco de una *democracia material*. Este se trataba de un modelo sustancialista que poseía la connotación de una *autoorganización de la sociedad*, la cual implica una ciudadanía autoorganizada y autoadministrada, que se constituye como una instancia políticamente dirigida frente a la lógica avasalladora de los sistemas funcionalmente diferenciados y contra el aparato estatal. Podemos entender tal propuesta, en términos de filosofía y teoría política, correspondiente tanto con las tesis de un marxismo heterodoxo como con un republicanismo de corte arendtiano.

Este es el punto donde se genera un *impasse* importante en la FTPH: ¿cómo conciliar tal modelo sustantivo de *democracia material* con una base sociológica disgregada en el contexto de una sociedad altamente compleja y funcionalmente diferenciada? ¿cómo garantizar el éxito de los procesos de la *Sozialintegration* sobre la frágil base del sistema de pretensiones de validez? ¿cómo hace frente un modelo de esta naturaleza al imperio de las orientaciones estratégicas de actores volcados en lo privado y en el consumo? ¿cuál es el panorama para los procesos políticos deliberativos en una *Öffentlichkeit* despolitizada y el abandono y disolución de los *locus* deliberativos en la ciudad? Estas son las cuestiones determinantes a las que el MPD trata de responder. En primera instancia, como hemos visto, el giro central de Habermas en la FG es el rechazo del modelo de *sociación comunicativa pura* como candidato para garantizar la

Sozialintegration en las sociedades altamente complejas y funcionalmente diferenciadas, donde opera una tensión central entre las actitudes objetivantes de actores volcados en lo privado y las actitudes realizativas de actores interesados por lo público, una tensión entre facticidad y validez condensada en la posibilidad alta de disentimiento. La respuesta es cifrada en un concepto de norma jurídica que permite orientaciones tanto objetivistas como realizativas, cumpliendo la función sistémica de estabilizar expectativas de comportamiento. A través del concepto de norma jurídica, Habermas ha encontrado un puente institucional entre ambos tipos de orientación, lo cual posee consecuencias fundamentales en la articulación del MPD.

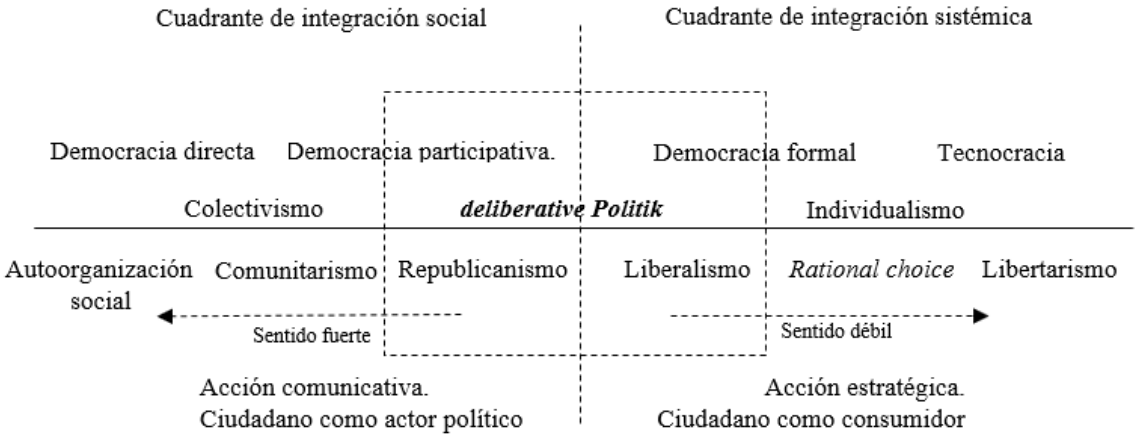

Figura 3. Especificidad del MDP en la filosofía y teoría política contemporánea.

En el MPD, Habermas sustituirá el modelo sustancialista de una *democracia material* por la articulación de una teoría normativa de la democracia que desarrolla un modelo procedimentalista como el único habilitado para institucionalizar los procesos comunicativos y la formación discursiva de la opinión y de la voluntad en las sociedades altamente complejas. El modelo procedimentalista enfrentará las limitaciones intrínsecas del modelo de *sociación comunicativa pura* señaladas en FG, como las limitaciones temporales, la fragmentación y acotación de temas de discusión pública, y la desigual distribución de competencias y conocimientos, aunado a las presiones seleccionadoras de los medios de comunicación sistémicos. Tal modelo, como lo analizamos en el apartado (4.2.1), realiza un acoplamiento entre la teoría política liberal, cuyo núcleo es el ciudadano entendido en tanto individuo y un proceso político entendido en los términos de formación de compromisos y procedimientos que garanticen resultados justos, y la teoría republicana, cuyo núcleo es un ciudadano en tanto actor político involucrado activamente en un

proceso de autoorganización de la comunidad ética en conjunto. El MPD posee connotaciones más fuertes que el modelo liberal, al hacer énfasis en la importancia de la *politische Öffentlichkeit* y en la importancia de la deliberación pública en los procesos políticos, pero menos sustantivas que la idea republicana de autoorganización de la sociedad.

Como podemos observar en la gráfica 3, la *deliberative Politik* constituye el mecanismo que acopla institucionalmente las acciones orientadas estratégicamente y las acciones orientadas al entendimiento, que contempla la articulación de elementos de la democracia formal con elementos de la democracia participativa, entre el liberalismo político y el republicanismo, entre una ciudadanía entendida como consumidora y una ciudadanía entendida como actor político. Una observación importante que debemos realizar aquí es que tal esquema podría permitir interpretaciones débiles (cuando se hace mayor énfasis en los mecanismos procedimentales-formales) e interpretaciones más fuertes (cuando se hace mayor énfasis en los mecanismos participativos-informales). Podemos ejemplificar esta posibilidad con dos posturas: la primera corresponde a lo que Jane Mansbridge ha denominado *democratic deliberation*, entendida en el marco de las teorías neopluralistas de la democracia en la ciencia política.[306] De acuerdo con este enfoque, la deliberación contempla procesos de agregación de intereses y decisiones en conflicto, sin postular además que la deliberación sea la única fuente de legitimidad de las normas (Mansbridge, 2007: 251, 263).[307] La segunda postura posible corresponde a lo que Benjamin Barber

[306] Las teorías pluralistas de la democracia hacen énfasis en los procesos de negociación de intereses en conflicto, el cual tiene como modelo los procesos de negociación efectuados en el mercado bajo el gobierno y poder coercitivo de un contrato social (Barber, 2003: 143). En este sentido, las teorías pluralistas de la democracia contemplan los procesos políticos en un sentido en el que se acentúa empíricamente la interacción entre actores orientados estratégicamente antes que al entendimiento comunicativo.

[307] Seyla Benhabib (1996: 98) ha distinguido, en este sentido, a la democracia agregativa de la democracia deliberativa. De acuerdo con la concepción agregativa de la democracia, ésta institucionaliza el principio de igual consideración de los intereses de cada miembro, en el entendido de que los ciudadanos autónomos son los mejores defensores y jueces de sus propios intereses. El método de tal esquema sigue una regla de la mayoría o de negociación grupal que proporciona un peso igual a los intereses de los ciudadanos, requiriendo un marco de derechos de participación, asociación y expresión. Como podemos observar, el entendimiento del proceso democrático en los términos de agregación de intereses hace énfasis en los ciudadanos en tanto individuos con intereses y fines individuales en conflicto, i.e. en ciudadanos orientados estratégicamente o de acuerdo a fines racionales, antes que orientados al entendimiento, que han de ser coordinados a través de procesos de negociación. Un extremo del enfoque agregativo de democracia es la corriente llamada *rational choice theory*, la cual concibe al proceso democrático en términos de agregación de intereses y preferencias entre individuos que actúan buscando maximizar sus utilidades antes que en la deliberación entre los mismos, centrando su atención en la cuestión empírica de cómo los grupos articulan decisiones, antes que sobre cuestiones normativas sobre este proceso (Dryzeck; List, 2003: 2). En este sentido, Rosenberg (2007: 4; 7) comenta: "*Deliberative democratic theory emerged in the 1990s partly as a response to the 'aggregative' view of democracy advanced by rational choice theorists*. […] *In the deliberative view, an individual is not only a rational*

ha denominado *strong democracy*, partiendo de un enfoque similar al MPD al criticar los ideales unitarios del republicanismo clásico pero siendo más completo y positivo que el liberalismo contemporáneo. El modelo de democracia fuerte expuesto por Barber posee un acento mucho mayor en la participación política de la ciudadanía, comprendiendo a la política como un modo de vida que permite proveer respuestas adecuadas a los dilemas contemporáneos. Sin identificarse con el modelo republicano, posee connotaciones más sustantivas que el MPD, al referirse a una actividad de autolegislación ciudadana que constituye una comunidad política que transforma a los individuos privados en ciudadanos libres, así como los intereses privados en bienes públicos: "*As Jürgen Habermas has understood, democracy means above all equal access to language, and strong democracy means widespread and ongoing participation in talk by the entire citizenry*" (Barber, 2003: 197).

Hemos identificado la posibilidad de interpretaciones débiles-pluralistas y fuertes-participativas del modelo deliberativo, no obstante, es claro que el MPD ha situado específicamente sus coordenadas entre ambos cuadrantes: posee connotaciones más fuertes que el liberalismo político pero más débiles que el republicanismo, se orienta por una idea de ciudadanía más fuerte que la liberal pero menos sustantiva que los modelos de una participación ciudadana fuerte y extendida. En la medida en que nos desplacemos más hacia uno u otro cuadrante el modelo se irá desdibujando hasta constituir uno distinto. Otra observación aquí es necesaria, el acoplamiento con la perspectiva liberal y sistémica determinan que el MPD admita margen político para el desarrollo de la ciudadanía orientada en lo privado y guiada por consideraciones estratégicas.[308] El análisis en *Faktizität und Geltung* de la *Rechtsgeltung* (validez del derecho) tuvo como resultado la observación de que las estructuras jurídico-políticas de las sociedades altamente diferenciadas permite la interacción, siempre en tensión, entre ambos tipos de orientaciones en la ciudadanía. Es esta además una consideración realista de una teoría social que busca analizar la estructura de las

actor who makes choices and acts to satisfy personal interests, he/she is also an ethical and moral agent who reflects and collaborates.".

[308] Sobre este punto, Jane Mansbridge (2007: 253) comenta sobre el enfoque de la democracia deliberativa de Habermas: "He has moved toward some acceptance of "strategic" action (aimed at winning) rather than only "communicative" action (aimed at understanding) in democratic politics". Como mencionamos en el capítulo cuarto de esta investigación, Mansbridge contrasta el enfoque de la *deliberative democracy* con el enfoque politológico neopluralista, propio de la visión anglo-americana, de la *democratic deliberation*, el cual considera el aspecto atomizador y agregativo del proceso democrático. En contraste con esta interpretación en la teoría de la democracia deliberativa, Habermas es considerado como el representante continental-normativo de la misma (Rosenberg, 2007: 4).

sociedades en la modernidad tardía, y que sólo podría anularse del esquema moviendo el modelo hacia el cuadrante izquierdo de la gráfica, hacia los proyectos de autoorganización social y, en sentido fuerte, hacia un programa de desdiferenciación social.

En este sentido, el *giro procedimentalista* operado en el MPD es visto a menudo por críticos de Habermas como un elemento que ha impreso en su propuesta un matiz formalista-institucional incapaz de captar a una sociedad conflictiva y a la dinámica de los movimientos subalternos que operan fuera de los límites de la *Öffentlichkeit* institucional. Podemos observar una doble motivación en tal crítica: la primera, el rechazo del acoplamiento de la comprensión liberal sobre los procesos políticos y la ciudadanía en la teoría procedimentalista de la democracia en el MPD; la segunda, el rechazo de las estructuras jurídicas y políticas del *Rechtsstaat* de corte liberal. Es un claro error considerar al MPD como un esquema meramente formal-institucional, lo que se derivaría de una lectura superficial de las tesis expuestas tanto en FG como del entendimiento incorrecto de toda la FTPH. Como hemos visto, esta se caracteriza desde sus inicios por una defensa los contenidos emancipativos de la modernidad ilustrada, así como por aquel ámbito social en el que por excelencia transcurren los procesos de entendimiento comunicativo y en la que se articulan las estructuras sociales que expresan valores de uso. El portador de tales procesos y valores es aquel ciudadano que actúa orientado al entendimiento, que actúa como un ciudadano *de facto*, que actúa en la dimensión del *ser* y no del *tener*, y que ante el avasallamiento de los sistemas funcionalmente diferenciados, de sus mecanismos de control y procesos de abstracción real, puede articular estrategias de oposición y resistencia civil cuyos portadores son los movimientos sociales. Este sustrato se trata de un *complejo salvaje* que se resiste a toda organización impuesta desde las esferas institucionales y sistémicas, un sustrato crítico-político que constituye una barrera viva contra las dinámicas de cosificación y abstracción real. No obstante, a diferencia de los primeros modelos desarrollados en la FTPH, los ámbitos informales que se desarrollan en las estructuras nucleares del *Lebenswelt* no quedarán desacoplados y opuestos a las estructuras político-jurídicas del *Rechtsstaat*. Defenderemos aquí la interpretación de este esquema como una *institucionalización política de la razón comunicativa* en las estructuras sociales y políticas organizadas en términos de *Rechtsstaat*.

El análisis de Habermas, parece renunciar a toda garantía final de éxito de los procesos de democratización cuyo portador son aquellos movimientos sociales autónomos y libres que

constituyen la base viva de la *Zivilgesellschaft* y de la *Öffentlichkeit*. No obstante, Habermas niega caer en un *derrotismo normativo*, no aceptando el predominio del paternalismo sistémico y la existencia de la *politische Öffentlichkeit* despotenciada y manipulada. Como hemos observado, el esquema de la *deliberative Politik* no postula un modelo de democracia radical extendido al grado de postular la autoorganización de la sociedad en su conjunto (guiada por proyectos no realistas de desdiferenciación social), tal como el modelo marxista de revolución social, o los esquemas contemporáneos de democracia disruptiva que hacen énfasis en el *poder constituyente* de los movimientos críticos. Por otro lado, el MPD no caerá tampoco en las visiones tecnocrático-conservadoras que exaltan la capacidad de los sistemas funcionalmente diferenciados y sus mecanismos de control para organizar en términos autopoiéticos a la sociedad, con el correlativo sistema político organizado tecnocráticamente y una ciudadanía volcada en el privatismo y el consumo.

6.3 Condiciones materiales para el ejercicio de la *deliberative Politik*

6.3.1 Evaluación del problema en el MPD.

Un punto crítico para la democracia deliberativa, señalada tanto por teóricos de la democracia como por sus críticos, es el problema de la desigualdad.[309] En términos generales, la FTPH ha hecho mayor énfasis en el problema de la despolitización de la *Öffentlichkeit*, la transformación del ciudadano en consumidor, la colonización del *Lebenswelt* por parte de los imperativos de los sistemas funcionalmente diferenciados y en la separación del saber los expertos y de los ciudadanos, más que en el problema de la desigualdad social o de las condiciones materiales para el desarrollo de una *Öffentlichkeit* autónoma. Habermas ha observado como un obstáculo fundamental para los procesos de democratización en las sociedades modernas, no primariamente al problema de la desigualdad social o de la participación extendida de la ciudadanía en los procesos deliberativos, sino en la escisión entre el saber de los expertos del saber que los ciudadanos emplean en los procesos de formación de la opinión y voluntad política. Aquí las discusión gira en torno a la posibilidad de funcionamiento del MPD en países en desarrollo en los que existe una situación de pobreza o miseria acentuada, lo cual no es una discusión menor en razón de la aplicación sistemática de políticas neoliberales que pueden apalancar la correlación entre abandono y

[309] Véase Bohman, 1996: 29; Lijphart, 2008: 201.

manipulación de la *Öffentlichkeit* con la miseria de masas de ciudadanos en situaciones de pobreza incluso extrema. Una organización política basada en procedimientos que establecen qué es lo *correcto*, y no en visiones específicas acerca de lo que es *bueno*, requiere la garantía social de determinados *bienes primarios*, tales como salud, educación, ingreso mínimo, infraestructura social, etc. Este punto no está suficientemente resaltado o analizado por el MPD.

Uno de los aspectos esenciales de la *deliberative Politik* es que esta debe entenderse fundamentalmente como un proceso que, dirigido a funcionar como un mecanismo de legitimación del poder político y de las normas jurídicas (Deitelhoff, 2009: 303), como un acoplamiento institucional entre los individuos y asociaciones que se desenvuelven en los ámbitos nucleares del *Lebenswelt* y las instituciones democráticas de la formación de la opinión y de la voluntad, debe incluir, como idea regulativa central, a todos los afectados por los procesos de toma de decisiones, afectados que deben poder tener las mismas oportunidades de participación en la *Öffentlichkeit*: "*the deliberation must be guided by the concerns of equality. Each participant must have an equal opportunity to speak and to persuade his audience*" (Rosenberg, 2007: 10). Esto pone en discusión las condiciones materiales del presupuesto normativo de esta igual oportunidad de participación, la cual parece en los países desarrollados, *prima facie*, como un presupuesto solventado. En este sentido, por ejemplo, en el modelo de *deliberación ideal* esbozado por Joshua Cohen, las partes son consideradas tanto formal como sustantivamente iguales. La igualdad es fundamental aquí, ya que este modelo considera que los individuos que participan en la misma poseen no sólo una igualdad formal dentro de las reglas que regulan tal procedimiento, sino que deben poseer también una igualdad sustancial en el sentido de que la distribución existente del poder y los recursos no desempeñen un rol limitante en sus posibilidades de contribuir a la deliberación (Cohen, 1989: 22).[310] Esta es una cuestión central para el desarrollo y ejercicio de lo que Cohen ha denominado *capacidades deliberativas.*

Existe una correlación entre participación política efectiva e igualdad social, no obstante, como señala Arend Lijphart en *Thinking about Democracy*, desde la ciencia política es un punto muy conocido que empíricamente la participación política es altamente desigual, siendo la inequidad social una de las razones de este fenómeno. Una de las consecuencias de este desequilibrio es que:

[310] Para el desarrollo de una postura cercana a la de Cohen en este punto véase Knight; Johnson, 1997: 281.

"*unequal participation spells unequal influence*" (Lijphart, 2008: 201). En *Public Deliberation*, James Bohman (1996: 108) señala: "*social inequalities tend to reduce the efficacy and influence of less well-off deliberators*"; sobre este mismo punto, Knight y Johnson (1997: 280) comentan: "*democratic deliberation requires equal opportunity of access to political influence. Influence is more than mere voting*". Este es un aspecto sensible para el MPD, el cual ha hecho un gran énfasis en que una de las funciones de la *Zivilgesellschaft* y de la *politische Öffentlichkeit* es generar una *influencia* que pueda permear los procesos legislativos y los procesos de toma de decisiones en el sistema político. Ahora bien, Lijphart (2008: 201) señala uno de los factores determinantes para la desigual participación política: "*the inequality of representation and influence are not randomly distributed but systematically biased in favor of more privileged citizens – those with higher incomes, greater wealth, and better education – and against less advantaged citizens"*. En términos generales, la investigación empírica ha mostrado que la participación política está estratificada socialmente, este es el resultado que acentúan Cook, Capelli y Jacobs (2007: 34) en *Who Deliberates? Discursive Participation in America*: "*political participation is stratified, with greater participation associated with those who have higher levels of income, education, and other markers of affluence and advantage*". De tal modo, son los ciudadanos con mayores ingresos quienes se involucran en modos intensivos de deliberación política. Frente a este problema Charles Taylor (1994: 38) considera: "*people who are systematically handicapped by poverty from making the most of their citizenship rights are deemed on this view to have been relegated to second-class status, necessitating remedial action through equalization*". Exploraremos una breve respuesta a esta cuestión, cuyo balance es importante tanto en términos normativos como en términos prácticos, si no es que queremos circunscribir el funcionamiento de los modelos deliberativos a los países altamente desarrollados y con menores índices de desigualdad social.

6.3.2 El enfoque de las capacidades de Martha Nussbaum y Amartya Sen.

El *Capabilities Approach* (enfoque de las capacidades) fue desarrollado de modo distintivo por Martha Nussbaum en el ámbito de la filosofía, y por Amartya Sen en el ámbito económico. Las *capacidades humanas* son definidas por Nussbaum (2007: 83; 2011: 20) como: "*aquello que las personas son efectivamente capaces de hacer y ser, según una idea intuitiva de lo que es una vida*

acorde con la dignidad del ser humano".[311] Las capacidades son "*key entitlements that any decent and minimally just society will secure for all its citizens* […] *all these are minimal requirements of a life with human dignity"* (Nussbaum, 2006: 131). Nussbaum y Sen elaboran una propuesta de diez capacidades que constituyen *metas generales* que pueden ser especificadas por cada sociedad, y que pueden actuar como un indicador de la calidad de vida: 1. *Vida;* 2. *Salud física*; 3. *Integridad física*; 4. *Sentidos, imaginación y pensamiento*; 5. *Emociones*; 6. *Razón práctica*; 7. *Afiliación*; 8. *Otras especies*; 9. *Juego* y; 10. *Control sobre el propio entorno*: a. *político* y b. *material.*[312] Nos interesa resaltar aquí los puntos 6, 7 y 10, ante todo porque Nussbaum (2011: 39) atribuye un rol arquitectónicamente distintivo a la *razón práctica* y a la *afiliación*, ya que organizan y permean a las otras. La *razón práctica* se refiere a la capacidad para formarse una concepción del bien y reflexionar críticamente sobre los propios planes de vida. Lo que implica la protección de la libertad de conciencia y libertad de religión. La *afiliación* es la capacidad de poder vivir *con y para los otros*, de reconocer y mostrar preocupación por otros seres humanos, siendo capaz de imaginar la situación de otro. Ello implica el establecimiento de las bases sociales del autorrespeto y la no humillación: el derecho a ser tratado como un ser dotado de dignidad e igual valor que los demás. El *control sobre el propio entorno* se relaciona, en el campo político, con la capacidad de participar *de forma efectiva* en las elecciones políticas, lo que implica el derecho a la participación política, a la libertad de expresión y asociación. Ahora bien, las diez capacidades forman parte de una *teoría mínima de la justicia social*: "*una sociedad que no las garantice a todos sus ciudadanos, en un nivel mínimo adecuado, no llega a ser una sociedad plenamente justa, sea cual sea su nivel de opulencia*" (Nussbaum, 2007: 87).

Nussbaum considera que aunque cabe reconocer prioridades temporales en la garantía de tales capacidades, no cabe una ponderación entre las mismas, ya que *todas* tienen una importancia básica

[311] "*I typically use the plural, 'Capabilities' in order to emphasize that the most important elements of people´s quality of life are plural and qualitatively distinct: health, bodily integrity, education, and other aspects of individual lives cannot be reduced to a single metric or without distortion*" (Nussbaum, 2011: 18).

[312] Nussbaum (2007: 90) introduce una serie de aclaraciones en relación con esta lista: primero, tiene un carácter abierto y está sujeta a revisión constante; segundo, los puntos tienen una formulación abstracta y general, dejando espacio para la especificación de los mismos a través de la deliberación de ciudadanos, así como sus parlamentos y tribunales (en este sentido, véase 2007: 185; 2011: 101); tercero, la lista es una *concepción moral parcial*, es decir, se introduce exclusivamente con fines políticos, sin recurrir a ideas metafísicas; cuarto, se acentúa el *pluralismo*, insistiendo en que la finalidad debe ser la capacidad y no el *funcionamiento*; quinto, las libertades básicas que protegen el *pluralismo* son centrales en la lista y; sexto, Nussbaum insiste en una separación fuerte entre las cuestiones relativas a la justificación y las relativas a la implementación. Esta lista debe servir para persuadir a los Estados, pero no justifica la intervención para su implementación, la cual queda reservada a cuestiones graves como los crímenes contra la humanidad.

para la justicia social y la idea de una vida humana digna, por lo que se refuerzan mutuamente.[313] No existe un *umbral para cada capacidad*, por debajo del cual puede considerarse que los ciudadanos no pueden funcionar de un modo auténticamente humano. Así, la *meta social* busca lograr que los ciudadanos se sitúen por encima de tal umbral, por lo que el *enfoque de las capacidades* se orienta a los resultados (Nussbaum, 2007: 280), midiendo el mismo en términos de la capacidad de un país para garantizar a sus ciudadanos una lista de capacidades básicas. En este sentido, las diez capacidades son *metas políticas* (Nussbaum, 2006: 131). Finalmente, el *enfoque de las capacidades* se sitúa dentro de la tradición liberal, ya que al descansar en el principio de considerar a *cada persona como un fin* (Nussbaum, 2002: 32; 2011a: 18), acentúa como el sujeto primario de la justicia a la persona y no al *grupo*: "una política que mejore la situación del grupo debería ser rechazada si no promueve las capacidades básicas de *todas y cada una de las personas*" (Nussbaum, 2007: 219). Hasta ahora ha sido claro que el MPD no ha desarrollado una consideración sistemática sobre el problema de la desigualdad social, tal cuestión podría solventarse con el acoplamiento en el modelo de aquellas capacidades esenciales para la participación en la *politische Öffentlichkeit,* para el ejercicio de la razón práctica por parte del ciudadano y para el desarrollo y ejercicio de las *capacidades deliberativas*. Es importante señalar que el *Informe sobre Desarrollo Humano* del Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo (UNDP) evalúa el progreso y calidad de vida a través del *Índice de Desarrollo Humano* (IDH), que toma en cuenta tres dimensiones: esperanza de vida, educación y control sobre los recursos básicos para un nivel de vida digno (PNUD, 2013: 23).[314] El enfoque de las capacidades ha tenido un papel fundamental en el desarrollo y medición del IDH.

6.3.3 Hacia una comprensión del *Rechtsstaat* en términos de derechos sociales.

En la definición de la *Zivilgesellschaft*, el MPD acentúa la relación entre la preservación de la autonomía y espontaneidad de tal esfera con su articulación en los términos de los derechos fundamentales propios del *Rechtsstaat*. La garantía de tales derechos fundamentales actúa como una protección de los ámbitos privados de la vida, los cuales son centrales para la constitución de la persona y su formación autónoma de la conciencia moral y del juicio. En este punto es clara la

[313] En este sentido, Nussbaum (2007: 87) comenta: "*Una sociedad que desatienda alguna de ellas para promover las otras está en falta con sus ciudadanos, y esta falta atenta contra la justicia*".

[314] El IDH analiza a la pobreza en relación con la falta de ingresos, sino que utiliza un índice de pobreza multidimensional que considera las carencias en salud, educación y nivel de vida (PNUD, 2013: 27)

necesidad de interpretar la comprensión del *Rechtsstaat* en MPD en un sentido amplio, acentuando la importancia no sólo de los derechos políticos de libertad sino también de los derechos sociales fundamentales. Esta es una condición *sine qua non* para conseguir que aquella influencia política, central en el modelo, pueda permear *efectivamente* los procesos legislativos y de articulación de decisiones en el sistema político. Una ampliación hacia los derechos positivos o sociales corresponde a la historia del progresivo ensanchamiento de la esfera de los derechos durante el siglo XX: del derecho de huelga y los derechos sociales, al derecho a la educación, salud y trabajo, hasta los nuevos derechos a la paz, al medio ambiente sano y a la información.[315] Este proceso es correlativo a la evolución de la ciudadanía observada por Thomas H. Marshall, quien la comprende a través de tres elementos: civil, político y social. El elemento civil se refiere a los derechos básicos para la libertad individual, como la libertad de pensamiento, fe y expresión, así como el derecho a poseer propiedad. El elemento político se constituye por el derecho a participar en el ejercicio del poder político, como miembro de la clase política o como elector de la misma. El elemento social comprende, fundamentalmente, el derecho a una medida de bienestar económico y seguridad social. Marshall (2004: 24) argumenta que en el concepto moderno de ciudadanía, que por definición es nacional, los tres elementos mencionados se desarrollaron diferenciadamente: los derechos civiles corresponden al siglo XVIII, los derechos políticos al XIX y los derechos sociales al XX. En este desarrollo moderno de la ciudadanía a pesar del reconocimiento de los *Derechos del Hombre y del Ciudadano*, y la proclamación de la igualdad universal, hasta mediados del siglo XX tuvo como característica ser restrictiva, restringida a los varones y a las clases sociales altas, además de ser marcadamente nacional. En este sentido, Marshall ofrece un concepto clásico al respecto: "*La ciudadanía es una condición otorgada a aquellos que son miembros plenos de una comunidad*" (2004: 37). Marshall considera a la ciudadanía como un sistema de igualdad en derechos y deberes de los miembros de una determinada comunidad, sistema que es contrastado por la desigualdad imperante en las clases sociales.

Con el acoplamiento y complementación del MPD con una comprensión de los derechos humanos fundamentales como derechos sociales se consigue entender este modelo no sólo en los términos

[315] En este mismo sentido, MacIntyre (2007: 69) señala que los derechos humanos fueron definidos en el siglo XVIII, cuando surgieron como derechos naturales o derechos del hombre, como derechos definidos de modo negativo, como una no interferencia en la búsqueda de la vida, libertad y felicidad. No obstante, en el siglo XX fueron incluidos en esta doctrina derechos positivos, como el derecho al trabajo o la educación. Sobre este tema véase también Gutman, 1994: 4, Marshall, 2004: 24, Tovar, 2015: 137, Santiago, 2013: 76.

de una *igualdad procedural*, sino que debe dirigirse hacia una *igualdad sustancial* (Knight; Johnson, 1997: 292). Es importante extender el ámbito de los derechos humanos, entendidos como derechos mínimos, hacia una idea de *derechos fundamentales*:[316] no sólo como *derechos de libertad* o *derechos negativos*, sino también como *derechos sociales* o *derechos positivos*. La inclusión de estos derechos sociales y económicos es absolutamente central en la visión del *enfoque de las capacidades de Martha Nussbaum*, el *modelo garantista* de Luigi Ferrajoli, y es contemplada también por la *teoría jurídica de los derechos fundamentales* de Robert Alexy, entendidos como *derechos a acciones positivas del Estado*, como *prestaciones en sentido amplio*.[317] Estos son *derechos fundamentales sociales* tales como los derechos a la asistencia social, trabajo, vivienda y educación.[318] Tales derechos fundamentales a prestaciones deben ser considerados principalmente como derechos subjetivos y constitucionales, que deben ser distinguidos como tal de los derechos subjetivos no constitucionales, como los derechos morales.[319] La dimensión que se introduce al considerar los derechos fundamentales sociales como derechos subjetivos y constitucionales es el de su *justiciabilidad*, i.e. su estatus como normas cuyas violaciones pueden ser constatadas por un tribunal.[320] Por último, esta interpretación de los derechos humanos es compatible con las principales corrientes del cosmopolitismo contemporáneo, el núcleo del derecho cosmopolita es la doctrina de los derechos humanos, que deben ser entendidos primariamente como derechos

---

316 *"Entiendo por «derechos fundamentales»* […] *aquellos derechos universales y, por ello, indispensables e inalienables, que resultan atribuidos directamente por las normas jurídicas a todos en cuanto personas, ciudadanos o capaces de obrar: ya se trate de derechos negativos, como los* derechos de libertad*, a los que corresponden prohibiciones de lesionar; o de derechos positivos*, *como los* derechos sociales, *a los que corresponden obligaciones de prestación por parte de los poderes públicos*" (Ferrajoli, 2008: 61).

317 "*Todo derecho a un acto positivo, es decir, a una acción del Estado, es un derecho a prestaciones*" (Alexy, 1993: 427).

318 Alexy (1993: 495; 1994: 154) argumenta que entre los derechos humanos básicos se encuentran probablemente derechos sociales fundamentales mínimos, como el derecho a un *mínimo vital*. Ahora bien, Alexy (1993: 419) comenta que la cuestión de si y en qué medida a las disposiciones de derechos fundamentales deben adscribirse normas que confieren derechos sociales o a prestaciones en sentido amplio es una de las más discutidas en la dogmática actual de los derechos fundamentales. Finalmente, los derechos fundamentales sociales, considerados como derechos a prestaciones, afirma Alexy, comprenden dos dimensiones: prestaciones fácticas y prestaciones normativas. A su vez, se dividen en: a) derechos de protección; b) derechos a organización y procedimiento y; c) derechos a prestaciones en sentido estricto. Para una análisis de este tema véase Tovar, 2015: 147.

319 Las tesis jurídicas de los derechos humanos, ante todo las que distinguen adecuadamente entre derecho y moral, se distancian de enfoques primordialmente morales, como el *enfoque de las capacidades*, donde tales derechos son entendidos como *derechos prepolíticos*, y no como meras creaciones de las leyes y las instituciones, véase Nussbaum, 2007: 284.

320 Esta perspectiva es sostenida por Held, quien acentúa la posibilidad de que los grupos e individuos dispongan de *medios efectivos* para controlar que las autoridades políticas respeten y hagan respetar derechos y obligaciones, ello a través de las cortes internacionales, véase Held, 1997: 321. Por otro lado, sobre los problemas de la *justiciabilidad* de los *derechos fundamentales sociales*, véase Alexy 1993: 446, 496.

positivos, cuyo sujeto de derecho central son los individuos. Tales derechos deben avanzar hacia un esquema amplio, como derechos sociales y económicos, lo que corresponde a la evolución del derecho internacional. Por otro lado, en la conceptualización de Thomas Marshall sobre la ciudadanía observamos su restricción jurídica a los miembros de un determinado Estado, aunado a que los derechos sociales, como la educación, salud y vivienda quedan también restringidos sólo a los miembros de aquella comunidad. Quienes carecen de condición jurídica plena, como refugiados o migrantes, son excluidos, con lo que se les niegan derechos sociales básicos, muchos de los cuales constituyen derechos humanos universales. Desde el enfoque cosmopolita se critica sistemáticamente tal visión, abogando por la inclusión en términos de derechos humanos y sociales fundamentales a toda persona, máxime a aquellas en situaciones de emergencia. El derecho cosmopolita remite a la problemática de la existencia de instituciones que los hagan *justiciables*, ámbito en el que el cosmopolitismo contemporáneo acentúa la importancia de instaurar plenamente un sistema jurídico global, con la capacidad de sancionar e invalidar violaciones a los derechos fundamentales, tal como la Corte Penal Internacional. Finalmente, sobre este tema, sólo queda la prevención sobre el riesgo de una movilización populista con fines aclamatorios reforzada a través de la distribución clientelar de bienes primarios. Habermas advierte tanto de los riesgos de una ciudadanía que signifique sólo una mera agregación de intereses particulares como el mero goce de derechos sociales otorgados por parte de las burocracias estatales.[321] El riesgo es sobre todo en los países en desarrollo de América Latina, donde han operado fenómenos como el corporativismo, de modo que pueda generarse un paternalismo basado en la distribución de los derechos sociales. Sin embargo, esta prevención de orden empírico en los procesos políticos, no invalida la evolución normativa de los derechos humanos en un sentido amplio como derechos sociales justiciables.

6.4 Propuesta: Elementos para la articulación de un modelo de *Öffentlichkeit virtual.*

6.4.1 Balance general de la evaluación de los *Massenmedien* en la FTPH.

Hemos observado en el inicio de esta investigación que el problema sobre los *Massenmedien* ocupa un lugar fundamental en la FTPH desde su formulación más temprana en *Student und Politik* y en *Strukturwandel der Öffentlichkeit.* Inicialmente, observamos una marcada evaluación negativa de

[321] Para un análisis del riesgo observado por Habermas sobre el *sozialstaatlicher Paternalismus* derivado de la reflexión sobre las tensiones entre el paradigma liberal y el social sobre el derecho, véase Alexy, 1996: 80.

los *Massenmedien* en la FTPH, así en SP señalaba el dominio del entretenimiento y de la cosificación en éstos: „*Sie erziehen den Wähler zum Zuschauer; versehen die Sache mit human interest; und erzeugen Sentimentalität gegenüber Personen, Zynismus gegenüber Institutionen*" (Habermas, 1961: 48).[322] Este sería uno de los temas centrales de SÖ, correlativo al proceso de disgregación del público lector culturalmente raciocinante y su sustitución por un público-masa de consumidores de cultura. La constitución de la *pseudo-Öffentlichkeit* tiene como correlato la función de los *mass media* en el acoplamiento de la *Öffentlichkeit* con las pautas y estrategias de la publicidad comercial y las *public* relations. Esta función acrítica y manipulativa habilita que el Estado, siguiendo la pauta de la publicidad comercial, se dirija a los ciudadanos como consumidores. En términos generales, en el periodo de 1960 a 1970 encontramos una visión negativa de la función de los *mass media*, sirviendo en general a este proceso de abstracción real de la ciudadanía y a la postre a la articulación de un consenso social construido artificialmente y a la aclamación plebiscitaria.

En contraste con los dos primeros modelos de la FTPH, observamos en el tercer modelo (1980, *Gegenöffentlichkeit*. *Modelo de baluartes*) la consideración de los *mass media* como una forma generalizada de comunicación que posee el potencial de liberar los procesos de comunicación de la *provincialidad* presupuesta en su limitación espacio-temporal: posibilitan el surgimiento de una *Öffentlichkeit* en una red *virtualmente siempre presente* de contenidos de comunicación, poniendo a disposición mensajes e información en un plexo de contextos multiplicados. Como también lo señalamos, encontramos un tratamiento de este tema por Luhmann en *Soziale Systeme*, donde se examinan las limitaciones de la comunicación. El éxito de la comunicación parece improbable no sólo por los malentendidos o déficits de comprensión en la interacción *alter/ego*, sino en razón de su *alcance* (Erreichen). Aquí el problema principal reside en la extensión espacial y temporal, cuando la comunicación va más allá de las personas presentes en una situación concreta, máxime cuando se requiere que la comunicación sea transmitida sin cambios. Para Luhmann (2012: 218), incluso cuando se han encontrado portadores de sentido transportables y duraderos, más allá de los límites concretos de la interacción es improbable que la comunicación *sea tomada en cuenta*: „*Anderswo haben Leute etwas anderes zu tun*" ("En otras partes, la gente tiene otras cosas qué

[322] "Educan al elector como espectador, equiparan las cosas con intereses humanos, producen sentimentalismo frente a las personas, cinismo frente a las instituciones".

hacer"). Específicamente, frente a las limitaciones espacio-temporales de la comunicación se han desarrollado los *Verbreitungsmedien* (medio de difusión), como la escritura, la impresión y las telecomunicaciones.

Habermas observó que la *Öffentlichkeit* creada por los *Massenmedien* jerarquiza el horizonte de comunicaciones posibles, a la vez que quita sus barreras espacio-temporales, cuestión donde radica su ambivalencia: los *Massenmedien* canalizan unilateralmente los flujos de comunicación en una red centralizada, por lo que pueden reforzar considerablemente la eficacia de los controles sociales, pero, por otro lado, las propias estructuras de la comunicación llevan inserto el contrapeso de un *potencial emancipatorio*, ya que, aunque sean abstraídas y empaquetadas, nunca pueden quedar blindadas completamente contra la posibilidad de ser cuestionadas por actores capaces de responder autónomamente por sus actos (2014c: 553). Habremos de acentuar este importante pasaje de la TKH ante el replanteamiento de este problema casi cuatro décadas después. Por otro lado, esta tesis se contrapone a la idea de Horkheimer y Adorno de que los flujos de comunicación controlados a través de los *Massenmedien* sustituyen a las estructuras de comunicación que anteriormente habían posibilitado la discusión pública y la autocomprensión del *Publikum* formado por los ciudadanos y por las personas privadas. Habermas considera que tal juicio de Horkheimer y Adorno, además de ser simplificador, no tiene en cuenta el cambio estructural en la *bürgerliche Öffentlichkeit*, las marcadas diferencias entre centros de emisión privados y públicos, la cultura política y las diferencias nacionales y, por último y más importante, la diferencia entre ambos tipos de medios descrita anteriormente. Por otro lado, Habermas menciona importantes aspectos que hemos de tener en cuenta: los centros emisores están expuestos a contradicción de intereses, por lo que no puede afirmarse que integren sin discontinuidades un discurso homogeneizante (a); los *Massenmedien* normalmente no pueden sustraerse sin conflictos a las obligaciones que se derivan de su impronta periodística (b); que incluso adoptando los estándares de la cultura de masas y de adoptar formas triviales de entretenimiento pueden contener mensajes críticos (c); que los mensajes ideológicos no sean adecuadamente recibidos por los destinatarios porque el significado pretendido, bajo las condiciones de recepción de un determinado trasfondo subcultural, se transforma a menudo en su contrario (d); que la lógica propia de la *práctica comunicativa cotidiana* constituya una defensa contra las intervenciones directamente manipuladoras de los *Massenmedien* (e) y; que la evolución técnica de los medios electrónicos no discurre necesariamente en la dirección de una centralización de las redes. Es interesante señalar que, a principios de los ochenta,

cuando Habermas publica TKH, el *video-pluralism* y la *television democracy* fueran hasta entonces *poco más que visiones anarquistas* (2014c: 575).

En FG, en el MPD, el análisis de los *mass media* continúa en el tono menos pesimista de TKH. En primera instancia, Habermas observa una cuestión fundamental: la creciente virtualización de las *Öffentlichkeiten* de la presencia física de lectores, oyentes y espectadores. Esta virtualización es posibilitada por los medios de comunicación (*Medien*). Esta creciente virtualidad tornaría más clara la abstracción comportada por la *Öffentlichkeit* como expresión de la generalización de la estructura espacial de las interacciones simples. De tal modo, las estructuras de comunicación generalizadas se restringirían a contenidos y tomas de postura desvinculadas de los contextos concretos de las interacciones simples, las personas inmediatas y las obligaciones concernientes a tomas de decisiones. En FG, Habermas no desarrolla sistemáticamente una sociología de los *mass media*, no obstante, señala en términos abstractos su función en un plexo sociopolítico cada vez más complejo y diferenciado: en este proceso de creciente complejidad se introduce una centralización de las vías efectivas de comunicación, con lo que los *mass media* quedan expuestos a una creciente necesidad de selección y a las coerciones derivadas de la misma. Este proceso de selección se convierte en la fuente de una nueva clase de poder.

Justamente aquí hay que señalar una diferencia fundamental en la evaluación de los *Massenmedien* en el esquema de la *deliberative Politik*, en relación con la evaluación previa de Habermas de éstos, particularmente en SÖ. Aquí los *Massenmedien* no aparecen simplemente como un poder fáctico que despotencia y manipula a la *Öffentlichkeit*, sino que, en consonancia con la ponderación de las estructuras jurídicas y sociopolíticas del *Rechtsstaat*, estos aparecen también como potencialmente regulados en términos jurídicos. Como ejemplo, Habermas menciona el proceso de constitucionalización jurídica del *cuarto poder* en la República Federal de Alemania, en la que depende de la forma de organización jurídica y del anclaje institucional el que las televisoras se abran más bien a la influencia de los partidos o asociaciones, o más bien a la influencia de las empresas privadas con gran presupuesto publicitario. El fenómeno resaltado aquí por Habermas no es tanto la despolitización de la *politische Öffentlichkeit* producida por los *Massenmedien*, sino las *reacciones normativas* al fenómeno de la posición de poder de los complejos mediáticos en la competencia por la influencia político-publicista.

En términos generales, el MPD confía en las estructuras institucionales del *Rechtsstaat* para controlar su influencia para generar una *Öffentlichkeit* manipulada. No obstante, Habermas tiene a bien señalar que, en última instancia, las protecciones ofrecidas por las garantías fundamentales no bastan para evitar tales deformaciones de la *Öffentlichkeit* y de la *Zivilgesellschaft*. El mantenimiento y estabilización de la autonomía de las estructuras comunicativas de la *politische Öffentlichkeit* sería la tarea de la propia *Zivilgesellschaft*. Conforme a las estructuras normativas del *Rechtsstaat*, los *Massenmedien* estarían orientados también tanto por los códigos profesionales del periodismo y la autocomprensión ética del mismo como un estamento profesional como por la organización de una prensa libre por la vía de un derecho relativo a los medios de comunicación (Habermas, 2017: 457). Habermas aclara que en concordancia con la concepción de la *deliberative Politik* tales principios expresan una simple idea regulativa: los *mass media* han de entenderse como los mandatarios de un público ilustrado del que se presupone disponibilidad para el aprendizaje y capacidad crítica; han de preservar su independencia respecto a los actores políticos y sociales; han de hacer suyos de modo imparcial las preocupaciones, intereses y temas del público, así como exponer el proceso político a la luz de tales temas y contribuciones a una crítica reforzada y a una coerción que empuje a este a legitimarse. De tal modo, bajo esta concepción el *Medienmacht* (poder de los medios) debería quedar neutralizado y bloqueada la transformación del poder administrativo o social en influencia político-publicística. Conforme a tal *idea regulativa* (regulative Idee) los actores políticos y sociales, entre ellos los partidos, sólo podrían *utilizar* a la *Öffentlichkeit* en la medida en que suministren contribuciones convincentes para el tratamiento de los problemas que han sido identificados por el público, implicándose en la formación de la opinión y la voluntad del *Publikum* desde su perspectiva, en vez de tratar de influir sobre este desde la perspectiva del mantenimiento del propio poder. Es interesante el contraste aquí de la visión sobre los *mass media*, ya que Habermas toma distancia crítica de la visión de la sociología de los medios de comunicación de masas, según la cual la *Öffentlichkeit* aparece dominada por los *Massenmedien* y atravesada por relaciones de poder, con lo que se tiende a valorar con bastante reserva las oportunidades que posee la *Zivilgesellschaft* para influir sobre el sistema político, lo cual es adecuado, piensa Habermas, al referirse a una *Öffentlichkeit* en estado de reposo. No obstante, por un lado, en FG se acentuó el control regulativo de las estructuras normativas del *Rechtsstaat* sobre los *mass media*, y; por otro, que en los instantes de movilización social comienzan a vibrar las estructuras en las que se apoya la autoridad de un *Publikum* decidido a tomar posición, con lo cual

pueden cambiar las relaciones de fuerza entre la *Zivilgesellschaft* y el sistema político.

Ahora bien, para Habermas un tema central en el ámbito de los procesos de comunicación pública y toma de decisiones es el que gira en torno a quién coloca los temas en el orden del día y en el cómo se determina la dirección de las corrientes de comunicación pública. En el contexto de sociedades donde la circulación informal del poder domina al sistema político, la iniciativa y poder para introducir tales problemas los posee primordialmente el gobierno y la administración, i.e. quienes ocupan cargos políticos, más que el complejo parlamentario. Esta situación se agrava, señala Habermas (2017: 459) cuando en la *Öffentlichkeit* los *Massenmedien* obtienen preferentemente su material de fuentes con alta organización y poder, así como estrategias publicísticas que bajan el nivel discursivo del circuito de comunicación pública, todo en contra de la autocomprensión normativa que analizamos más arriba. Debido a este diagnóstico prevalecería el tono escéptico en la sociología de los medios de comunicación acerca de la articulación de los problemas en las *öffentliche Arenen* (arenas públicas). No obstante, como lo hemos señalado, en FG, Habermas toma distancia de tal escepticismo, señalando la posibilidad de que *actores de la sociedad civil* (zivilgesellschaftliche Akteure), a menudo no tenidos en cuenta, *pueden* desempeñar un papel activo y exitoso en los casos de percepción, máxime en situaciones de crisis. Es en tales coyunturas, donde los acontecimientos sociales se aceleran, donde los actores de la sociedad civil tienen la oportunidad de *invertir* la dirección de los circuitos de comunicación en la *Öffentlichkeit* y en el sistema político, ello a pesar de su escasa complejidad organizativa, débil capacidad de acción y desventajas estructurales frente a los sistemas funcionalmente diferenciados. El fundamento de esta capacidad señala Habermas, es que las estructuras de comunicación de la *Öffentlichkeit* están ligadas con los ámbitos de la *privates Leben* de modo que la periferia representada por la *Zivilgesellschaft* posee la ventaja de tener una mayor sensibilidad para la percepción e identificación de problemas.

6.4.2 Reconfiguración de los *Massenmedien*: internet y redes virtuales.

El análisis de los *mass media* llevado a cabo por Habermas en 1992 debe ser evidentemente reformulado, no pudiendo sin más quedarnos solamente con este. Casi tres décadas después la revolución en las tecnologías de la comunicación e información, sobre todo el desarrollo del internet y del ciberespacio, que fueron tomando un impulso e incremento exponencial desde 1995, determinan importantes consecuencias empíricas para el planteamiento de la *Öffentlichkeit* y del

MPD. En la década de 1990, los estudios sobre los *mass media*, no incluyeron una consideración sistemática de la revolución que introduciría el internet y el ciberespacio. Un caso paradigmático es el texto *Die Realität der Massenmedien*, donde Luhmann (1996b) comprendió a estos como instituciones sociales que hacen uso de tecnologías de replicación para multiplicar la comunicación, siendo principalmente tales medios libros, revistas y periódicos, así como medios de reproducción electrónica o fotográfica producidos masivamente y dirigidos a un público indeterminado. Luhmann consideró, en este sentido, a las tecnologías de la comunicación como el *broadcasting*, pero aún no el internet. A ya casi llegar al 2020, estos análisis empíricos, en los cuales está comprendido el elaborado por Habermas sobre los *mass media*, han quedado obsoletos. No obstante, defenderemos en los siguientes subapartados que las consideraciones normativas introducidas por la FTPH poseen una gran actualidad en el análisis de este fenómeno, las cuales deben ser replanteadas a la luz de esta transformación estructural. Particularmente, replantearemos el modo en que concebimos a la *Öffentlichkeit* retomando las consideraciones normativas del MPD. Será central el análisis de la generación de una *Öffentlichkeit* manipulada que en el campo de la virtualización de la discusión pública y la participación política alcanza niveles insospechados por la teoría crítica.

Sobre el tema de los *mass media* y las telecomunicaciones y su estatus dentro de la teoría política, ya habíamos señalado en nuestro capítulo cuarto, en el apartado (4.2.3), que Robert Dahl en *La poliarquía*, consideró que la creciente brecha entre la ciudadanía y las élites políticas podría reducirse garantizando un amplio acceso a la información sobre programas políticos, a la elección de temas de debate público y la participación significativa en los mismos, siendo posible encontrar una solución técnica en el marco de las telecomunicaciones. Estas, a juicio de Dahl, posibilitan que técnicamente todos los ciudadanos dispongan de información sobre las cuestiones públicas de modo inmediato, permitiendo la posibilidad de formulación de preguntas sobre los temas públicos, así como la participación en debates con especialistas, políticos y otros ciudadanos. No obstante, Dahl había observado que esta posibilidad técnica sólo es una parte de la solución, ya que sólo mediante la intervención en debates públicos no se sigue automáticamente que los ciudadanos superen las limitaciones en su comprensión política, i.e. que desarrollen por ello una *comprensión esclarecida*, por otro lado, también existe la posibilidad de que las élites exploten las telecomunicaciones interactivas para manipular a la opinión pública, fortaleciendo el sistema de tutelaje.

El estudio de Dahl fue llevado a cabo a principios de la década de 1970, el análisis de las posibilidades y riesgos sobre las telecomunicaciones que había señalado fueron retomados más tarde por Giovanni Sartori. Un estudio fundamental para comprender la transformación de los *mass media* es *Homo Videns*, obra escrita a fines de la década de los noventa, donde el análisis de Sartori se concentra en el dominio de la televisión en el mundo contemporáneo y el posterior surgimiento de los multimedia, particularmente en el imperio de contenidos basados en la imagen, en lo sensitivo, inmediato y pasional, administrados y programados por personajes incultos. Este proceso produce ciudadanos con un déficit en su capacidad cognoscitiva y racional: "*sordo de por vida a los estímulos de la lectura y el saber transmitidos por la cultura escrita*" (Sartori, 1998: 38). El dominio de la imagen y de lo sensitivo en los *mass media* se traslada al ámbito de los procesos políticos, determinando el surgimiento de la *video-política*. Sartori observa que la democracia participativa se fundamenta en la existencia de una opinión pública con un cierto grado de autonomía, no obstante, en este proceso surge una *opinión tele-dirigida*. En el ámbito de los procesos electorales, la *vídeo-política* se transforma en una *vídeo-elección*, la cual se centra en la transmisión al electorado de la imagen del líder o candidato, acompañada no por referencias racionales sino en elementos emotivos o pasionales. *Homo videns* resulta central en nuestro balance, ya que no hizo más que confirmar las tendencias generales diagnosticadas por Habermas en SÖ, del surgimiento de un *Publikum* desliterado y dirigido mediática y manipulativamente en los procesos electorales con fines aclamatorios. En este proceso las organizaciones sociopolíticas y el Estado mismo adoptan la pauta de la *Werbung*, dirigiéndose a los ciudadanos en tanto consumidores.

Ahora bien, un fenómeno central que cobraría importancia desde fines de la década de los noventa hasta la actualidad es la perspectiva de formación de una *Öffentlichkeit* virtual posibilitada por el internet. Este es un fenómeno que Sartori sólo alcanzó a ver en estado germinal a fines de los años noventa, pero que en nuestros días ha adquirido carta de naturalización en los procesos sociopolíticos: "*Las nuevas fronteras son internet y el ciberespacio, y el nuevo lema es «ser digitales»"* (Sartori, 1998: 53). Sartori evaluó de modo preliminar las posibilidades políticas en torno al internet: "*como instrumento práctico, como un paseo a un mercadillo callejero o como un recorrido por nuestros más variados hobbies, internet tiene un porvenir revolucionario. Como instrumento cultural, de crecimiento de nuestra cultura, preveo que tiene un futuro modesto*" (1998: 56). Por tanto, no cabría esperar un predominio inmediato en internet de las actividades

crítico-culturales, en el contexto de un panorama social dominado por la imagen y la banalidad antes que por la lectura y la cultura.[323] Su perspectiva es que no predominarían en internet los usuarios dirigidos a la adquisición de cultura y conocimiento, si no los analfabetas culturales que lo convertirían en un instrumento de ocio. Sartori observa un *impasse* fundamental identificado por Habermas en SÖ cuando diagnosticó la disgregación de la base sociológica de la *Öffentlichkeit* literaria y política: no se verifica una base sociológica funcional a la idea de un espacio virtual orientado a la cultura y la crítica. En este sentido, una visión más pesimista es la que parece imponerse en el análisis de Sartori.

Esta transformación estructural ha determinado un nuevo campo de estudios en el ámbito de la teoría política, de los cuales *Homo Videns* constituyó un estudio pionero, comenzando a proliferar investigaciones y desarrollos teóricos derivados del impacto de esta transformación en el ámbito de la política, la ciudadanía y el Estado. David Held, en *Models of Democracy*, en su tercera edición de 2006,[324] al considerar la expansión de los mecanismos de *feedback* y comunicación ciudadana que mejoran la calidad de la deliberación pública, diseñados para mejorar el entendimiento y comunicación entre los *decisión-makers* y los ciudadanos, comenta: "*New voter feedback mechanism can combine television, cable and computer networks, built by the public or private sector, with local governments and national institutions*" (Held, 2006: 260). Ejemplos de lo anterior sería el acceso a foros públicos, utilizar el email para colocar *ítems* en la agenda pública si alcanzan cierto umbral de apoyo, murales informativos en internet para generar debate o medir preferencias, así como *networks* más focalizadas de televisión y radio para generar discusión pública.[325] Held

[323] Néstor García Canclini analiza el pasaje del ciudadano como representante de la opinión pública al ciudadano como consumidor interesado en disfrutar de una determinada calidad de vida, una de las manifestaciones de este cambio sería que "*las formas argumentativas y críticas de participación ceden su lugar al goce de espectáculos en los medios electrónicos, en los cuales la narración o simple acumulación de anécdotas prevalece sobre el razonamiento de los problemas, y la exhibición fugaz de los acontecimientos sobre su tratamiento estructural y prolongado*" (Canclini, 1995: 25).

[324] La primera edición de este texto de Held es de 1987.

[325] Daniel Egloff, en su estudio *Digitale Demokratie: Mythos oder Realität?* Hacía énfasis en el 2001 del potencial de democratización digital de internet, como ejemplo de ello son el *e-government*, el *e-voting* y el *online-Aktivismus*, así como los potenciales democráticos y emancipativos de las redes *peer to peer* (P2P, intercambio de par a par, en esos años la red Napster por ejemplo), del movimiento de Software *Open-source* (fuente o código abierto) y del intercambio de comunicación en los *chatrooms* (entonces en los foros de chats de AOL, por ejemplo), en los cuales juegan un papel activo y determinante los usuarios del ciberespacio en una relación más horizontal y libre, constituyendo los elementos para una *Cyberdemokratie* y una *User-Emanzipation* (emancipación del usuario) a través de la *open-architecture-network* (red de arquitectura abierta). Véase Erfolg, 2001: 10, 13, 98. En este sentido, Cook, Carpini y Jacobs (2007: 32) señalaron también en este período temprano que el internet posee un potencial para vincular a la ciudadanía atomizada y desconectada a la vida política. La participación en *chatrooms* y otros grupos de discusión online organizados específicamente para discutir problemas locales, nacionales o internacionales determinaban la articulación

señaló otra de las posibilidades importantes del internet para mejorar las relaciones entre ciudadanía y gobierno, así como entre los propios ciudadanos: las iniciativas de *e-government* y *e-democracy*. El primero es descrito como un modelo arriba-abajo en el que los gobiernos se interesan por diseminar información y mejorar el acceso a los representantes. El segundo como un modelo abajo-arriba relacionado con la creación de nuevos foros ciudadanos para la discusión y la deliberación. Como ejemplo de lo anterior, Held (2006: 261) menciona el hecho de que la mayoría de los gobiernos democráticos poseen sitios web oficiales en los que colocan documentos clave en línea, lo cual sirve para mejorar el entendimiento ciudadanos sobre cuestiones importantes de políticas públicas, reforzando la responsabilidad y rendición de cuentas gubernamental. Finalmente, Held considera como el más significativo potencial democrático de la tecnología digital para el desarrollo de la comunicación ciudadana, el mejorar la comunicación lateral entre ciudadanos a través de la generación de foros públicos online.

Antes de entrar en el análisis de las consecuencias políticas para el MPD y el concepto de *Öffentlichkeit* que se siguen de la revolución en el ámbito de las tecnologías de la comunicación y del internet, consideraremos algunos indicadores empíricos que muestran la magnitud actual de esta transformación estructural. De acuerdo con datos de la International Telecommunication Union (ITU)[326], el cual es el organismo de Naciones Unidas especializado en telecomunicaciones, actualmente existen alrededor de 4.2 billones de usuarios de internet a nivel global, que representa el 55% de la población mundial (7.6 billones). En los países desarrollados el 94% de los jóvenes entre 15 y 24 años utilizan internet, en los países en vías de desarrollo el porcentaje es del 67% (ITC, 2017a: 2). En conjunto, el sector de la sociedad en ese rango de edad constituye el 70.6% de los usuarios de internet a nivel global (ITC, 2017b: 20). Otro indicador importante para analizar la cobertura y penetración del internet es la utilización de celulares móviles con conexión de banda ancha de acuerdo con la ITC (2017b: 10) el número de subscripciones ha pasado de 268 millones en 2007 a 4.22 billones en 2017, encontrando los niveles más altos de penetración en los países en desarrollo. En relación con la conectividad en los hogares, en 2005 constituía el 20%, mientras que en 2017 era del 53.6% (ITC, 2017b: 15). Evidentemente, la conectividad en los países menos

de lo que estos autores llamaban una *discursive participation* (participación discursiva), cuyo portadores son los *Internet Deliberators* (deliberadores de internet).

[326] La ITU tiene su sede en Génova, Suiza, son miembros 193 países, casi 800 entidades del sector privado, industria e instituciones académicas. Véase https://www.itu.int/.

desarrollados y pobres en África, Medio Oriente, Asia y Caribe, donde sólo 172 millones de 1 billón de personas que habitan en ellos poseen acceso a internet (ITC, 2018: 7). Actualmente, la conectividad a internet es observada como un indicador de desarrollo, como un aspecto central para el desarrollo económico y social. En este sentido, Naciones Unidas ha comenzado a reconocer en estos años la importancia de las tecnologías de la comunicación y de la información en el desarrollo global, específicamente, por ejemplo, para la *2030 Agenda for Sustainable Development*, establecida en 2015. En el objetivo número 9, punto 9.c, la *Agenda* establece: "*Significantly increase access to information and communications technology and strive to provide universal and affordable access to the Internet in least developed countries by 2020*" (ONU, 2015: 21).[327]

6.4.3 Propuesta de un modelo de deliberación y *Öffentlichkeit* virtual.

Las consideraciones expuestas en (6.4.1) y (6.4.2) determinan una reformulación del concepto de *Öffentlichkeit* y del MPD. En primera instancia, no podemos, sin más hoy en día, considerar la articulación de la *Öffentlichkeit* en los *términos exclusivos* de una estructura espacial, de un *locus* que requiere de infraestructura pública para las asambleas, reuniones, mítines y actos, lo que Habermas caracteriza con metáforas espaciales: foros, escenarios o arenas. En este sentido, la *Öffentlichkeit* representa por excelencia el *locus* de la deliberación democrática, donde los ciudadanos pueden emprender procesos discursivos sobre temas que atraviesan todo el *Lebenswelt*. Desarrollaremos la propuesta de un modelo de deliberación y *Öffentlichkeit* virtual, estableceremos en este último apartado los principales puntos que articulan este modelo. No desarrollaremos aquí de modo sistemático y exhaustivo cada punto, lo cual dejaremos para un trabajo posterior. Como conclusión de esta investigación, estableceremos con claridad sus principales puntos de articulación y las tendencias generales en el mismo, considerando que este tema será uno de los más discutidos en el campo de la teoría y filosofía política en las siguientes décadas. El modelo propuesto se desenvuelve en cuatro ámbitos nucleares: *mass media* (6.4.3 a), *gobiernos virtuales* (6.4.3 b), *ciudadanía virtual* o *digital* (6.4.3 c), *Öffentlichkeit virtual* (6.4.3 d).

(6.4.3 a) *Mass media.* Observamos en la obra madura de Habermas una evaluación más positiva del papel de los *mass media* como una forma generalizada de comunicación que posee el potencial

[327] Sobre este el objetivo 9 de la *2030 Agenda,* la ITU considera lo siguiente: "*SDG Target 9.c explicitly refers to providing universal and affordable access to the Internet in least developed countries by 2020*" (ITU, 2018: 7).

de liberar a los procesos de comunicación de la *provincialidad* presupuesta en su limitación espacio-temporal. En este sentido, el desarrollo del ciberespacio ha determinado la consolidación de una red *virtualmente siempre presente* de contenidos de comunicación, multiplicando los contextos de difusión de contenidos e información, ello a niveles insospechados por el MPD a principios de los noventa. En este proceso, observamos un perfeccionamiento tecnológico de la canalización unilateral de los flujos comunicativos, así como de la invasión de la *publicidad comercial* (Werbung) en los contenidos de tales flujos, lo que revitaliza el análisis clásico de Habermas en SÖ sobre el papel de los *mass media* en la configuración de una *Öffentlichkeit* manipulada a través de las estrategias de marketing. Tales estrategias de marketing se han perfeccionado a niveles micro: el análisis a través de algoritmos de la información de cada usuario, preferencias, historiales de navegación y actividad en la red, determinan la canalización de informaciones o contenidos determinados dirigidos específicamente a tal usuario. Las posibilidades de manipulación y marketing dirigido a grupos y a individuos se han perfeccionado a niveles distópicos. En tales flujos virtuales de comunicación e información observamos la operación y manipulación de poderes fácticos salvajes que no están sometidos a ninguna regulación, tales como empresas, corporaciones, grupos políticos y gobiernos, los cuales introducen temas claves, tendencias informativas y noticias manipuladas, fenómenos a los que recientemente se ha denominado de modo coloquial *fake news* y *posverdad*.[328] Es indudable la influencia de estos poderes fácticos a través de tales estrategias manipulativas no sólo a nivel de la articulación de preferencias de consumo de los usuarios, sino en los procesos políticos y electorales, como es el caso del proceso electoral de Estados Unidos en 2016 donde triunfó Donald Trump y el reciente proceso electoral brasileño, donde resultó ganador Jair Bolsonaro. En éstos se utilizaron de modo sistemático estrategias de desinformación y manipulación a través de redes sociales y servicios de mensajería instantánea. A diferencia de los *mass media* clásicos, son flujos comunicativos

[328] Sobre el término *Fake News*, Tandoc, Lim y Ling (2008) examinan su utilización entre 2003 y 2017, derivando de este análisis una tipología de tres tipos de *fake news*: noticias satíricas y paródicas; fabricación y manipulación, y; publicidad y propaganda. En este estudio, Tandoc, Lim y Ling (2018: 138) acentúan la influencia de este término en el discurso y comportamiento de líderes mundiales, así como en su potencial influencia en los procesos electorales. Sobre el significado del mismo señalan: "*News is supposedly -and normatively- based on truth, which makes the term "fake news" an oxymoron*". Como señala la UNESCO (2018: 7) al abordar este tema: "*'news' means verifiable information in the public interest, and information that does not meet these standards does not deserve the label of news*". *Fake news* se refiere globalmente al flujo de comunicación virtual cuyo contenido es desinformativo, falso y manipulativo, cuyo propósito es confundir a los consumidores o ciudadanos en sus elecciones de consumo o en la articulación de sus preferencias políticas. Como lo señala la UNESCO (2018: 15), este no se trata de un proceso nuevo, pero se ha magnificado a través de estas herramientas: "*Disinformation is an old story, fuelled by new technology*".

invadidos y manipulados de los cuales no puede identificarse con precisión su origen, pero que pueden crear tendencias que colocan determinados temas en la discusión pública. A esta tendencia generalizada opondremos dos consideraciones para las cuales el análisis de Habermas nos sigue orientando: las reacciones normativas al fenómeno de la imposición de los poderes fácticos en los complejos mediáticos virtuales en la competencia por la influencia político-publicista, y la capacidad de resistencia y respuesta de un *Publikum* virtual que conserva la capacidad de cuestionar y tematizar tal flujo manipulativo, este último punto lo desarrollaremos en los subapartados (6.4.3 c) y (6.4.3 d).

El MPD hizo énfasis en el proceso de regulación de los *mass media* en el ámbito de las estructuras jurídicas del *Rechtsstaat*. Habermas había ejemplificado tal hecho en FG con el proceso de constitucionalización jurídica del *cuarto poder* en Alemania, así como la autocomprensión normativa de los propios *mass media* a través de los códigos deontológicos periodísticos. Habría que señalar aquí que el internet, aunque es un espacio en el que operan poderes fácticos salvajes que escapan a las regulaciones estatales, se encuentra sometido a las regulaciones de los Estados, como es el caso de las leyes sobre delitos y fraudes, así como a las leyes contra la difamación, por lo que la operación de tales poderes se encuadra dentro de determinadas limitaciones jurídicas.[329] Por otro lado, respecto a la autocomprensión normativa de los *mass media* a través de sus códigos deontológicos, cabe señalar que el Código Internacional de Ética Periodística de la UNESCO de 1983 no ha sido actualizado en este sentido, no obstante, observamos una tendencia importante a nivel global en los recientes años en distintos medios periodísticos a nivel global en la incorporación de guías de comportamiento y manejo de información en sitios web y redes sociales, así como la reformulación de los códigos de ética, en los que se incluyen apartados completos sobre este tema.[330] Seguramente veremos en la siguiente década la reformulación del Código

[329] "*Publication on the web is subject to laws on defamation. Contracts made on the web are enforceable. Internet fraud is subject to criminal sanction. Peer-to-peer sharing of files with copyrighted materials subjects users to civil and/or criminal liability. It is important not to lose sight of the basic reality that most Internet regulation is regulation by national governments of internet-related activities.*" (Solum, 2009: 68).

[330] La tendencia a la autorregulación deontológica de los medios en el ámbito virtual se está consolidando en años recientes, algunos de ellos han avanzado en este sentido con la publicación de *guías editoriales* que regulan la actividad periodística en este ámbito. Así por ejemplo, puede verse el caso del New York Times con la *The Times Issues Social Media Guidelines for the Newsroom* (https://goo.gl/afBCZS), el caso de la BBC con la guía editorial *Social Networking and Other Third Party Websites (including Blogs, Microblogs and Personal Webspace)* (https://goo.gl/J6FAje), la guía de Reuters *Reporting from the Internet and Using Social Media* (https://goo.gl/nttZpd), el Washington Post con la *Digital Publishing Guidelines* (https://goo.gl/yGo7ZB), así como el apartado 8.7 del Código de Ética del Instituto Mexicano de la Radio "*Redes sociales y nuevas plataformas de promoción y contacto*" (https://goo.gl/p7hwZV).

Internacional de Ética Periodística de la UNESCO con vistas a este tema.[331] En términos generales hemos señalado esta reacción normativa a nivel de los códigos deontológicos de los medios como una de las potenciales barreras contra los flujos comunicativos manipulativos. Sobre este tema finalmente podemos decir que puede ser materia para una sociología de los *mass media* y de consideraciones politológicas en sentido pesimista, pero que también podemos acentuar los potenciales críticos de tal autocomprensión normativa de la actividad periodística en la era digital. Aunado a los procesos de aprendizaje y autocomprensión normativa de los *mass media* en la era digital, el tema del futuro desarrollo y control de las tecnologías de la comunicación y de la información también se está abordando a nivel de Naciones Unidas, impulsando procesos de diálogo y acuerdo global sobre este tema. En este sentido, encontramos el reconocimiento de la Secretaría General de Naciones Unidas del reto impuesto por el rápido desarrollo de tecnologías tales como la inteligencia artificial, las interacciones sociales y el flujo de información online, la biotecnología y la robótica. También UN considera la utilización de tales tecnologías para el logro de la *2030 Sustainable Development Agenda*, desde la protección y promoción de valores globales derivados por la Declaración Universal de Derechos Humanos, el impulso de la inclusión y la transparencia, así como un proceso de aprendizaje y diálogo entre las organizaciones de la sociedad civil, gobiernos e industria. Uno de los objetivos centrales de este proceso sería: "*to effectively identify and manage the effects and consequences of new technologies and promote their responsible use*" (UN, 2018: 5).[332] Dentro de este marco, se encuentra la evaluación de *online social networking*: "*Online social networking lets us find like-minded people around the world, enlarging free speech and human creativity. But it also amplifies hate speech, contributes to ethnic and political polarization, and facilitates terrorist recruitment"* (UN, 2018: 8).

(6.4.3 b) *Gobiernos virtuales.* Como analizamos en el apartado anterior, en *Models of Democracy*,

Podemos encontrar en estas guías editoriales el reconocimiento de la importancia de regular el comportamiento periodístico y los contenidos publicados en los *social media*, así como el comportamiento del propio periodista ante el flujo de información en blogs, sitios web y redes sociales (Facebook, Instagram, Snapchat, Whatsapp), a través de principios periodísticos básicos establecidos en sus respectivos códigos de ética, los cuales están en consonancia con los principios nucleares establecidos en el Código Internacional de Ética Periodística de la UNESCO.

[331] No obstante, la UNESCO ha abordado de modo constante este tema en los últimos años. Podemos encontrar distintos documentos y textos de este organismo internacional sobre este tema, por ejemplo el texto publicado en Francia en 2018: *Journalism, 'Fake News' & Disinformation. Handbook for Journalism Education and Training*.

[332] "*The UN has already begun to play a role in encouraging those designing, developing and deploying new technologies to ensure that they are consistent with our shared, universal values, as reflected in existing international norms and standards"* (NU, 2018: 10).

David Held había observado el nacimiento de iniciativas de *e-government* (gobierno electrónico o virtual), como un modelo arriba-abajo en el que los gobiernos se interesan por diseminar información y mejorar el acceso a los representantes. Como ejemplo de lo anterior, Held mencionaba el hecho de que la mayoría de los gobiernos oficiales poseen sitios web oficiales en los que podemos encontrar documentos gubernamentales clave que podrían servir como pauta para reforzar la responsabilidad y rendición de cuentas (*accountability*). Held escribió esta consideración en 2006, observamos que esta tendencia se ha consolidado y reforzado, la mayoría de los gobiernos democráticos poseen no sólo sitios web donde encontramos documentos clave en torno a políticas públicas, leyes, normas y reglamentos, así como comunicados oficiales, sino también mecanismos de comunicación con la ciudadanía y mecanismos de transparencia pública, como las solicitudes de información. Por otro lado, es ya una constante empírica el que los presidentes y representantes de las instituciones públicas se conduzcan a través de redes sociales, donde comunican sus principales actividades, así como posturas relacionadas con diversos temas clave. En la mayoría de los casos esta actividad está mediada por la intervención de áreas de relaciones públicas gubernamentales, pero también podemos observar la utilización de estos medios como instrumentos de gobierno y comunicación directa a través de redes sociales como *Twitter.* Es muy común hoy en día que un presidente o gobernante comunique una decisión de gobierno o determinada política a través de un *twitt* que incluso antes que las instancias de comunicación oficiales correspondientes. Esta dinámica, que sigue teniendo una naturaleza *arriba-abajo* indicada por Held, tiene mayores potenciales para producir *accountability*, ya que tales comunicaciones son inmediatamente compartidas y discutidas por los ciudadanos usuarios de tales redes, lo que ha determinado posteriores aclaraciones o explicación sobre las mismas. Esto también determina un replanteamiento sobre las perspectivas actuales del *arcana imperii* por parte de los gobiernos y del potenciamiento tecnológico para el *Prinzip der Publizität* kantiano. Internet y las redes sociales han posibilitado también la formación de grandes bases de datos utilizadas con fines comerciales y con fines de control gubernamental, lo cual se refuerza en la medida en que se avanza en el *internet de las cosas* y la *hiperconexión* del ciudadano en una diversidad de dispositivos móviles, revitalizando los análisis de la sociedad de la vigilancia pospanóptica, en la que se establecen:[333] "*millones de cámaras y medios electrónicos de vigilancia e identificación de los*

[333] David Lyon (2005: 83) señala que las relaciones sociales canalizadas a través de internet posibilitan la creación de bases de datos de cientos de millones de usuarios, las cuales son utilizadas para analizar el consumo y estilo de vida de los individuos, aunado a su utilización en términos de vigilancia gubernamental.

ciudadanos: para sustituir a la antigua sociedad disciplinario-totalitaria, ya está en marcha la sociedad de la hipervigilancia" (Lipovetsky; Sébastien, 2008: 58).[334] En las siguientes décadas tal tendencia no hará más que acentuarse, sobre todo con la difusión de tecnologías cada vez más integradas en el cuerpo humano, como el uso de chips implantados, así como la utilización de aparatos y prótesis de realidad aumentada. No entraremos aquí por el momento al análisis de tales tendencias que entran en el campo de las reflexiones poshumanistas.

(6.4.3 c) *Ciudadanía virtual o digital*. Analizamos en nuestro apartado (6.2) la tensión en la FTPH entre aquella ciudadanía convertida en consumidora de opciones políticas y la perspectiva de una ciudadanía activa como portadora de la *politische und kritische Öffentlichkeit*, i.e. entre el ciudadano de *facto* y el ciudadano de *iure*. El MPD, observamos el acoplamiento de las acciones estratégicas orientadas a fines y las acciones comunicativas orientadas al entendimiento a través del mecanismo institucional representado por la *deliberative Politik*. Si bien el modelo depende en última instancia de una acción ciudadana constante que nutre la esfera de la *Zivilgesellschaft*, también permitía un margen para el desarrollo del ciudadano en un sentido privatista. Las visiones sociológicas más pesimistas sobre este tema observaban una ciudadanía volcada en un privatismo apático y agavillada en la sociedad de consumo. Ahora bien, la vida social de los individuos se encuentra actualmente determinada por lo que Zygmunt Bauman ha llamado en *Consuming Life* como una *electronic life* o *ciberlife*: "*where most 'social life' is conducted primarily in the company of a computer, iPod or mobile, and only secondarily with other fleshy being*s" (Bauman, 2007: 2). Bauman analiza este caso para la sociedad hiperconectada de Corea del Sur, donde la *ciberlife* no es una opción sino una necesidad "*take it or leave it*" (tómalo o déjalo), dejando en una especie de muerte social a aquellos que deciden no entrar al mundo cibernético y su cultura del *show-and-tell* (mostrar y contar). Podemos extender este análisis a las sociedades de los países más avanzados, donde un alto porcentaje de la población se desarrolla en esta dinámica de hiperconexión. Como analizamos en el apartado (6.4.2), existen 4.2 billones de usuarios de internet a nivel global, que representa el 55% de la población mundial, del cual la mayoría son jóvenes: el sector de la sociedad entre 15 y 24 años constituye en 2017 el 70.6% de los usuarios de internet a nivel global.[335]

---

334 "*The growth of the Internet and the Internet of Things offer significant economic opportunities—but also raises issues of security against intrusion and illegal surveillance*." (NU, 2018: 8).

335 Así por ejemplo para el caso de Alemania, Leiner (2012: 111) observó que en 2011 el 87% de los jóvenes alemanes entre 14 y 19 años eran usuarios de redes online (Online-Netzwerke). Leiner comenta que entre las motivaciones del

Los análisis sobre la ciudadanía como consumidora pueden potenciarse en el ámbito de la vida digital y del mundo cibernético, revitalizándose los análisis sobre la sociedad del espectáculo en la era de las redes sociales, donde encontramos el dominio de los contenidos banales, del entretenimiento y marketing antes que de procesos de discusión y debate racional: "*la política ha entrado en la era de lo espectacular, liquidando la conciencia rigorista e ideológica en aras de una curiosidad dispersada, captada por todo y nada*" (Lipovetsky, 1983: 39); "*la galaxia internet y su diluvio de montañas digitales: millones de sitios, miles de millones de páginas y de caracteres que se multiplican por dos cada año que pasa*" (Lipovetsky; Sébastien, 2008: 57). En efecto, la vertiginosa interacción en las redes sociales, blogs y aplicaciones de mensajería instantánea parecen determinar el dominio de una ciudadanía *dispersa, captada por todo y por nada*, de una ciudadanía sobreestimulada por flujos vertiginosos de información, imágenes, memes y contenidos interactivos. Evidentemente, es esta la ciudadanía virtual susceptible de ser manipulada y movilizada por flujos de información y comunicación invadidos por poderes fácticos. No obstante, no podemos considerar este proceso de modo unilateral, como hemos visto en el MPD los flujos de información y comunicación colonizados por poderes fácticos tienen como límite una ciudadanía que *también* posee la capacidad y el potencial de tematizar las pretensiones de validez que se tornan problemáticas en tales interacciones, perspectiva que abre la reflexión para la potencial articulación en sentido crítico de una *Öffentlichkeit virtual*.

(d) *Öffentlichkeit virtual.* El análisis de las consecuencias sociopolíticas del actual dominio del internet y del ciberespacio en las interacciones sociales y políticas no puede ser unidireccional. Por un lado, internet y las redes sociales reflejan el proceso de dominio de la lógica de la *Werbung*, así como de contenidos basados en la imagen y en lo más inmediato. Por otro lado, esta tecnología posibilita el aumento del alcance y la velocidad de las interacciones entre aquellas personas interesadas por leer, escribir y discutir ideas, además de extender la *Öffentlichkeit* de las

uso de estas redes se encuentra el desarrollo de la identidad social y aspectos relativos a las carreras profesionales, no obstante en el uso de redes como Facebook predomina un uso orientado a la *gratificación*. Entre los intereses principales de tales usuarios se encuentran la información sobre compañeros de colegio, compañeros de piso y posibles compañeros en relaciones afectivas (Leiner, 2011: 114). En términos generales la utilización de tales medios se dirige al mantenimiento de comunicación efectiva con sus círculos de amistades, así como constituir un canal para la *autorrepresentación* (Selbstdarstellung). Sobre este tema, Wettstein analiza los potenciales políticos de determinados ámbitos del ciberespacio, los cuales abren posibles canales para la politización y participación política de los jóvenes (participación a menudo declarada muerta -totgesat-): redes de *micro-blogging* como Twitter, actividades como el *hacktivism*, las discusiones en foros y chats, realización de peticiones y participación en grupos y *fan-sites* de Facebook (Wettstein, 2011: 134-135).

organizaciones de la sociedad civil y del Estado (Løvlie, 2001: 228). Internet, en tanto tecnología, puede ser utilizada como medio de Ilustración o como medio de entretenimiento y manipulación, no obstante, como en su momento diagnosticó Sartori en torno a los *mass media*, parece predominar esta segunda dimensión. No cabe duda que estas cuestiones sólo pueden clarificarse a través de numerosos estudios empíricos sobre el tema. Entretanto no puede negarse el potencial crítico-político del ciberespacio para la articulación de una *Öffentlichkeit virtual* y para el apuntalamiento de los procesos de deliberación en los ámbitos informales de la *Zivilgesellschaft* y de la *Öffentlichkeit*. El uso crítico-político de esta *ágora virtual*[336] se ha efectuado desde muy temprano, habíamos visto el énfasis de David Held a principios de este siglo en la posibilidad de formar foros virtuales e intercambiar opiniones en *chatrooms*, correos electrónicos, blogs y foros de discusión. En este sentido, como ha señalado Habermas, las estructuras de la comunicación llevan inserto el contrapeso de un *potencial emancipatorio*, ya que, aunque sean abstraídas y empaquetadas, nunca pueden quedar blindadas completamente contra la posibilidad de ser cuestionadas por actores capaces de responder autónomamente por sus actos.

El ciberespacio y las redes sociales han tenido un papel fundamental en movimientos civiles y políticos a inicios del siglo XXI, como en el caso de la Primavera Árabe en 2010, con las revueltas en Túnez y posteriormente en Egipto, donde la organización de las protestas a través de redes sociales como Twitter fue determinante, el movimiento *Occupy Wall Street* en 2011, ese mismo año el movimiento 15-M en España, o la formación de grupos de *hacktivismo* como Wikileaks, los cuales han sido fundamentales para la discusión y tematización de prácticas antidemocráticas de gobiernos, así como de crímenes de guerra, los cuales permanecían en el ámbito del *arcana imperii* o de la *crypto-politics* (cripto-política).[337] Aunado a la utilización del ciberespacio como instrumento de organización política por parte de movimientos sociales críticos, el desarrollo del

[336] "*An Athenian agora grounded in physical space and fleshy bodies to one of an electronic agora that is also grounded but in a cyber space and in digital bodies*" (Saco, 2002: xv).

[337] Sobre este tema véase el capítulo "Hacking Cyberspace" de la obra *Cybering Democracy. Public Space and the Internet*, donde Saco (2002: 143) explica: "*Crypto in this respect is simply shorthand for cryptography, i.e., for the sort of writing in code* […]. *The prefix itself, however, simply means hidden or secret. In this other respect, crypto politics may be taken to refer to a kind of unseen, covert politics*". Por otro lado, la encriptación tiene también el potencial de salvaguardar la privacidad de las comunicaciones de los ciudadanos, como es el caso de la utilizada por aplicaciones de mensajería como Telegram o Whatsapp. Existen constantes presiones de diversos gobiernos y agencias para que éstas proporcionen una *backdoor* para desencriptar mensajes de determinados sospechosos (en este caso está también la negativa de Apple para proporcionar a la NSA una *backdoor* para desencriptar teléfonos *iPhone*). Aquí el tema de fondo es la salvaguarda de la privacidad de los datos del usuario frente a las presiones fundamentadas en el argumento de la seguridad nacional.

ciberespacio en la función de *Mittel der Vervielfältigung* (medio de replicación) que produce una multiplicación o ampliación de la comunicación,[338] constituye un medio que potencia tecnológicamente la posibilidad observada por Kant cuando señalaba que *la violación del derecho en un punto de la tierra repercute en todos los demás*. En la actualidad se comparten de modo descentralizado e inmediato en las principales redes sociales un sinnúmero de injusticias y violaciones a los derechos humanos las cuales pueden incluso verse en vivo mediante *streaming*, como ha sido el caso de los conflictos bélicos en años recientes, los cuales han concitado movimientos globales de indignación y protesta. Este es el sentido en que Mary Kaldor (2005: 138) pondera la importancia de las nuevas tecnologías de la información, ya que posibilitan que *lo local sea global al instante*, generando una *conciencia de comunidad global*. Tales tecnologías, nos dice Kaldor, han sido adecuadamente utilizadas por los actores de la *sociedad civil global*.[339] Los medios masivos de comunicación y los medios virtuales posibilitan, en efecto, la interacción, comunicación, intercambio de información e incluso organización en un ámbito que va más allá de las fronteras de los Estados nacionales, que invocan a la indignación o solidaridad cosmopolita. Recordemos, en este sentido, la centralidad en la *Diskursethik* de la idea de una *solidaridad posnacional*. Los ciudadanos, en un contexto regional y global *posnacional*, pueden ampliar su solidaridad más allá de sus fronteras nacionales con el objetivo de lograr una inclusión recíproca, constituyéndose como una *solidaridad entre ciudadanos cosmopolitas*. Esta solidaridad puede ser producida negativamente por la indignación moral ante violaciones masivas a los derechos humanos y a las vulneraciones de la prohibición de las agresiones militares.

Sobre estas posibilidades crítico-políticas debemos realizar dos prevenciones, evitando caer en un utopismo de la politización radical de la sociedad a través del ciberespacio. La primera es el dominio de aquella subjetividad volcada a lo privado, orientada estratégicamente y hacia el consumo, que utiliza las redes sociales principalmente como medios de autorrepresentación y gratificación, guardando una determinada reserva de apatía o indiferencia política: "*indiferencia por exceso, no por defecto, por hipersolicitación, no por privación*" (Lipovetsky; Sébastien, 2008:

[338] Comprendemos esta función del ciberespacio utilizando la caracterización de Luhmann de los *mass media* como medios de replicación, función que se ha potenciado tecnológicamente a través de los flujos comunicativos articulados en este ámbito. Véase Luhmann 1996b: 10.

[339] En este sentido, Diana Saco (2002: 152) comenta: "*internet technology, if not leveling, has at least reduced one important power gap: the power of mass communication. Because they have such a wide reach, the mass media have been central to the processes through which issues have been politicized and made the topic of public debate in modern times*"

39). Ante las injusticias globales y la sobreestimulación de información y contenidos: "*tan pronto ha sido registrado, el acontecimiento se olvida, expulsado por otros aún más espectaculares*"; "*para la mayoría, las cuestiones públicas, incluida la ecología, se vuelven ambiente, movilizan durante un tiempo y desaparecen tan deprisa como aparecieron.*" (Lipovetsky; Sébastien, 2008: 40). Tal indiferencia y apatía también ha sido campo fértil para el retorno de posturas intolerantes, para el racismo, la intolerancia, la exaltación del nacionalismo y el restringir la comunicación con círculos de personas que piensan lo mismo. La segunda es que internet, aunque posee una estructura horizontal, descentralizada y en principio de arquitectura abierta, por un lado es un sistema que permite la centralización de grandes bases de datos, las cuales sirven tanto con propósitos comerciales como con propósitos de control social, como es el caso paradigmático del control y censura que prevalece sobre el internet por parte del gobierno chino,[340] en un modelo de *ciber-gobernanza* o *gobierno digital* (*e-government*) en sentido autoritario. Por otro lado, internet depende de la infraestructura física de telecomunicaciones en cada Estado, por lo que ante conflictos o situaciones masivas de protesta social, los gobiernos que se han tornado ampliamente cuestionados, con una crisis grave de legitimidad, y ante la perspectiva de revueltas generalizadas, pueden recurrir a esta estrategia propia del estado de excepción: *apagar o bloquear el internet.* Esto no es sólo una hipótesis de investigación: fue la estrategia que utilizó el gobierno de Hosni Mubarak en 2011 al intentar desactivar y desmovilizar de tal modo al movimiento revolucionario egipcio. La neutralización de la *Öffentlichkeit* virtual vía el bloqueo de internet será una táctica que se consolidará como parte de las medidas de estados de emergencia y leyes de excepción en el presente siglo.[341]

---

[340] "*In January 1996, for example, the State Council of China approved policies requiring citizens to register for internet access and adopting measures for funneling all incoming international transmissions through state-run gateways. Such measures would undoubtedly help states to censor their citizens' access to perhaps most international postings.*" (Saco, 2002: 177); "*China's internet regulations give the Chinese government a monopoly over all internet connections going in and out of the country.* […] *installation of site-blocking software is required on all end-user computers with public access, such as those in Internet cafés. In 2002, for instance, Shanghai police closed down almost 200 Internet cafés in the city during a weeklong sweep for not blocking sites as required under the law*" (Solum, 2009: 68, 70).

[341] Sobre el caso de Egipto véase (https://goo.gl/6s2WUM) y (https://goo.gl/wxahce). Tenemos otros tres ejemplos recientes sobre la utilización de esta táctica: en 2017 el gobierno de Camerún bloqueó el acceso a internet en las regiones angloparlantes del país con el objetivo de desactivar las protestas y disturbios contra la obligatoriedad del francés en escuelas y oficinas públicas (https://goo.gl/4mjz3J). En 2016 y 2017 el gobierno de Etiopía apagó temporalmente el internet con el propósito de que los exámenes nacionales de ingreso a la universidad no fueran filtrados. En el caso de Etiopía tal acción se facilita porque el único proveedor de internet se encuentra controlado por el Estado (https://goo.gl/ZhdggU). En marzo de 2018 el gobierno de Maithripala Sirisena en Sri Lanka, tras la declaración del estado de emergencia derivado de la violencia entre las comunidades budista y musulmana, utilizó la

Esto último nos permite señalar que la articulación de la *Öffentlichkeit* virtual y de los procesos deliberativos en esta esfera, está vinculada *en última instancia* con los espacios de reunión, movilización y protesta en el *locus offline* representado por las asambleas, mítines y foros en la ciudad, i.e. el ágora como *tópos koinós*. Las acciones más visibles de protesta social y de resistencia civil se llevan a cabo en los espacios de la ciudad que son retomados y politizados. Este modelo de *Öffentlichkeit* y deliberación en el ciber espacio forma parte de los ámbitos informales de la *Öffentlichkeit*, los cuales integran la *red de sensores* que detectan problemas relativos al conjunto de la sociedad. Esta red se ha potenciado y extendido con la constitución de tal *Öffentlichkeit* virtual, impulsando los procesos de discusión pública y deliberación en torno a apremiantes problemas sociopolíticos, los cuales permean y ejercen una influencia, incluso en ocasiones sin la mediación del sistema de partidos, en los procesos legislativos y de toma de decisiones en el sistema político. ¿Qué tendencia prevalecerá en este proceso? Robert Maggiori preguntó a Habermas en una entrevista para *Libération* en 1988 sobre las posibilidades de emancipación en las sociedades contemporáneas. La respuesta de Habermas es característica de todo su pensamiento político, al enfatizar la ambivalencia de las tendencias de desarrollo, cuyo análisis es tarea de aquella *Gesellschaftstheorie* con intención práctica:

> „Diese weisen eben *auch* in die Richtung eines dezentrierten Netzwerkes autonomer Öffentlichkeiten, einer Vielfalt individualisierter Lebensstile und subkultureller Lebensformen, einer latent sich ausbreitenden Kritikbereitschaft dissentierender Gruppen, also in die Richtung eines radikalen Pluralismus. Gleichzeitig wachsen Ethnozentismus und Intoleranz, Fremdenhaß, Aggressivität gegen alles Abweichende, die Bereitschaft zur nationalistischen Regression“ (Habermas, 1990: 34).[342]

táctica de bloquear temporalmente el acceso a las principales redes sociales y servicios de mensajería instantánea (Facebook, Instagram y Whatsapp) bajo el argumento de que estaban siendo utilizados para promover la violencia contra la minoría musulmana en el país (https://goo.gl/pYfELJ).

[342] “Estas *también* apuntan en la dirección de una red descentralizada de *Öffentlichkeiten* autónomas, una variedad de estilos de vida individualizados y formas de vida subculturales y una latente disposición crítica extendida de los grupos disidentes, por lo tanto, en la dirección de un pluralismo radical. Al mismo tiempo crecen el etnocentrismo y la intolerancia, la xenofobia, la agresión contra todo lo divergente y la disposición para la regresión nacionalista”.

Bibliografía primaria

1. **Habermas, Jürgen** (1957): „Zur philosophischen Diskussion um Marx und den Marxismus", en *Philosophische Rundschau*, vol. 5, no. 3/4, pp. 165-235.
2. —Ludwig, von Friedeburg; Oehler, Christoph; Weltz, Friedrich (1961): *Student und Politik*. Berlin: Luchterhand. [Sigla: SP]
3. — (1968a): *Technik und Wissenschaft als >Ideologie<*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, (1. Auflage). [Sigla: TW]
4. — (1968b): „Die Scheinrevolution und ihre Kinder", en Abendroth, Wolfgang; Negt, Oskar: *Die Linke antwortet Jürgen Habermas*. Frankfurt am Main: Europäische Verlagsanstalt, pp. 5-15.
5. — (1970): *Protestbewegung und Hochschulreform*. Frankfurt am Main: Suhrkamp. [Sigla: PH]
6. —; **Niklas, Luhmann** (1971): *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie. Was leistet die Systemforschung?* Frankfurt am Main: Suhrkamp. [Sigla: TGS]
7. — (1973a): *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, (1. Auflage). [Sigla: LS]
8. — (1973b): *Erkenntnis und Interesse.* (*Mit einem neuen Nachwort*). Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, (2. Auflage). [Sigla: EI]
9. — (1981): *Kleine Politische Schriften* (I-IV), Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag. [Sigla: KPS]
10. — (1982): *Zur Logik der Sozialwissenschaften*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, (erweiterte Auflage 1982). [Sigla: LSW]
11. — (1985): *Die Neue Unübersichtlichkeit*. *Kleine Politische Schriften V.* Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag. [Sigla: NU].
12. — (1988): *Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze.* Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag. [Sigla: ND].
13. — (1990): *Die nachholende Revolution*. *Kleine Politische Schriften VII.* Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag. [Sigla: DNR].
14. — (1991): *Staatsbürgerschaft und nationale Identität*. *Überlegungen zur europäischen Zukunft.* St. Gallen: Erker Verlag.
15. — (1994): "Struggles for Recognition in the Democratic Constitutional State", en Taylor, Charles; Appiah, Anthony K.; Habermas, Jürgen (et. al.): *Multiculturalism. Examining the*

Politics of Recognition. Princeton: Princeton University Press, pp. 107-148.

16. **—** (1995): *Die Normalität einer Berliner Republik*. *Kleine Politische Schriften VIII* Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag. [Sigla: NBR]
17. **—** (1999): *Wahrheit und Rechtfertigung. Philosophische Aufsätze.* Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag. [Sigla: WR]
18. **Habermas, Jürgen** (2001): *Zeit der Übergänge*. *Kleine Politische Schriften IX.* Frankfurt am Main: Suhrkamp. [Sigla: ZÜ]
19. **—** (2005): *Zwischen Naturalismus und Religion*. *Philosophische Aufsätze.* Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag. [Sigla: NR]
20. **—** (2009): *Philosophische Texte. Band 5. Kritik der Vernunft.* Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
21. **—** (2013): *Strukturwandel der Öffentlichkeit*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, (13. Auflage). [Sigla: SÖ] (Traducciones confrontadas: — (1994): *Historia y crítica de la opinión pública. La transformación estructural de la vida pública*. Barcelona: Gustavo Gili. Traductor: Antonio Doménech. — (1989): *The Structural Transformation of the Public Sphere. An Inquiry into a Category of Bourgeois Society*. Massachusetts: MIT Press. Translator: Thomas Burger).
22. **—** (2014a): *Theorie und Praxis. Sozialphilosophische Studien*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, (9. Auflage). [Sigla: TP].
23. **—** (2014b): *Theorie des kommunikativen Handelns. Band 1. Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung.* Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, (9. Auflage). [Sigla: TKH].
24. **—** (2014c): *Theorie des kommunikativen Handelns. Band II. Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft.* Frankfurt am Main: Suhrkamp, (9. Auflage). [Sigla: TKH].
25. **—** (2017): *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*. Frankfurt am Main: Suhrkamp. [Sigla: FG].

Bibliografía secundaria

26. **Adorno, Theodor W**.; **Horkheimer, Max** (2000): *Dialektik der Aufklärung*. *Philosophische Fragmente.* Frankfurt am Main: Fischer-TB Verlag.
27. **Adorno, Theodor** W. (1976): *Prismen. Kulturkritik und Gesellschaft.* Frankfurt am Main: Suhrkamp.

28. — (1991): *The Culture Industry. Selected Essays on Mass Culture*. London: Routledge.
29. **Alexy, Robert** (1993): *Teoría de los derechos fundamentales*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.
30. **—** (1994): *El concepto y la validez del derecho*. Barcelona: Gedisa.
31. **—** (1995): *Recht, Vernunft, Diskurs. Studien zur Rechtsphilosophie.* Frankfurt am Main: Suhrkamp.
32. **—** (1996): „Grundrechte und Demokratie in Jürgen Habermas´ prozeduralem Rechtsparadigma", en *Gerechtigkeit und Geschichte: Beiträge eines Symposions zum 65. Geburtstag von Malte Diesselhorst (Quellen und Forschungen zum Recht und seiner* Geschichte). Göttingen: Wallstein Verlag, pp. 78-89.
33. **Amengual Coll, Gabriel** (2001): *La moral como derecho. Estudio sobre la moralidad de la Filosofía del Derecho de Hegel*. Trotta: Madrid.
34. **Arato, Andrew** (1984): "The democratic theory of the polish opposition: normative intentions and strategic ambiguities". *Working Paper N. 15*, April. Notre Dame: The Helen Kellogg Institute for International Studies.
35. **Arendt, Hannah** (1998): *The human condition.* London: The University of Chicago Press.
36. **Archibugi, Daniele** (2000): "Cosmopolitical democracy", en *New Left Review*, No. 4, pp. 137-150.
37. **Ashby, Ross W**. (1957): *An Introduction to Cybernetics*. London: Chapman & Hall LTD.
38. **Austin, J.L.** (1962): *How to do Things with Words*. Oxford: Clarendon Press.
39. — (1970): *Philosophical Papers*. Oxford: Clarendon Press.
40. **Axtmann, Roland** (2007): *Humanity or Enemity? Carl Schmitt on International Politics*. International Politics, 44. Palgrave Macmillan Ltd., pp. 531-551.
41. **Avineri, Shlomo** (1972): *Hegel's Theory of the Modern State.* New York: Cambridge University Press.
42. **Barber, Benjamin R.** (2003): *Strong Democracy*. *Participatory Politics for a New Age*. Los Angeles: University of California Press.
43. **Barney, Darin** (2000): *Prometheus Wired. The Hope of Democracy in the Age of Network Technology.* Vancouver: UBC Press.
44. **Bauman, Zigmunt** (2000): *Liquid Modernity*. Cambridge: Polity Press.
45. **—** (2007): *Consuming Life*. Cambridge: Polity Press.

46. **Baynes, Kenneth** (1995): "Democracy and the *Rechtsstaat*: Habermas´s *Faktizität und Geltung*". White, Stephen K.: *The Cambridge Companion to Habermas*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 201-232.
47. **Benhabib, Seyla** (1992); "Models of Public Space: Hannah Arendt, the Liberal Tradition, and Jürgen Habermas", en Calhoun, Craig: *Habermas and the Public Sphere.* Cambridge: Mit Press, pp. 73-98.
48. **—** (1996): "Toward a Deliberative Model of Democratic Legitimacy" en Benhabib, Seyla (ed.): *Democracy and difference*. *Contesting the Boundaries of the Political.* New Jersey: Princeton University Press, pp. 67-94.
49. **Beck, Ulrich; Grande, Edgar** (2009): "Critical theory of world risk society: a cosmopolitan vision". *Constellations*, vol. 16, no. 1, pp. 3-22.
50. **—** (2010): "Varieties of second modernity: the cosmopolitan turn in social and political theory and research". *The British Journal of Sociology*, vol. 61, issue 3, pp. 409-443.
51. **Bobbio, Norberto** (1986): *El futuro de la democracia*. México: FCE.
52. **Bohman, James** (1996): *Public Deliberation*. *Pluralism, Complexity and Democracy*. Cambridge: The MIT Press.
53. **—**; **Rehg, William** (1997): *Deliberative Democracy. Essays on Reason and Politics*. Cambridge: The MIT Press.
54. **Bottomore, Tom**; **Marshall, T. H.** (2004): *Ciudadanía y clase social*. Buenos Aires: Lozada.
55. **Breuer, Stefan** (2012): *Carl Schmitt im Kontext. Intellektuellenpolitik in Weimarer Republik*. Berlin: Akademie Verlag.
56. Brown, John (2003): "Teoría del bombardeo humanitario. (Ensayo sobre algunos aspectos de la dominación neoliberal)", en *Revista Internacional de Filosofia Política*. No. 21, *Naturaleza y sentido de la guerra hoy*, pp. 78-101.
57. Brunschwig, Jacques; **Sedley, David** (2003): "Hellenistic Philosophy", en Sedley, David (ed.): *The Cambridge Companion to Greek and Roman Philosophy*. Cambridge: New York, pp. 151-183.
58. **Calhoun, Craig** (2002): "The class consciousness of frequent travelers: Toward a critique of actually existing cosmopolitanism". *The South Atlantic Quarterly*, vol. 101, no. 4, pp. 869-897.
59. **Boladeras C., Margarita** (2001): "La opinión pública en Habermas", en *Análisis* No. 26, pp. 51-70.

60. **Brody A., Elizabeth** (2008): "La teoría de los actos de habla y el análisis de discurso", en *Anuario de Investigación.* Departamento de Educación y Comunicación, UAM Xochimilco, pp. 606-633.
61. **Brunkhorst, Hauke; Müller-Doohm, Stefan** (2009): „Intellektuelle Biographie", en Brunkhorst, Hauke; Kreide, Regina; Lafont, Cristina (Hrsg.): *Habermas Handbuch*. Stuttgart: J. B. Metzler, pp. 1-14.
62. **Canetti, Elias** (1980): *Masse und Macht. Wesentliche Zusammenhänge zum Verständnis unseres Zeitalters*. Hamburg: Claassen Verlag.
63. **Calhoun, Craig** (1992): *Habermas and the Public Sphere.* Cambridge: Mit Press.
64. **Carson, Thomas** (1998): 'Perpetual Peace: What Kant Should Have Said". *Social Theory and Practice*, No. 14 pp. 173-214.
65. **Castillejos Rodríguez, F. Javier** (2014): *La ratio iuris en la era posmetafísica. Jürgen Habermas y la nueva fundamentación teórico-discursiva de la filosofía del derecho*. México: UAM-Tirant.
66. **Chomsky, Noam** (2002): *El nuevo humanismo militar*. *Las lecciones de Kosovo*. México: Siglo XXI.
67. **Cook, Lomax; Delli Carpini, Michael; Jacobs, Lawrence** (2007): "Who Deliberates? Discursive Participation in America", en Rosenberg, Shawn W., *Deliberation, Participation and Democracy*. New York: Palgrave Macmillan, pp. 25-44.
68. **Cohen, Jean L.; Arato, Andrew** (1994): *Civil Society and Political Theory.* Cambridge: The MIT Press.
69. **Cohen, Jean L.** (2009): „Volkerrechtsverfassung", en Brunkhorst, Hauke; Kreide, Regina; Lafont, Cristina (Hrsg.): *Habermas Handbuch*. Stuttgart: J. B. Metzler, pp. 87-94.
70. **Corlett, J. Angelo,** et. al. (2010): "Rawls and Habermas on the cosmopolitan condition". *The philosophical Forum*, vol. 41, pp. 459-477.
71. **Cronin, Cioran** (2003): "Democracy and collective identity: In defence of constitutional patriotism". *European Journal of Philosophy*, vol. 11, pp. 1-28.
72. **Crossley, Nick**; **Roberts, John M.** (2004): *After Habermas. New Perspectives on the Public Sphere*. Oxford: Blackwell Publishing.
73. **Dahl, Robert** (1989): *Democracy and its Critics*. New Haven: Yale University Press.
74. — (2009): *La poliarquía. Participación y oposición.* Madrid: Tecnos.

75. **Deitelhoff, Nicole** (2009): „Deliberation“, en Brunkhorst, Hauke; Kreide, Regina; Lafont, Cristina (Hrsg.): *Habermas Handbuch*. Stuttgart: J. B. Metzler, pp. 301-303.
76. **Deutscher Bundestag.** *Grundgesetz für die Bundesrepublik Deutschland*. Ausfertigungsdatum: 23.05.1949. http://www.bundestag.de/grundgesetz.
77. **Derrida, Jacques** (2010): *Seminario La bestia y el soberano. Volumen I (2001-2002).* Buenos Aires, Manantial
78. **Dryzek, John; C. List** (2003): “Social Choice Theory and Deliberative Democracy: Reconciliation.” *British Journal of Political Science*. No. 33: 1–28.
79. **Duverger, Maurice** (1957): *Los partidos políticos*. México: FCE.
80. **Easton, David** (1969): *Esquema para el análisis político*. Buenos Aires: Amorrortu Editores.
81. **Ebeling, Martin** (2017): *Conciliatory Democracy. From Deliberation Toward a New Politics of Disagreement*. London: Palgrave Macmillan.
82. **Edgar, Andrew** (2006): *Habermas. The Key Concepts.* New York: Routledge.
83. **Egloff, Daniel** (2002): *Digitale Demokratie*: *Mythos oder Realität*? *Auf den Spuren der demokratischen Aspekte des Internets und der Computerkultur*. Wiesbaden: Westdeutscher Verlag.
84. **Tandoc, Edson; Lim, Zheng Wei; Ling, Richard** (2018) “Defining 'Fake News'. A typology of scholarly definitions”, en *Digital Journalism*, 6:2 ‘Trust, Credibility, Fake News’, pp. 137-153.
85. **Eley, Geoff** (1992): “Nations, Publics, and Political Cultures: Placing Habermas in the Nineteenth Century”, en Craig: *Habermas and the Public Sphere.* Cambridge: Mit Press, pp. 289-339.
86. **Escobar Hernández, Concepción** (2003): “La Corte Penal Internacional: un instrumento al servicio de la paz”, en *Revista Internacional de Filosofía Política*. No. 21, *Naturaleza y sentido de la guerra hoy*, pp. 5-35.
87. **Goffman, Erving** (1956): *The presentation of Self in Everyday Life*. University of Edinburgh. Social Sciences Research Centre. Monograph No.2.
88. **Günther, Klaus (2006):** „Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats“. Honneth, Axel (Hrsg.). *Schlüsseltexte der Kritischen Theorie.* Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, S. 199-204.
89. **Held, David** (1997): *La democracia y el orden global. Del Estado moderno al gobierno*

cosmopolita. Barcelona: Paidós.

90. **Ferrajoli, Luigi** (2006): *Garantismo. Una discusión sobre derecho y democracia*. Madrid: Trotta.
91. **—** (2010): *Derechos y garantías. La ley del más débil*. Madrid: Trotta.
92. **—** (2013): *Principio iuris*. *Teoría del derecho y de la democracia*. *2. Teoría de la democracia*. Madrid: Trotta.
93. **—** (2014): *La democracia a través de los derechos. El constitucionalismo garantista como modelo teórico y como proyecto político*. Madrid: Trotta.
94. **Finlayson, J. Gordon** (2005): *Habermas. A Very Short Introduction*. New York: Oxford University Press.
95. **Føllesdal, Dagfinn** (1991): "El concepto de Lebenswelt en Husserl", en *Boletín de la Sociedad Española de Fenomenología.* Núm. 4., pp. 49-78.
96. **Fraser, Nancy** (1992): "Rethinking the Public Sphere: A Contribution to the Critique of Actually Existing Democracy", en Calhoun, Craig: *Habermas and the Public Sphere.* Cambridge: Mit Press, pp. 109-142.
97. **Fromm, Erich** (1984): *Haben oder Sein. Die seelischen Grundlagen einer neuen Gesellschaft*. Stuttgart: Deutsche Verlags-Anstalt.
98. **Gadamer, Hans-George** (1990): *Wahrheit und Methode. Gründzuge einer philosophischen Hermeneutik. Hermeneutik I. Gesamelte Werke 1.* Tübingen: Mohr Siebeck.
99. **—** (1999): "Prólogo a la segunda edición", en *Verdad y método*. Salamanca: Ediciones Sígueme, pp.9-21.
100. **García Canclini, Néstor** (1995): *Consumidores y ciudadanos. Conflictos multiculturales de la globalización*. México: Grijalbo.
101. **Gardiner, Michael E.** (2004): "Wild Publics and Grotesque Symposiums: Habermas and Bakhtin on Dialogue, Everyday Life and the Public Sphere", en Crossley, Nick; Roberts, John M.: *After Habermas. New Perspectives on the Public Sphere*. Oxford: Blackwell Publishing, pp. 28-48.
102. **Granja, Dulce María** (2009): "El principio de publicidad en la teoría kantiana de la acción", en Leyva Martínez, Gustavo ; Granja Castro, Dulce María (eds.) (2009): *Cosmopolitismo: democracia en la era de la globalización.* Barcelona: Anthropos; México, D.F.: Universidad Autónoma Metropolitana, pp. 61-106.

103. — (2010): *Lecciones de Kant para hoy.* México: Anthropos- UAM Iztapalapa.

104. — (2011): "La vinculación entre derecho y moral en la filosofía kantiana", en Granja Castro, Dulce María; Santiago Oropeza, Teresa (coord.): *Moral y derecho. Doce ensayos filosóficos.* México: SCJN-UAM Iztapalapa, pp. 351-378.

105. Gutman, Amy (1994): "Introduction", en Taylor, Charles; Appiah, Anthony K.; Habermas, Jürgen (et. al.): *Multiculturalism. Examining the Politics of Recognition*. Princeton: Princeton University Press, pp. 3-25.

106. — (1996): "Democracy, Philosophy, and Justification" en Benhabib, Seyla (ed.): *Democracy and difference*. *Contesting the Boundaries of the Political.* New Jersey: Princeton University Press, pp. 340-347.

107. Hart, H. L. A (1994): *The Concept of Law*. Oxford: Clarendon Press.

108. **Hartmann, Martin** (2006): „Strukturwandel der Öffentlichkeit", en **Honneth, Axel** (Hrsg.) (2006): *Schlüsseltexte der Kritischen Theorie*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, p. 168-172.

109. **Hegel, G.W.F**. (1986): *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften III.* Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag. (Sigla: EPW).

110. (1989): Grundlinien *der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag. (Sigla: PR).

111. (2006): *Filosofía real.* México: Fondo de Cultura Económica. (Sigla: FR).

112. **Heidegger, Martin** (1977): *Sein und Zeit*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

113. **Held, David** (1997): *La democracia y el orden global. Del Estado moderno al gobierno cosmopolita*. Barcelona: Paidós.

114. **—** (2006): *Models of Democracy*. Cambridge: Polity Press.

115. **Hindrichs, Gunnar** (2017): *Philosophie der Revolution*. Berlin: Suhrkamp Verlag.

116. **Hirschkop, Ken** (2004): "Justice and Drama: on Bakhtin as a Complement to Habermas", en Crossley, Nick; Roberts, John M.: *After Habermas. New Perspectives on the Public Sphere*. Oxford: Blackwell Publishing, pp. 49-66.

117. Hodgson, Louis-Philippe (2010): "Kant on the Right to Freedom: A defense". *Ethics*, No. 120, pp. 791-819.

118. — (2012): "Realizing external freedom: the Kantian argument for a world state", en Ellis, Elisabeth (ed.), *Kant's Political Theory: Interpretations and Applications*. PA: Pennsylvania

State University Press, pp. 101-134.

119. Hohendahl, Peter Uwe (1992): "The Public Sphere: Models and Boundaries", en Calhoun, Craig: *Habermas and the Public Sphere.* Cambridge: Mit Press, pp. 99-108.

120. **Höffe, Otfried** (1986): *Immanuel Kant*. Barcelona: Herder.

121. **—** (1994). *Kategorische Rechtsprinzipien*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

122. **—** (1999). *Demokratie im Zeitalter der Globalisierung*. München, C.H. Beck.

123. **—** (2000): *Derecho intercultural*. Barcelona: Gedisa.

124. **—** *(2003): Justicia política. Fundamentos para una filosofía crítica del derecho y del Estado*. Barcelona: Paidós.

125. **—** (2004): *Wirtschaftsbürger, Staatsbürger, Weltbürger. Politische Ethik im Zeitalter der Globalisierung*. München: C.H. Beck.

126. **—** (2006): *Kant´s Cosmopolitan Theory f Law and Peace*. New York: *Cambridge* University Press.

127. **—** (2008): *El proyecto político de la modernidad*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica-Universidad Autónoma Metropolitana.

128. **—** (2009): "Cosmopolitismo universal. Sobre la unidad de la filosofía de Kant", en: Leyva Martínez, Gustavo ; Granja Castro, Dulce María (eds.) (2009): *Cosmopolitismo: democracia en la era de la globalización*. Barcelona: Anthropos; México, D.F.: Universidad Autónoma Metropolitana.

129. **—** (2010): *Gerechtigkeit. Eine philosophische Einführung*. München, C.H. Beck.

130. **Holub, Robert C.** (1991): *Jürgen Habermas. Critic in the Public Sphere.* New York: Routledge.

131. **Horkheimer, Max; Wiese, Leopold von; Albert, Hans; Habermas, Jürgen ; Heinrich, Dieter ; Rossi, Pietro ; Parsons, Talcott** (1965): „Diskussion zum Thema: Wertfreiheit und Objektivität", en Stammer, Otto; Deutsche Gesellschaft für Soziologie (DGS) (Ed.): *Max Weber und die Soziologie heute: Verhandlungen des 15. Deutschen Soziologentages in Heidelberg 1964*. Tübingen: Mohr Siebeck, pp. 65-98.

132. **Huntington, Samuel P.** (2005): *El choque de las civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*. Barcelona: Paidós.

133. **Husserl, Edmund** (1919): *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Band I. Halle a.d.S. [Online. Universitätsbibliothek

Freiburg. Consultado en diciembre de 2015. https://www.freidok.uni-freiburg.de/data/5973].

134. — (2008): *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental.* Buenos Aires: Prometeo.

135. **Ilivitzky, Matías** (2011): "Habermas y la constelación posnacional". Estudios Internacionales, No. 170, pp. 31-53.

136. **International Telecommunication Union** (2017): ICT Facts and Figures 2017. Geneva, Switzerland. [Consultado en octubre de 2018, https://www.itu.int].

137. — (2017b): *Measuring the Information Society Report* 2017. Volume 1. Geneva, Switzerland. [Consultado en octubre de 2018, https://www.itu.int].

138. — (2018): *ICTs, LDCs and the SDGs. Achieving Universal and Affordable Internet in the Least Developed Countries.* Geneva, Switzerland. [Consultado en noviembre de 2018, https://www.itu.int].

139. **Izuzquiza, Ignacio** (2008): *La sociedad sin hombres. Niklas Luhmann o la teoría como escándalo.* Barcelona: Anthropos.

140. **Jaeger, Hans-Martin** (2007): "Global civil society" and the political depoliticization of global governance". *International Political Sociology*, vol. 1, pp. 257–277.

141. **Jaeschke, Walter** (1998): *Hegel. La conciencia de la modernidad*. Madrid: Akal.

142. **Jeffers, Chike** (2013): "Appiah´s cosmopolitanism". *The Southern Journal of Philosophy*, vol. 51, issue 4, pp. 488-510.

143. **Jameson, Fredric** (1991): *Ensayos sobre el posmodernismo*. Buenos Aires: Ediciones Imago Mundi.

144. — (2002): *El giro cultural. Escritos seleccionados sobre el posmodernismo 1983-1998.* Buenos Aires: Manantial.

145. **Johnson, Pauline** (2006): *Habermas. Rescuing the Public Sphere.* New York: Routledge.

146. **Kaldor, Mary Kaldor, Mary** (2003): "The idea of global civil society". *International Affairs*, no. 79, 3, pp. 583-593.

147. — (2005*): La sociedad civil global. Una respuesta a la guerra*. Barcelona: Tusquets

148. — (2004): *Una modernidad singular. Ensayo sobre la ontología del presente.* Barcelona: Gedisa.

149. **Kant, Immanuel**: *Kritik der reinen Vernunft.* en Kants Werke. Akademieausgabe (1781). Band III. Das Bonner Kant-Korpus, Elektronische Edition der Gesammelten Werke Immanuel

Kants. (Sigla: KrV, AA III).

150. —: *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* (1784), en Kants Werke. Akademieausgabe. Band VIII. Abhandlungen nach 1781. Das Bonner Kant-Korpus, Elektronische Edition der Gesammelten Werke Immanuel Kants, pp. 15-31. (Sigla: Idee, AA VIII).

151. —: *Beanwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* (1784), en Kants Werke. Akademieausgabe. Band VIII. Abhandlungen nach 1781. Das Bonner Kant-Korpus, Elektronische Edition der Gesammelten Werke Immanuel Kants. (Sigla: WA, AA VIII).

152. —: *Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte* (1786), en Kants Werke. Akademieausgabe. Band VIII. Abhandlungen nach 1781. Das Bonner Kant-Korpus, Elektronische Edition der Gesammelten Werke Immanuel Kants. (Sigla: MA, AA VIII).

153. —: *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis* (1793), en *Kants Werke. Akademieausgabe*. Band VIII. Abhandlungen nach 1781. Das Bonner Kant-Korpus, Elektronische Edition der Gesammelten Werke Immanuel Kants, pp. 273-313. (Sigla: *Gemeinspruch*, AA VIII).

154. —: *Das Ende aller Dinge* (1794), en Kants Werke. Akademieausgabe. Band VIII. Abhandlungen nach 1781. Das Bonner Kant-Korpus, Elektronische Edition der Gesammelten Werke Immanuel Kants, pp. 341-386. (Sigla: ED, AA VIII).

155. —: *Zum ewigen Frieden* (1795), en Kants Werke. Akademieausgabe. Band VIII. Abhandlungen nach 1781. Das Bonner Kant-Korpus, Elektronische Edition der Gesammelten Werke Immanuel Kants, pp. 341-386. (Sigla: Frieden, AA VIII).

156. **Kaufmann, Matthias** (1991): *¿Derecho sin reglas? Los principios filosóficos de la teoría del Estado y del Derecho de Carl Schmitt*. México: Alfa.

157. Kelsen, Hans (1972): *Teoría pura del derecho*. México: Instituto de Investigaciones Jurídicas. UNAM.

158. **—** (1986): *Derecho y paz en las relaciones internacionales*. México: FCE.

159. — (2008): *La paz por medio del derecho*. Madrid: Trotta.

160. Keppler, Angela (2011): „Ambivalenzen der Kulturindustrie“, en Klein, Richard; Kreuzer, Johann; Müller-Doohm, Stefan: *Adorno Handbuch. Leben-Werk-Wirkung*. Stuttgart: Verlag J.B. Metzler, pp. 253-262.

161. **Keienburg, Johannes** (2011): *Immanuel Kant und die Öffentlichkeit der Vernunft*. Berlin:

Walter de Gruyer.

162. **Kleingeld, Pauline** (1998): "Kant´s Cosmopolitan Law: World Citizenship for a Global Order"¸ en Kantian Rewiev, Vol. 2, pp. 72-90.

163. **—** (2004): "Approaching Perpetual Peace: Kant´s defense of a League of States and his ideal of a World Federation". *European Journal of Philosophy,* No.12, 3, pp. 304-325.

164. **—** (2006): "Kant´s theory of peace", en Guyer, Paul (ed.): *The Cambridge Companion to Kant and Modern Philosophy*. New York: Cambridge University Press, pp.477-504.

165. **Knight, Jack; Johnson, James** (1997): "What Sort of Political Equality Does Deliberative Democracy Require", en Bohman, James; Rehg, William (eds.): *Deliberative Democracy. Essays on Reason and Politics*. Cambridge: The MIT Press, pp. 279-319.

166. **Kymlicka, Will** (1995): *Multicultural Citizenship. A Liberal Theory of Minority Rights.* New York: Oxford University Press.

167. **Lara, María Pía** (2003): "Construyendo esferas públicas diaspóricas". *Signos Filosóficos*, núm. 10, julio-diciembre, 2003, pp. 211-233.

168. **Létourneau, Alain** (2007): "A discussion of Habermas´reading and use of Toulmin´s model of argumentation", en Van Eemeren, Frans (et. al): *Proceedings of the Sixth Conference of the International Society for the Study of Argumentation*. Amsterdam: Sic Sat, pp. 881-887.

169. **Leyva Martínez, Gustavo** (2009): "Filosofía en sentido cosmopolita. Reflexiones sobre el cosmopolitismo en la filosofía con énfasis en la propuesta kantiana", en Leyva Martínez, Gustavo ; Granja Castro, Dulce María (eds.) (2009): *Cosmopolitismo: democracia en la era de la globalización.* Barcelona: Anthropos; México, D.F.: Universidad Autónoma Metropolitana, pp. 279-343.

170. **Leben, Charles** (1998): "Hans Kelsen and the Advance of International Law". *European Journal of International Law*, vol. 9, pp. 287-305.

171. **Leiner, J. Dominik** (2012): „Der Nutzen Sozialer Online-Netzwerke", en Dittler, Ullrich; Hoyer, Michael (Hrsg.): *Aufwachsen in sozialen Netzwerken. Chancen und Gefahren von Netzgemeinschaften aus medienpsychologischer und medienpädagogischer Perspektive*. München: Kopaed, pp. 111-128.

172. **Lijphart, Arend** (2008): *Thinking about Democracy. Power Sharing and Majority Rule in the Theory and Practice.* London: Routledge.

173. **Lipovetsky, Gilles** (1983): *La era del vacío. Ensayos sobre el individualismo*

contemporáneo. Barcelona: Anagrama.

174. **—** (1990): *El imperio de lo efímero*. *La moda y su destino en las sociedades modernas.* Barcelona: Anagrama.

175. **—**; **Serroy, Jean** (2007): *La pantalla global. Cultura mediática y cine en la era hipermoderna*. Barcelona: Anagrama.

176. **—**; **Charles, Sébastien** (2008): *Los tiempos hipermodernos.* Barcelona: Anagrama.

177. **Løvlie, Lars** (2001): "Rereading Jürgen Habermas´ "Strukturwandel der Öffentlichkeit", en *Zeitschrift für qualitative Bildungs, Beratungs und Sozialforschung 2*, vol. 2, pp. 223-240.

178. **Luhmann, Niklas** (1990): *Sociedad y sistema: la ambición de la teoría*. Barcelona: Paidós.

179. — (1995): *Das Recht der Gesellschaft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

180. — (1996a): *Die Realität der Massenmedien*. Opladen: Westdeutscher Verlag.

181. — (1996b): *Introducción a la teoría de sistemas*. México: Universidad Iberoamericana.

182. — (1997): „ Öffentliche Meinung", en Seibel, Wolfgang; Medick-Krakau, Monika; Münkler, Herfried; Greven, Michael Th.: *Demokratische Politik. Analyse und Theorie*. *Politikwissenschaft in der Bundesrepublik Deutschland.* Wiesbaden: Westdeutscher Verlag, pp. 35-61.

183. — (2012): *Soziale System. Grundriß einer allgemeinen Theorie.* Frankfurt am Main: Suhrkamp.

184. — (2013): *Legitimation durch Verfahren*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

185. **Lyon, David** (2005): *Posmodernidad*. Madrid: Alianza.

186. **MacIntyre, Alasdair** (1984): "The Virtues, the Unity of a Human Life, and the Concept of a Tradition", en Sandel, Michael J. (ed.): *Liberalism and Its Critics*. New York: New York University Press, pp. 125-148.

187. **—** (1988): *Whose Justice? Which Rationality?* Notre Dame: University of Notre Dame Press.

188. **—** (1999): *Dependent Rational Animals. Why Human Beings Need the Virtues*. Chicago: Open Court.

189. **—** (2007): *After Virtue*. *A Study in Moral Theory*. Notre Dame: University of Notre Dame Press.

190. **Mansbridge, Jane** (2007): "'Deliberative democracy' or 'democratic deliberation'?", en Rosenberg, Shawn W., *Deliberation, Participation and Democracy*. New York: Palgrave

Macmillan, pp. 251-271.

191. **Marcuse, Herbert** (1998). *Der eindimensionale Mensch. Studien zur Ideologie der fortgeschrittenen Industriegesellschaft*. München: Deutscher Taschenbuch Verlag.

192. **Marx, Karl (**1981): *Marx-Engels Werke.* Band I. Berlin: Dietz Verlag. (Sigla: MEW).

193. **Maturana, Humberto; Varela, Francisco** (2003): *De máquinas y seres vivos: autopoiesis, la organización de lo vivo*. Buenos Aires: Lumen.

194. **Mead, G. H.** (1962): *Mind, Self and Society. From the Standpoint of a Social behaviorist.* Chicago: The University of Chicago Press.

195. **Mertens, Thomas** (1996): "Cosmopolitanism and citizenship: Kant against Habermas". *European Journal of Philosophy,* vol. 4, issue 3, pp. 328-347.

196. **—** (2005): "International or global justice? Evaluating the cosmopolitan approach", en Follesdal, Andreas; Pogge, Thomas: *Real World Justice. Grounds, Principles, Human Rights, and Social Institutions*. Dordrecht: Springer, pp. 85-102.

197. **Michelman, Frank I.** (1999): *Brennan and Democracy*. New Jersey: Princeton University Press.

198. **Michels, Robert** (1966): *Los partidos políticos 1. Un estudio sociológico de las tendencias oligárquicas de la democracia moderna*. Buenos Aires: Amorrortu.

199. **Mikalsen Koch, Kjartan** (2003): "Kant and Habermas on International Law". *Ratio Juris*, Vol. 26, No. 2, pp. 302-324.

200. **—** (2011): "In defense of Kant´s League of States". *Law and Philosophy*, no. 30, pp.291-317.

201. **Mills, Charles Wright** (1973): *La elite del poder*. México: FCE.

202. **Moon, J. Donald** (1995): "Universalism and the situated critic", en White, Stephen K.: *The Cambridge Companion to Habermas*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 143-164.

203. **Möllers, Christoph** (2009): „Demokratie und Recht. Faktizität und Geltung (1992).", en Brunkhorst, Hauke; Kreide, Regina; Lafont, Cristina (Hrsg.): *Habermas Handbuch*. Stuttgart: J. B. Metzler, pp. 254-263.

204. **Morán, Ma. De la Luz** (1993): "La teoría de las elites", en Vallespín, Fernando (ed.). *Historia de la Teoría Política*. Vol. 5. Madrid: Alianza Editorial, pp. 132-188.

205. **Moran, Dermot** (2011): *Introducción a la fenomenología*". México: Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Iztapalapa-Anthropos.

206. **Morgenthau, Hans J.** (2005): *Politics Among Nations. The Struggle for Power and Peace.* Beijing: Peking University Press.

207. **Mosca, Gaetano** (1995): *La clase política.* México: FCE.

208. **Müller-Doohm, Stefan** (2014): *Jürgen Habermas*. *Eine Biographie.* Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.

209. **Nagel, Thomas** (2005): "The problem of global justice". *Philosophy and Public Affairs*, vol. 33, no. 2, pp.113-147

210. **Negt, Oskar** (1968): „Einleitung", en Abendroth, Wolfgang; Negt, Oskar: *Die Linke antwortet Jürgen Habermas*. Frankfurt am Main: Europäische Verlagsanstalt, pp. 17-32.

211. **—; Kluge, Alexander** (1993): *Public Sphere and Experience: Toward and Analysis of the Bourgeois and Proletarian Public Sphere*. Minneapolis: University of Minneapolis Press.

212. **Nullmeier, Frank** (2009): „Spätkapitalismus und Legitimation", en Brunkhorst, Hauke; Kreide, Regina; Lafont, Cristina (Hrsg.): *Habermas Handbuch*. Stuttgart: J. B. Metzler, pp. 188-199.

213. **Nussbaum, Martha** (et. al.) (1996): *For Love of Country. Debating the Limits of Patriotism*. Boston: Beacon Press.

214. **—**; **Sen Amartya** (comps.) (1996): *La calidad de vida.* México: Fondo de Cultura Económica.

215. **—** (2002): *Las mujeres y el desarrollo humano*. *El enfoque de las capacidades*. Barcelona: Herder.

216. **—** (2006): "Reply: In defense of global political liberalism". *Development and Challenges*, vol. 37, issue6, pp. 1313-1328.

217. **—** (2007): *Las fronteras de la justicia*. *Consideraciones sobre la exclusión*. Barcelona: Paidós.

218. **—** (2010): *Not for Profit. Why Democracy Needs the Humanities*. New Jersey: Princeton University Pres.

219. **—** (2011): *Creating Capabilities. The Human Development Approach.* Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press.

220. Odysseos Louiza, Petito Fabio (eds.): *The international Political Thought of Carl Schmitt. Terror,* **liberal** *war and the crisis of global order.* New York: Routledge, pp. 56-69.

221. **Pareto, Vilfredo** (1987): *Escritos sociológicos*. Madrid: Alianza Editorial.

222. **Peperzak, Adriaan T.** (2001)*: Modern Freedom. Hegel´s Legal, Moral, and Political Philosophy*. Dordrecht: Kuwler Academic Publishers.

223. **Pérez Cortés, Sergio** (1989): *La política del concepto.* México: Universidad Autónoma Metropolitana.

224. **Pogge, Thomas** (2001): "The influence of the global order on the prospects for genuine democracy in the developing countries". *Ratio Juris*, vol. 14, no. 3, pp. 326-343.

225. — (ed.) (2002): "Priorities of global justice", en *Global Justice*. Malden: Blackwell, pp. 6-7.

226. **—** (2005a): "World poverty and human rights". *Ethics and International Affairs*, vol. 19, no.1, pp. 1-7.

227. **—** (2005b): "Real World Justice". *The Journal of Ethics*, vol. 9, pp. 29-53.

228. — (2005c): "Human Rights and Global Health: A Research Program", en Barry, Christian; Pogge, Thomas (eds.): *Global Institutions and Responsibilities*. Malden: Blackwell, pp.190-217.

229. **—** (2008a): "Growth and inequality. Understanding recent trends and political choices". *Dissent*, vol. 55, no. 1, pp. 66- 75.

230. **—** (2008b): "¿Qué es la justicia global?". *Revista de Economía Institucional*, vol. 10, no. 19, pp.99-114.

231. **—** (2009): "La idea de Kant de un orden mundial justo", en Leyva Martínez, Gustavo ; Granja Castro, Dulce María (eds.) (2009): *Cosmopolitismo: democracia en la era de la globalización*. Barcelona-México: Anthropos-UAM, pp. 141-160.

232. **Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo** (PNUD) (2013). *Informe sobre Desarrollo Humano 2013. El ascenso del sur: Progreso humano en un mundo diverso*. New York: PNUD.

233. **Radbruch, Gustav** (2007): *Filosofía del derecho*. Madrid: Reus.

234. **Raz, Joseph** (1990): *Practical Reason and Norms.* New Jersey: Princeton University Press.

235. **Rawls, John** (1999): *The Law of Peoples, with "The Idea of Public Reason Revisited"*. USA: Harvard University Press.

236. **Rigaux, François** (1998): "Hans Kelsen on International Law". *European Journal of International Law*, vol. 9, pp. 325-343.

237. **Rehg, William** (2009)**:** „Erkenntniskritik als Gesellschaftstheorie-Erkentniss und Interesse (1968)“, en Brunkhorst, Hauke; Kreide, Regina; Lafont, Cristina (Hrsg.): *Habermas Handbuch*. Stuttgart: J. B. Metzler, pp. 165-175.

238. **Roberts, John M.** (2004): “John Stuart Mill, Free Speech and the Public Sphere: A Bakhtinian Critique”, en Crossley, Nick; Roberts, John M.: *After Habermas. New Perspectives on the Public Sphere*. Oxford: Blackwell Publishing, pp. 67-87.

239. **Rosenberg, Shawn W** (ed.) (2007): *Deliberation, Participation and Democracy*. New York: Palgrave Macmillan

240. **Ross, Alf** (1994): *Sobre el derecho y la justicia*. Buenos Aires: Editorial Universitaria de Buenos Aires.

241. **Saco, Diana** (2002): *Cyber Democracy. Public Space and Internet*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

242. **Saito, Hiro** (2011): “An actor-network theory of cosmopolitanism”. *Sociological Theory*, vol. 29, issue 2, pp. 124-149.

243. **Sandel, Michael J.** (1984a): The Procedural Republic and the Unencumbered Self, *Political Theory*, Vol. 12, No. 1, pp. 81-96.

244. **—** (1984b): “Justice and the Good”, en Sandel, Michael J. (ed.): *Liberalism and Its Critics*. New York: New York University Press, pp. 159-176.

245. **—** (1998): *Liberalism and the Limits- of Justice*. Cambridge: Cambridge University Press.

246. **—** (2011): *Justicia. ¿Hacemos lo que debemos?* Barcelona: Debate.

247. **Santiago Oropeza, Teresa** (2004): *Función y crítica de la guerra en la filosofía de Immanuel Kant.* Barcelona-México: Anthropos-Universidad Autónoma Metropolitana.

248. **—** (2008): *Breve introducción al pensamiento de Kant*. México: UAM.

249. **—** (2013). *La guerra humanitaria. Pasado y presente de una controversia filosófica* México-Barcelona: Universidad Autónoma Metropolitana-Gedisa.

250. **Sartori, Giovanni** (1998): *Homo videns. La sociedad teledirigida.* Madrid: Taurus.

251. **Scheffler, Samuel (2002):** *Boundaries and Allegiances: Problems of Justice and Responsibility in Liberal Thought*. UEA: Oxford University Press.

252. **Scheuerman, William E.** (1999): *Carl Schmitt. The End of Law.* United States of America: Rowman & Littlefield Publishers.

253. **Schmitt, Carl** (1932a): *Der Begriff des Politischen*. München-Leipzig: Von Duncker und Humblot.

254. **—** (1932b): Das Zeitalter der Neutralisierungen und Entpolitisierungen. München-Leipzig: Von Duncker und Humblot.

255. **—** (1984): *La época de las neutralizaciones y las despolitizaciones*, en El concepto de lo político. Buenos Aires: Folios.

256. **Sen, Amartya** (1996): "Capacidad y bienestar", en Nussbaum, Martha; Sen Amartya (comps.) (1996): *La calidad de vida.* México: Fondo de Cultura Económica, pp. 54-83.

257. **Schudson, Michael** (1992): "Was There Ever a Public Sphere? If So, When? Reflections on the American Case", en Calhoun, Craig: *Habermas and the Public Sphere.* Cambridge: Mit Press, pp. 143-163.

258. **Searle, John R.** (1999): *Mind, Language and Society. Philosophy in the Real World.* New York: Basic Booms.

259. **Solum, Lawrence B.** (2009): "Models of Internet Governance", en Bygrave, Lee A.; Bing, John: *Internet Governance. Infrastructure and Institutions*. New York: Oxford University Press, pp. 48-91.

260. **Strecker, David** (2009): "10. Theorie der Gesellschaft. Theorie des kommunikativen Handelns (1981)", en Brunkhorst, Hauke; Kreide, Regina; Lafont, Cristina (Hrsg.): *Habermas Handbuch*. Stuttgart: J. B. Metzler, pp. 220-233.

261. **Strong, Tracy B.; Sposito, F. Andreas** (1995): "Habermas´s significant other", en White, Stephen K.: *The Cambridge Companion to Habermas*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 263-288.

262. **Taylor, Charles** (1991): *The Ethics of Authenticity.* Cambridge: Harvard University Press.

263. **—** (1995): *Philosophical Arguments*. Cambridge: Harvard University Press.

264. **—** (1996): *The Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*. Cambridge: Harvard University Press.

265. **—** (1994): "The Politics of Recognition", en *Multiculturalism. Examining the politics of recognition*. New Jersey: Princeton University Press, pp. 25-73.

266. **Tesón, Fernando R.** (2003): "The liberal case for humanitarian intervention", en Holzgrefe, J. L.; Keohane, Robert O. (eds.): *Humanitarian Intervention. Ethical, Legal and*

Political Dilemmas. Cambridge: Cambridge University Press.

267. **Toulmin, S.; Rieke, R.; Jankik, A.** (1984): *An Introduction to Reasoning*. New York: Macmillan Publishing Co.

268. **Toulmin, Stephen** (2003): The uses of Argument. Cambridge, New York: Cambridge University Press.

269. **Tovar Nava, Alejandro** (2015): *La institucionalización de la razón. La filosofía del derecho de Robert Alexy.* México: Anthropos-UAM.

270. **Trueba, Carmen** (2009): "Una aproximación al cosmopolitismo de M.C. Nussbaum", en: Leyva Martínez, Gustavo ; Granja Castro, Dulce María (eds.) (2009): *Cosmopolitismo: democracia en la era de la globalización*. México: Anthropos-UAM

271. United Nations (1948): *The Universal Declarations of Human Rights*. [Consultado en mayo de 2017, https://www.un.org/en/documents/udhr/].

272. **—** (1976): *International Covenant on Civil and Political Rights*. [Consultado en mayo de 2017, http://www.ohchr.org/].

273. **—** (2015): *Transforming our world: the 2030 Agenda for Sustainable Development*. [Consultado en noviembre de 2018, http://www.un.org/ga].

274. **—** (2018): *UN Secretary-General's Strategy on New Technologies*. [Consultado en noviembre de 2018, http://www.ohchr.org/].

275. **UNESCO** (2018): *Journalism, 'Fake News' & Disinformation. Handbook for Journalism Education and Training*. France: UNESCO.

276. United Nations High Commissioner for Refugees (UNHCR) (2016): *Refugee Emergency Response in Europe.* Supplementary Appeal January – December 2016.

277. Verovšek, Peter J. (2012): "Meeting principles and lifeworlds halfway: Jürgen Habermas on the future of Europe". *Political Studies*, Vol. 60, pp. 363-380.

278. **Waldron, Jeremy** (1995): "*Minority Cultures and the Cosmopolitan Alternative*" en Kymlicka (comp.), The Rights of Minority Cultures, Oxford University Press, 1995, pp. 93-119.

279. — (2000): "What is cosmopolitan?". *The Journal of Political Philosophy*, vol. 8, n. 2, pp. 227-243.

280. **Warnke, Georgia** (1995): "Communicative rationality and cultural values", en White, Stephen K.: *The Cambridge Companion to Habermas*. Cambridge: Cambridge University

Press, pp. 120-142.

281. **Warren, Mark E.** (1995): "The self in discursive democracy", en White, Stephen K.: *The Cambridge Companion to Habermas*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 167-200.

282. Westphal, Kenneth (1993): "The basic context and structure of Hegel´s Philosophy of Right", en Beiser, Fredrick (ed.): *The Cambridge Companion*

283. Wettstein, Martin (2011): „Politische Partizipation im Social Web. Hinweise zum Aufenthaltsort des totgesagten politischen Engagements jugendlicher Internetnutzer", en Dittler, Ullrich; Hoyer, Michael (Hrsg.): *Aufwachsen in sozialen Netzwerken. Chancen und Gefahren von Netzgemeinschaften aus medienpsychologischer und medienpädagogischer Perspektive*. München: Kopaed, pp. 128-146.

284. **White, Stephen K.** (1995): "Reason, modernity and democracy", en S. K. White (Ed.), *The Cambridge Companion to Habermas*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 3-16.

285. **Winch, Peter** (1990): *The idea of a Social Science and its Relation to Philosophy*. London: Routledge.

286. **Wittgenstein, Ludwig** (1988): *Investigaciones filosóficas*. Barcelona: Crítica. [Edición bilingüe alemán-español].

287. — (2003): *Tractatus logico-philosophicus*. New York: Barnes and Noble. [Edición bilingüe alemán-inglés].

288. **Wood, Allen W.** (2011): "Hegel´s Political Philosophy", en Houlgate, Stephen; Baur, Michael (eds.): *A Companion to Hegel.* Malden: Blackwell.

289. **Zolo, Danilo** (1999): "A cosmopolitan Philosophy of International Law? A Realistic Approach", *Ratio Juris*, Vol. 12, No.4, pp. 429-444.

290. **—** (2000): *Cosmópolis*. *Perspectiva y riesgos de un gobierno mundial.* México: Paidós Ibérica.

291. **—** (2005): *Los señores de la paz. Una crítica del globalismo jurídico*. Madrid: Dykinson.

292. **—** (2006): *La justicia de los vencedores. De Nüremberg a Bagdad*. Madrid: Trotta.

Casa abierta al tiempo
UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA

ACTA DE DISERTACIÓN PÚBLICA

No. 00218
Matrícula: 2143808522

LA DELIBERATIVE POLITIK COMO FUNDAMENTO DEL RECHTSSTAAT. LA DIMENSIÓN POLÍTICA DE LA ÉTICA DISCURSIVA.

JOSE LIRA ROSILES
ALUMNO

REVISÓ

MTRA. ROSALIA SERRANO DE LA PAZ
DIRECTORA DE SISTEMAS ESCOLARES

En la Ciudad de México, se presentaron a las 14:00 horas del día 21 del mes de enero del año 2019 en la Unidad Iztapalapa de la Universidad Autónoma Metropolitana, los suscritos miembros del jurado:

DRA. MARIA LARA ZAVALA
DR. ALEJANDRO NAVA TOVAR
DR. GUSTAVO LEYVA MARTINEZ

Bajo la Presidencia de la primera y con carácter de Secretario el último, se reunieron a la presentación de la Disertación Pública cuya denominación aparece al margen, para la obtención del grado de:

DOCTOR EN HUMANIDADES (FILOSOFIA)

DE: JOSE LIRA ROSILES

y de acuerdo con el artículo 78 fracción IV del Reglamento de Estudios Superiores de la Universidad Autónoma Metropolitana, los miembros del jurado resolvieron:

Aprobar

Acto continuo, la presidenta del jurado comunicó al interesado el resultado de la evaluación y, en caso aprobatorio, le fue tomada la protesta.

DIRECTOR DE LA DIVISIÓN DE CSH

DR. JUAN MANUEL MERRERA CABALLERO

PRESIDENTA

DRA. MARIA LARA ZAVALA

VOCAL

DR. ALEJANDRO NAVA TOVAR

SECRETARIO

DR. GUSTAVO LEYVA MARTINEZ