

América Latina y Teoría Social

- Ensayos Plurales

David F. L. Gomes
Gonzalo Scivoletto
(comps.)



DIALÉTICA
EDITORA



CAPES

UFMG

UNIVERSIDADE FEDERAL
DE MINAS GERAIS

CONSELHO EDITORIAL



Alexandre G. M. F. de Moraes Bahia
André Luís Vieira Elói
Antonino Manuel de Almeida Pereira
António Miguel Simões Caceiro
Bruno Camilloto Arantes
Bruno de Almeida Oliveira
Bruno Valverde Chahaira
Catarina Raposo Dias Carneiro
Christiane Costa Assis
Cíntia Borges Ferreira Leal
Eduardo Siqueira Costa Neto
Elias Rocha Gonçalves
Evandro Marcelo dos Santos
Everaldo dos Santos Mendes
Fabiani Gai Frantz
Flávia Siqueira Cambraia
Frederico Menezes Breyner
Frederico Perini Muniz
Giuliano Carlo Rainatto
Helena Maria Ferreira
Izabel Rigo Portocarrero
Jamil Alexandre Ayach Anache
Jean George Farias do Nascimento
Jorge Douglas Price
José Carlos Trinca Zanetti
Jose Luiz Quadros de Magalhaes
Josiel de Alencar Guedes
Juvencio Borges Silva
Konradin Metze
Laura Dutra de Abreu
Leonardo Avelar Guimarães
Lidiane Mauricio dos Reis
Ligia Barroso Fabri

Lívia Malacarne Pinheiro Rosalem
Luciana Molina Queiroz
Luiz Carlos de Souza Auricchio
Marcelo Campos Galuppo
Marco Aurélio Nascimento Amado
Marcos André Moura Dias
Marcos Antonio Tedeschi
Marcos Pereira dos Santos
Marcos Vinício Chein Feres
Maria Walkiria de Faro C Guedes Cabral
Marilene Gomes Durães
Mateus de Moura Ferreira
Milena de Cássia Rocha
Mortimer N. S. Sellers
Nígela Rodrigues Carvalho
Paula Ferreira Franco
Pilar Coutinho
Rafael Alem Mello Ferreira
Rafael Vieira Figueiredo Sapucaia
Rayane Araújo
Regilson Maciel Borges
Régis Willyan da Silva Andrade
Renata Furtado de Barros
Renildo Rossi Junior
Rita de Cássia Padula Alves Vieira
Robson Jorge de Araújo
Rogério Luiz Nery da Silva
Romeu Paulo Martins Silva
Ronaldo de Oliveira Batista
Sylvana Lima Teixeira
Vanessa Pelerigo
Vitor Amaral Medrado
Wagner de Jesus Pinto

América Latina y Teoría Social

- Ensayos Plurales

Todos os direitos reservados. Nenhuma parte desta edição pode ser utilizada ou reproduzida – em qualquer meio ou forma, seja mecânico ou eletrônico, fotocópia, gravação etc. – nem apropriada ou estocada em sistema de banco de dados, sem a expressa autorização da editora.

Copyright © 2023 by Editora Dialética Ltda.
Copyright © 2023 by David F. L. Gomes e
Gonzalo Scivoletto (Orgs.)



 /editoradialetica

 @editoradialetica

www.editoradialetica.com

EQUIPE EDITORIAL

Editores

Profa. Dra. Milena de Cássia de Rocha
Prof. Dr. Rafael Alem Mello Ferreira
Prof. Dr. Tiago Aroeira
Prof. Dr. Vitor Amaral Medrado

Designer Responsável

Daniela Malacco

Produtora Editorial

Yasmim Amador

Controle de Qualidade

Marina Itano

Capa

Gabriele Oliveira

Diagramação

Gabriele Oliveira

Preparação de Texto

Nathália Sôster

Revisão

Responsabilidade do autor

Assistentes Editoriais

Jean Farias
Ludmila Azevedo Pena
Rafael Herculano de Andrade
Thaynara Rezende

Estagiários

Diego Sales
Laís Silva Cordeiro
Maria Cristiny Ruiz



Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

A512l América Latina y Teoría Social : ensayos plurales / organización
David F. L. Gomes, Gonzalo Scivoletto. – Belo Horizonte : Editora
Dialética, 2023.
416 p.

Inclui bibliografia.
ISBN 978-65-252-7966-4

1. América Latina. 2. Teoría Social. 3. Estudios Sociales Críticos.
I. Organizadores. II. Título.

CDD-301

INTRODUCCIÓN

2021 fue un año sumamente relevante para la teoría social y la filosofía práctica tomadas en términos generales. En él se celebraron efemérides de algunas de las obras más importantes del siglo XX, que lograron imponer cambios definitivos en sus respectivos campos más específicos de conocimiento. *El Concepto de Derecho*, de H. Hart, completaba 60 años desde su publicación, *Teoría de la Justicia*, de J. Rawls, 50 años, y así también el hito fundacional de la teología de la liberación latinoamericana, *Hacia una Teología de la Liberación*, de G. Gutiérrez, que se publicó en Bogotá en 1971.

A esa espléndida colección de la inteligencia humana se sumaban también las muchísimas cuartillas de la *Teoría de la Acción Comunicativa*, de J. Habermas, cuya primera edición es de 1981.

En todo el mundo, muchos seminarios se organizaron para discutir los planteamientos y los contenidos fundamentales, las críticas, las herencias y la actualidad de esos preciosos libros. Nosotros también lo hicimos: con el apoyo de la *Associação Serras de Minas de Teoria da Justiça e do Direito*, realizamos el *I Seminario Latinoamericano Habermas: 40 Años de la TAC y su Actualidad*.

Uno de los resultados de ese seminario fue la propuesta de que continuáramos con encuentros periódicos y, en ese sentido, de que creáramos un seminario permanente alrededor de las reflexiones de Habermas.

Esa idea se fue madurando en las semanas siguientes y luego tomó una forma más concreta: crearíamos una red in-

ternacional de investigación. Esa red tendría, al principio, dos actividades principales: el *Seminario Permanente Habermas* y la *Cátedra Libre Latinoamericana de Teoría Social*.

A lo largo del año de 2022, la red pudo poner en marcha su proyecto. Fueron siete encuentros, con una distancia de más o menos 6 semanas entre ellos. En cada encuentro, se comenzaba con la exposición de un investigador de la red que se iba formando, y luego venían los debates. Intelectuales de Argentina, Bolivia, Brasil, Chile y Colombia se iban sumando, y la red poco a poco devenía un espacio consolidado de debate, crítica y aprendizaje conjunto.

Pero ¡la red todavía no tenía un nombre! Pese a la relevancia de Habermas para el origen de la red y la centralidad de sus supuestos teóricos para la mayor parte de las y los integrantes de la red, el objetivo nunca había sido la creación de un grupo más de exégesis de los textos habermasianos: lo que a nosotros más importaba – y sigue importando – en la referencia a la obra de Habermas, y también a la obra de su gran amigo K.-O. Apel, era la concepción de crítica como discusión pública, una discusión que siempre tiene como su punto de partida los problemas más serios *de nuestro tiempo*. Por lo tanto, no era nuestro intento reunir un conjunto de especialistas en Habermas para conversar sobre Habermas, sino, en el mejor espíritu de la teoría social habermasiana, reunir intelectuales, con distintos enfoques, para pensar críticamente *nuestra América Latina*.

Con atención a todo eso, el profesor Leandro Paolicchi propuso un nombre: *Red Latinoamericana de Estudios Sociales Críticos – RELATESC*. Luego de algunas discusiones sobre las implicaciones, las ventajas y los posibles inconvenientes de ese nombre, llegamos a la conclusión de que las ventajas sobrepasaban en mucho los inconvenientes. ¡La red tenía entonces un nombre!

Este libro es, por consiguiente, el primer resultado impreso de las actividades de la *Red Latinoamericana de Estudios Sociales Críticos – RELATESC*. Los trabajos aquí compilados expresan, en mayor o menor grado, el estado presente de las investigaciones de sus miembros. Son textos de 5 países distintos: Argentina, Bolivia, Brasil, Chile y Colombia. En términos de universidades y centros de investigación, son 14 en total:

Universidad de Buenos Aires, Universidad Nacional de Cuyo, Universidad Nacional de Entre Ríos, Universidad Nacional de Mar del Plata, Universidad Nacional del Litoral e Instituto de Ciencias Humanas, Sociales y Ambientales del Centro Científico Tecnológico CONICET Mendoza, en Argentina; Universidad Mayor de San Simón, en Bolivia; Universidade Federal de Lavras, Universidade Federal de Minas Gerais e Universidade Federal de Pelotas, en Brasil; Universidad Austral de Chile, Universidad Católica Silva Henríquez y Universidad de las Américas, en Chile; y Universidad Externado de Colombia, en Colombia.

Nuestro propósito con esta obra es triple: en primer lugar, conocer un poco más, entre nosotros mismos, nuestras propias líneas de investigación, los puntos fundamentales en que nos acercamos unos de los otros y las divergencias que garantizan nuestra pluralidad. En segundo lugar, presentarnos a la comunidad académica de Latinoamérica como un grupo internacional de investigación, pero uno cuya impronta es exactamente, además del compromiso crítico en la base, esa unidad en la pluralidad. Finalmente, al presentarnos de esa manera, el tercer propósito es invitar a otras personas para que vengan a sumarse a nuestra red.

Belo Horizonte, Brasil

Mendoza, Argentina

Abril de 2023

David F. L. Gomes

Universidade Federal de Minas Gerais

Gonzalo Scivoletto

Universidad Nacional de Cuyo

TABLA DE CONTENIDO

- 1** | **DE LAS PATOLOGÍAS SOCIALES A LA DEMOCRACIA RADICAL.
ACTUALIDAD DE UN DIAGNÓSTICO Y DE UN PROYECTO POLÍTICO, 13**
Leandro Paolicchi
- 2** | **2. LA INTEGRACIÓN DE LA TEORÍA DEL VALOR DE MARX
EN LA TEORÍA DE LA ACCIÓN COMUNICATIVA DE JÜRGEN
HABERMAS: ALGUNAS VENTAJAS Y DIFICULTADES, 31**
Juan Alberto Fraiman
- 3** | **3. LOS JURADOS CONSTITUCIONALES COMO MODELO DEMOCRÁTICO
ABIERTO Y DELIBERATIVO DE CONTROL DE CONSTITUCIONALIDAD, 49**
Luis Inarra Zeballos
- 4** | **4. HABERMAS: COMUNICARNOS ES UNA ACTUALIZACIÓN
COTIDIANA DEL LENGUAJE EN EL MUNDO DE LA VIDA.
(ENTRE LA EVOLUCIÓN NATURAL Y LA INTERACCIÓN SOCIAL), 81**
Enrique Ferrer-Corredor

5

**DEMOCRACIA DELIBERATIVA. (NUEVAS) REFLEXIONES
SOBRE LOS FUNDAMENTOS FILOSÓFICOS DE LA TEORÍA
Y SU CONTRIBUCIÓN AL ESTADO DEMOCRÁTICO DE DERECHO, 117**

Santiago Prono

6

**A ESQUERDA DIVIDIDA: OS GOVERNOS LULA E DILMA
NO PENSAMENTO POLÍTICO BRASILEIRO, 137**

Marcelo Sevaybricker Moreira

7

**PARA UMA TEORIA CRÍTICA DA CONSTITUIÇÃO
(ESBOÇO DE SETE TESES), 171**

Marcelo Andrade Cattoni de Oliveira

8

**“LA TIERRA PERTENECERÁ ÚNICAMENTE A QUIENE
VIVEN DE LA FUERZA DEL COSMOS”: PEQUEÑAS
CONSIDERACIONES SOBRE UTOPIÍA Y NATURALEZA, 193**

María Rita Moreno

9

**LA PÉRDIDA DE CENTRALIDAD DE LA COMUNICACIÓN ESCRITA Y
LOS RIESGOS PARA LA DEMOCRACIA: UN ESTUDIO EXPLORATORIO, 207**

David F. L. Gomes

10

**EL EXILIO EN EL CONO SUR: ACERCAMIENTOS
A UN PROBLEMA SIEMPRE VIGENTE, 235**

Mariela Ávila

11

**¿POR QUÉ VOLVER A LA CUESTIÓN DEL IDEALISMO?
UN DEBATE SOBRE EL PLANTEAMIENTO HABERMASIANO, 263**

Jovino Pizzi

12

**FILOSOFÍA MORAL Y FILOSOFÍA SOCIAL. HACIA UNA TEORÍA CRÍTICA
DE LAS INSTITUCIONES EN EL MARCO DE LA ÉTICA DISCURSIVA, 283**

Gonzalo Scivoletto

13

**DE LA REIFICACIÓN A LA RACIONALIZACIÓN. UNA LECTURA
CRÍTICA DE LA REELABORACIÓN HABERMASIANA DE LA
REIFICACIÓN EN LA *TEORÍA DE LA ACCIÓN COMUNICATIVA*, 305**

Nahuel Alzu

14

**“PIEL ROJA, MÁSCARAS BLANCAS”: UNA CRÍTICA
DECOLONIAL DE LAS TEORÍAS DEL RECONOCIMIENTO, 331**

Cristóbal Balbontín

15

**EL SENTIDO ÉTICO-POLÍTICO DE LA “VIOLENCIA FUNDANTE”
EN EL PENSAMIENTO DE R. SALAS ASTRÁIN, 363**

Cristián Valdés Norambuena

16

**LIBERAR EL TIEMPO, LIBERAR LA HISTORIA. CLAVES PARA
COMPRENDER LA ACCIÓN HUMANA Y LA ESFERA PÚBLICA
DESDE EL PENSAMIENTO DE HANNAH ARENDT, 395**

Paula Ripamonti

DE LAS PATOLOGÍAS SOCIALES A LA DEMOCRACIA RADICAL. ACTUALIDAD DE UN DIAGNÓSTICO Y DE UN PROYECTO POLÍTICO

Leandro Paolicchi¹

La *Teoría de la Acción Comunicativa* representa hoy, sin duda, un clásico del pensamiento del siglo XX. En esa obra, Habermas, aunando tradiciones de la sociología, la filosofía y la antropología – entre otras disciplinas – buscó dar cuenta del advenimiento del mundo moderno capitalista, tanto al nivel de las macro estructuras históricas, así como al nivel de las conciencias y las formas de acción individuales. Lo allí presentado es una teoría compleja y omniabarcante que contiene un esquema de la acción y de la racionalidad, una concepción de la evolución social y de la racionalización, un bosquejo de los sistemas sociales así como una reformulación de la idea de reificación y un recalibramiento de las tareas de una teoría crítica futura, entre otros componentes destacables.

Para quienes venían siguiendo su trayectoria en términos de continuación de la Escuela de Frankfurt esa obra representó, con la consolidación del giro lingüístico, un alejamiento de sus premisas originarias. Por ejemplo, el replan-

¹ CONICET – Universidad Nacional de Mar del Plata (Argentina).

teo radical de la topografía básica entre fuerzas productivas, relaciones de producción y superestructura ideológica, reemplazado ahora por una arquitectura de subsistemas sociales y un mundo de la vida, reordena o traduce el planteo original de Marx que Horkheimer, Adorno o Marcuse procuraron – mutatis mutandis – continuar. Asimismo, la ruptura con la idea de una filosofía de la historia y en general con el esquema del solipsismo de la conciencia – que ponía, por ejemplo, en el centro de la reproducción social al trabajo – hace que el legado hegeliano marxista quede aún más en el trasfondo de esa obra. Hay además allí una crítica explícita a la teoría del valor de Marx que para muchos continuadores de la obra de este último funge como una especie de piedra de toque con la cual medir ciertas fronteras del marxismo.

El derrotero posterior de la obra de Habermas no hace más que consolidar ese alejamiento de los temas tradicionales de la teoría crítica. El desarrollo de una ética y el bosquejo de una concepción de la democracia en términos de teoría del discurso, con amplios puntos de contacto con la tradición liberal kantiana y republicana, parece confirmar la opinión de aquellos que ven en Habermas a un “enterrador” de la tradición hegeliano marxista en el pensamiento de la escuela, y en última instancia, un enterrador también de la escuela en sí misma en la medida en que, con ese alejamiento y con esos nuevos tópicos, se le quita todo potencial *crítico* del capitalismo y de su superación a la teoría social y política. Habermas parece consolidar una tendencia temprana en el desarrollo de su pensamiento a reflexionar dentro de los límites del capitalismo y a dejar de lado los temas tradicionales del marxismo occidental como el problema de las ideologías, el desarrollo de las fuerzas productivas, el análisis particularizado del capitalismo o del movimiento organizado de los trabajadores y reemplazarlo por el análisis de la racionalidad, por la búsqueda de una racionalidad que pudiera fungir *normativamente* como contención del pensamiento instrumental y se presente como instancia de unión de la razón “en la multiplicidad de sus voces”.

Más allá del destino concreto que la teoría social contemporánea le abrigó a la *Teoría de la Acción Comunicativa* – un destino más parecido a la veneración de un clásico no leído y al olvido correspondiente de sus

líneas de continuidad con investigaciones actuales – esa obra contiene rasgos que todavía pueden ser reivindicados por investigaciones enmarcadas en horizontes post metafísicos e incluso post ontológicos, como los trazados por el propio Habermas. Un aspecto que precisamente me interesa rescatar en su vigencia, y que es a menudo pasado por alto por quienes condenan su alejamiento del marxismo, es la reformulación de la teoría de la reificación, tópico que significa precisamente la entrada en la *Teoría de la Acción Comunicativa* de la tradición de la cual Habermas proviene y con fuerza dispar procura continuar. En este sentido, en esta presentación me interesa poner en relación ese elemento de su teoría social con un aspecto particular de su pensamiento político, el cual también hoy puede ser reivindicado por la discusión y la política de las sociedades latinoamericanas y especialmente por los movimientos sociales, protagonistas de algunos de los cambios más significativos en nuestros ordenamientos sociales. Así, de lo que se trata aquí es de poner en relación un componente actual de la teoría de la acción comunicativa con un rasgo marcado de las democracias en general, y de las latinoamericanas en particular, el cual puede ser de utilidad para interpretar los acontecimientos de esta parte del planeta y promover dentro de las actuales circunstancias políticas.

Si bien esa obra no contiene esquematizada una concepción de la democracia, están allí los rasgos de una teoría social que son el trasfondo de la presentación de la arquitectónica de esa formación política en términos de teoría del discurso en obras posteriores. El desarrollo de su concepción de la democracia no se da desgajada de su teoría social, sino que debe entenderse como un producto de los procesos de racionalización de occidente, la consolidación de una estructura de subsistemas sociales, la diferenciación de un mundo de la vida cada vez más racionalizado y la diferenciación progresiva dentro de este de los ámbitos de la cultura, la sociedad y el individuo, así como más específicamente la separación entre un ámbito privado y un espacio público, central este último en el proyecto político de Habermas.

Finalmente entonces, también su teoría de la democracia tiene muchos puntos que pueden ser reivindicados por aquellos que procuran todavía mantener un lazo con la vieja tradición de la Escuela de Frankfurt

y el marxismo reformulado que aquella llevaba adelante. Incluso pueden ser reivindicados por muchas de las teorías políticas actuales, aun por aquellas que preconizan una forma de democracia radical. En este sentido, en este trabajo voy a señalar también algunos aspectos de su teoría de la democracia que se desprenden de aquellos rasgos rescatados de su teoría social y los voy confrontar con los esquemas más recientes en torno a la idea de una democracia radicalizada, con el objetivo de perfilar de un modo más nítido la utilidad o vigencia de esa teoría para nuestro tiempo y nuestras circunstancias.

I. REIFICACIÓN Y PATOLOGÍA SOCIAL

Como se sabe, el esquema de la acción y de la racionalidad y la idea de la evolución social que se encuentran al inicio de la teoría de la acción comunicativa confluyen en su concepción de la sociedad bajo dos planos, el de los sistemas sociales y el del mundo de la vida. Es con estos conceptos, no exentos de problematicidad (Joas, 1986) con los cuales Habermas reformula la tradición hegeliano marxista de una sociedad entendida como una superestructura jurídico-estatal-ideológica montada sobre fuerzas productivas y relaciones de producción. En esta reformulación Habermas quiere dar también lugar a otras teorías de la evolución social además de las de Hegel y Marx como son, sobre todo, las de Weber y Durkheim.

Con esta topografía social, más una idea de la evolución entendida como lingüistización de lo sacro y diferenciación de esferas de validez, Habermas quiere dar cuenta de ese proceso en el cual la integración social pasa de estar sostenida sobre un consenso de base religiosa a un consenso cada vez más asentado sobre la coordinación lingüística de la acción. Es este tipo de evolución social el que hace posible el potencial socializador de la acción comunicativa (1981, II: 268) y lo convierte en el principal mecanismo de transmisión cultural, coordinación social y socialización en el mundo de la vida.

No obstante, con este perfilarse de la acción comunicativa aparece paralela la diferenciación de una orientación al éxito de determinados tipos de acciones. Es decir, ese mismo proceso que hace posible la aparición y el protagonismo cada vez más destacado de la acción comunicativa, perfila también la aparición de subsistemas de acción racional con arreglo a fines. Con esta distinción entre dos formas de coordinar las acciones quedan también trazados para Habermas dos tipos de integración (1981, II: 269). Por un lado, la integración propiamente social a través de la acción comunicativa, y por otro, la sistémica a través de medios de control específicos como pueden ser el dinero o el poder.

Este punto de sutura social, podríamos decir, es clave en la arquitectónica habermasiana. Los mecanismos de coordinación sistémica son una forma de absorber las cargas cada vez más densas que se yerguen sobre los mecanismos comunicativos de coordinación en el curso de la evolución social por lo que aparecen como beneficiosos y en algún punto necesarios. De todas maneras, ellos también representan la posibilidad, ciertamente problemática para un planteo que procura continuar el legado de Marx en este punto, de una desconexión de esos medios de control de su inserción en el mundo de la vida, y por lo tanto también, de una acción *sobre* ese mundo del cual se independizan y al cual procuran reemplazar. Es este proceso el que está al inicio de lo que Habermas llama “tecnificación del mundo de la vida” (1981, II: 273) y luego conceptualizado como “colonización”.

El punto problemático, y que para Habermas es el inicio de un proceso *patológico* de evolución social, es que ese desacoplamiento de la integración sistémica se produce sin contenidos *normativos* o al margen de las orientaciones *normativas* del mundo de la vida. La integración sistémica se produce anormativamente según su propia lógica e independiente del orden social o de los mecanismos institucionales que alguna vez contuvieron su desarrollo.

Habermas se encarga de aclarar que la existencia de un desacoplamiento en el curso de la evolución social de ambos tipos de integración no determina *a priori* la dirección que pueda llegar a adoptar ese curso evolutivo (1981, II: 275). Los medios de control antes mencionados

pueden canalizar su influencia en uno u otro sentido. O bien manteniendo bajo la influencia del mundo de la vida el desarrollo de la integración sistémica o bien, por el contrario, facilitando el control de los subsistemas sociales sobre la integración operada a través del medio de la comunicación. Habermas entiende a su propio proyecto en continuidad con el marxismo como el de un control de la superestructura sobre el desarrollo de la base, o en sus términos, del orden institucional del mundo de la vida sobre la integración de los subsistemas sociales. Algún marxista más fiel al planteo original podría señalar que en Marx no se trata de que cualquiera tenga el control sobre la reproducción sistémica sino, primero, una clase determinada para que luego todos tengan un control sobre ambas formas de reproducción. Algo de razón tendrá, aunque esa es una discusión interesante que Habermas da también hacia el final de la TAC.

La descripción de las formas en las cuales el mundo de la vida se ve ante la posibilidad de una tecnificación o de una colonización por parte de los mecanismos de integración de los subsistemas, precisamente en ese lugar donde Habermas recurre a Lukács y su concepto de “forma de entendimiento” (1981, II: 278-279), no ha perdido nada de su actualidad para abordar y describir fenómenos centrales del mundo contemporáneo. Procesos como la creciente *burocratización* de aspectos de la vida íntima, la *mercantilización* constante ante los cuales nos vemos sometidos cada vez más en nuestra vida diaria o la *cientifización* o *tecnificación* de aspectos de decisión que deberían ser siempre ejercidos políticamente por el conjunto de la sociedad son ejemplos de fenómenos completamente actuales abordados en ese trabajo. Esa actualidad puede también percibirse en una serie de obras que dan cuenta de esos fenómenos, incluso algunas en alusión directa al aparato conceptual de Lukács y la teoría crítica (Honneth, 2005 y 2007). Como se ha señalado (Zurn, 2019 y Hartmann, 2018), esta forma de conceptualizar y diagnosticar patologías sociales representa en la actualidad la manera más vigorosa de continuar con la tradición de la Escuela de Frankfurt.

II. LA POLÍTICA Y SUS PATOLOGÍAS

Este proceso patológico de lo social tiene naturalmente su correlato en el modo de entender el sistema político en el bosquejo habermasiano. También en la política vale aquello de que: “la integración de una sociedad altamente compleja no puede ni desarrollarse ni encauzarse en términos de un paternalismo sistémico, es decir, pasando de largo entre el poder comunicativo del público de los ciudadanos.” (1992, p. 427). En concreto, la política y tampoco el derecho pueden entenderse como sistemas cerrados sobre sí mismos que se desentienden de los circuitos de comunicación generados en el espacio público. Cito a Habermas:

El sistema político articulado en términos de estado de derecho está internamente diferenciado en ámbitos de poder administrativo y ámbitos de poder comunicativo y permanece abierto al mundo de la vida. Pues la forma institucionalizada de la opinión y la voluntad depende de los suministros provenientes de los contextos informales de comunicación del espacio público ciudadano, de la red de asociaciones y de la esfera privada. Con otras palabras: el sistema político de acción está inserto en los contextos del mundo de la vida. (1992, 427).

La evolución patológica en este nuevo contexto se produciría cuando el sistema político se *autonomiza* de esos plexos y su efecto específico se manifiesta en una crisis de legitimación, aunque Habermas también ha hablado para estos casos de pérdida de motivación de los ciudadanos, anomia o incluso, en general, de pérdida del sentido. La posibilidad de una autonomización del sistema político y su concentración en una gestión técnico administrativa que perjudica y daña los contextos de reproducción de la integración social pudo verse con claridad, por ejemplo, en Argentina en la crisis del 2001 donde la administración del ejecutivo entró en un espiral de pérdida de legitimación y anomia que decantó en la renuncia del presidente y, luego de dos reemplazantes en pocas semanas, la elección de un senador como presidente interino. Igualmente pueden verse este tipo de crisis graves en otros países latinoamericanos.

De allí que las tareas de integración social (por ejemplo, la redistribución de la seguridad social) deben seguir siendo claves en la agenda política.

La solución de Habermas frente a estos procesos patológicos de la integración social y del rol del sistema político dentro de él han pasado, como se sabe, por dar un lugar central al espacio público político y a los procesos de deliberación que lo conforman y lo mantienen con vida. Cito nuevamente a Habermas:

La autonomización ilegítima del poder administrativo y del poder social frente al poder comunicativo generado democráticamente solo se impedirá en la medida en que la periferia (del sistema político) sea (a) capaz de, y (b) se le presenten a menudo ocasiones para rastrear y husmear los problemas latentes (y solo políticamente elaborables) de integración de la sociedad, de identificarlos y de tematizarlos eficazmente, y a través de las esclusas del complejo parlamentario (o de los tribunales), introducirlos de tal suerte en el sistema político que se vea perturbado el modo *rutinario* de trabajar de éste. (1992, 434)

Esta revalorización del espacio público político y de los canales de circulación de poder comunicativo está claro se da en el marco más amplio, no solo de su teoría social, sino de su concepción de la democracia deliberativa y de un tipo de política que Habermas viene reivindicando desde hace tiempo, tanto como el de sus primeras publicaciones sobre la protesta estudiantil a finales de los años 60s. Pero esto nos lleva al otro apartado donde abordaré lo que creo que es un tipo de concepción de la práctica política de indudable actualidad y que conecta en algunos puntos con nuevos modos de entender la democracia, incluso con formas de concebirla que disienten en aspectos importantes con la idea de democracia deliberativa que Habermas ha venido defendiendo desde hace décadas.

III. POLÍTICA Y DEMOCRACIA RADICAL

La idea de democracia deliberativa es la forma en que Habermas traduce a la política las líneas que venimos desarrollando en esta presentación. Es decir, la noción de procesos sociales (y políticos) que pueden devenir patológicos en el curso de su evolución social y su abordaje mediante la reconexión con las fuentes comunicativas y normativas del mundo de la vida. En este caso específico es la gestión o la compatibilización entre la lógica sistémica del aparato político representado por la administración y la necesidad de legitimación que solo puede provenir de los mecanismos previstos y provistos por la democracia.

En verdad, puede entenderse a la idea de democracia deliberativa en el contexto de maduración de una idea más amplia de la política que Habermas viene defendiendo desde su más temprana producción. Ya en *Protestbewegung und Hochschulreform* (1969) viene sosteniendo la concepción de un *reformismo radical* que se diferencia tanto de un mero reformismo democrático social como de un proceso revolucionario (Brunkhorst, 2019, p. 610). El rechazo del primero se basa en toda la tradición de la cual Habermas proviene, es decir, en la tradicional crítica a la social democracia o al social democratismo, como lo llama, por ser una afirmación demasiado segura de las actuales condiciones de convivencia política.

El rechazo de la revolución como forma de la política tiene su asiento en una idea que Habermas sostendrá hasta nuestros días y que sustenta también la idea de la democracia deliberativa. Para Habermas, en la Europa posterior a los movimientos del 68, la opción por reﬂotar acciones revolucionarias signiﬁcada tirar por la borda todo lo que las instituciones de ese momento contenían de los movimientos de emancipación del pasado (Brunkhorst, 2019, p. 610). Es decir, está detrás de esa convicción la idea de que las instituciones de ese momento encarnan procesos de aprendizaje que no pueden ser eliminados por aparentes procesos de emancipación. Precisamente, esta misma idea está detrás de la arquitectónica de la democracia deliberativa y se podría decir, de toda su teoría social y política en la medida en que el proceso de racionalización

y diferenciación sistémica de occidente no debe ser equiparado en general con un proceso de reificación, como en Lukács, pues ese desarrollo representa, no solo una evolución que no se puede volver atrás, sino que encarna también una mejora en términos de administración y racionalidad. De esta manera, tratando de evitar esos dos polos de la práctica política, Habermas piensa en ese momento un tipo de praxis en verdad radical pero que opera dentro de la democracia y en los marcos de un estado constitucional.

Esto se plasma, como se dijo, en su concepción de la democracia a la cual entiende de una forma radical. Así dice, por ejemplo, al inicio de *Facticidad y Validez* que no se puede tener ni mantener un estado de derecho sin *democracia radical*. Ahora bien, antes de presentar cuál es el alcance de la radicalidad de ese proyecto en comparación con los proyectos actuales que se denominan de esa manera, debe verse en qué consiste o por qué Habermas llama radical a su programa. Podría decirse, simplificando, que el núcleo de lo radical en su programa lo constituye la idea de que las normas válidas son aquellas que pueden tener un acuerdo de todos los afectados. Es decir, la radicalidad de la democracia se encarna y manifiesta en la idea de una autolegislación de la sociedad y se mide en el caudal de participación de los argumentos en el espacio público político. Esta idea, presentada de esta manera en su sencillez, debe ser mantenida por cualquier proyecto político que se pretenda progresista o emancipador, en cualquier parte del planeta.

La idea de reformismo radical y la de democracia deliberativa como un proyecto de democracia radical ha llevado a algunos autores a confrontarlo con los bosquejos de democracia radical contemporáneos, en una tradición diferente a la reivindicada por Habermas (Nonhoff, 2019). A pesar de encontrar algunos puntos en común, las diferencias son bien evidentes y Habermas mismo ha buscado diferenciarse de algunos de estos esquemas (Habermas, 2005 y 2012). Me parece que esta comparación entre ambas maneras de entender la radicalidad de un proyecto democrático sirve para pensar cuáles pueden ser los límites del esquema habermasiano y cuál puede ser su actualidad y utilidad para las sociedades latinoamericanas.

Más allá de la coincidencia en torno a la contingencia elemental característica de todas las formaciones sociales de occidente, y por ello sometidas a una dinámica que puede ser destructiva para los plexos del mundo de la vida, como las tradiciones o las identidades individuales y colectivas, Habermas se separa de los proyectos radical democráticos más recientes en tres aspectos: 1) su acoplamiento al sistema del derecho, 2) su orientación al acuerdo y 3) el anclaje institucional como contrapartida de los flujos deliberativos (“anárquicos”) en el espacio público². De los tres, a mi entender, al menos dos de ellos pueden resultar una limitante para pensar los procesos políticos contemporáneos en esta parte del continente. El restante depende fuertemente de cómo se conciba al primero.

En efecto, para Habermas existe una relación interna entre el estado de derecho y la democracia. Él lo ha dicho expresamente (1996b), no puede haber una sin el otro y viceversa. Esa ligazón se produce pues, para que pueda darse la autolegislación de una sociedad, sus miembros deben concebirse legalmente miembros de una misma comunidad de derecho, deben reconocerse como formando parte *formalmente* de un mismo cuerpo de derechos civiles. Solo dentro de ese marco puede reclamarse para sus miembros una participación activa en los procesos deliberativos vinculantes para el aparato político administrativo.

Desde autores inspiradores de las posiciones radicales más contemporáneas, como, por ejemplo Étienne Balibar, se ha señalado que esa relación estrecha entre democracia y derecho acorta precisamente la forma de entender las posibilidades de innovación democrática, y por lo tanto, restringe la radicalidad de ese proyecto. En otras palabras, pensar los procesos de ampliación de la democracia dentro de los marcos que regulan el estatus y las posibilidades de asociación de los ciudadanos pone límites serios a una profundización de las decisiones democráticas de manera radical. Esa restricción ocurriría pues dejaría de lado la acción política de quienes no tienen un estatus legal *pleno* dentro del sistema de derecho de nuestras democracias realmente existentes.

En el caso latinoamericano, esto efectivamente podría representar un problema. En efecto, muchas de las acciones y de los actores que

2 Sigo en esta enumeración a Nonhoff (2019)

reclaman por un reconocimiento legal dentro de nuestros sistemas de derechos, o por una participación más activa en procesos decisorios, son de individuos que vienen por fuera de nuestro sistema legal o no son reconocidos *plenamente* como tales por los estados respectivos, a pesar de tener algún tipo de estatus legal. Migrantes, habitantes de poblaciones originarias y disidencias sexuales son ejemplos claros de actores cuyas iniciativas pueden ser entendidas como profundizando los procesos de la democracia, pero, con una concepción limitada a quienes ostentan ya el rango de ciudadanos reconocidos por el estado, ellos quedan fuera de ser contemplados como procesos radical democráticos.

En este sentido, una concepción de la democracia radical desde estas latitudes debe tener en cuenta, primero, estas formas de protesta por fuera del estricto marco del sistema del derecho y contemplarlas como aportes posibles a una radicalización de las estructuras de la democracia latinoamericana. Segundo, deberíamos concebir las posibilidades de ampliación de la democracia, independientemente de los modos en que el derecho positivo otorga estatus a los individuos que habitan un territorio. En este punto, deben tomarse de una manera más laxa las formulaciones habermasianas en torno a la relación estrecha entre democracia radical y derecho, por lo menos con respecto a las formas que adoptan nuestras democracias.

La orientación al consenso característica de la política habermasiana ha sido también señalada como limitación posible a una concepción radical de la democracia. Más que la orientación en sí misma lo que ha sido marcado como problemática es la idea de una racionalidad comunicativa que, de una manera formal, pretende dar lugar a todos los contenidos de la política y de esta manera asegurar un *output* racional de decisiones sobre el trasfondo de una representación unitaria de la racionalidad. Como bien se señala (Nonhoff, 2019, p. 300), y cualquiera que haya leído *Facticidad y Validez* o el resto de sus escritos políticos puede constatarlo, Habermas está lejos de tener una visión moralizante de la política y la salida hacia una formación democrática de la voluntad contempla las negociaciones con argumentos pragmáticos y también ético-políticos. De todas maneras, en tér-

minos normativos, la democracia deliberativa está basada en la orientación al acuerdo de los sujetos de la política.

Este rasgo, se ha dicho, puede igualar las diferentes opciones de la política o no dar lugar a colectivos (o individuos) que no se manifiestan a través de reclamos comunicativos, no son percibidos como capaces de ser parte de la comunicación pública o buscan otras formas de acción. Con las reservas hechas en párrafos anteriores acerca de la inclusión de determinados colectivos de actores, la orientación al consenso no parece en sí misma una limitación a los procesos radical democráticos. Más bien, lo que debe procurarse es tratar de incluir la mayor cantidad de manifestaciones, no sólo las comunicativas o las de actores que son capaces de participar dentro del flujo comunicativo del espacio público. Ya un marxista como Gramsci señalaba que los procesos hegemónicos incluían tanto formas de consenso como de disenso por lo cual, algunas formas de acuerdo deben ser contempladas en los procesos de inclusión de actores tradicionalmente dejados de lados y en las dinámicas de radicalización de los procesos democráticos.

Por último, se ha señalado que la idea de una democracia radical habermasiana tiene una clara inclinación institucional. En efecto, Habermas no sólo entiende su programa político dirigido hacia el desarrollo de una democracia constitucional, sino que la teoría de la democracia deliberativa, concebida en términos de teoría del discurso, debe superar una concepción republicana en la cual a la política se la entiende dirigida *contra* el aparato estatal y demasiado centrada en una ciudadanía que se moviliza como un todo proyectado sobre una sociedad autoorganizada políticamente. Así dice:

En concordancia con el republicanismo, la teoría discursiva coloca el proceso de formación de la voluntad y de la opinión políticas en el punto central, pero sin entender como algo secundario la constitución en términos del Estado de derecho. [...] La teoría discursiva no hace depender la realización de una política deliberativa de una ciudadanía capaz de actuar colectivamente, sino de la *institucionalización* de los procesos correspondientes. (1996, p. 287). Las cursivas me corresponden.

Es decir, Habermas quiere contener dos aspectos en su proyecto. Por un lado, no quiere concebir la política como la estructura seca de un aparato del estado sin conexión ya con los flujos anárquicos de la comunicación en el espacio público. Pero, por otro, tampoco quiere entender todo el funcionamiento de la política y de la formación de la voluntad como la actividad de un sujeto virtuoso que se moviliza como un todo para mantener la unidad de la sociedad de la cual se cree una expresión, como piensa el republicanismo, y por ello acentúa el costado *institucional* de esa actividad. Lo que está en el centro de la democracia deliberativa es la *institucionalización* de un proceso de formación de la voluntad y de la decisión política.

Desde las posiciones radicales actuales se ha dicho que esa representación excluye la idea de un espacio público rebelde o activista (Nonhoff, 2019, p. 301) al que Habermas solo daría lugar como desobediencia civil, aunque siempre en relación con el aparato estatal administrativo, el derecho y la constitución. Los autores críticos de la posición habermasiana señalan, primero, la imposibilidad de encausar todas las manifestaciones radical democráticas dentro de los canales de los procesos legislativos de formación de la voluntad y, segundo, también la no conveniencia de esa inclusión.

Desde un punto de vista latinoamericano, en efecto, la vinculación casi exclusiva del activismo con el objetivo de encausarlo dentro de los canales institucionales del estado de derecho puede resultar empobrecedor de los fenómenos que acontecen en nuestros espacios públicos y de su importancia frente a un trasfondo ético-tradicional, nacional o de cultura política, para ser más específicos, no del todo consolidado. Es decir, frente a las tradiciones republicanas que Habermas critica por operar sobre un trasfondo social imaginado como un todo y frente al cual acentúa ese carácter institucional, nuestras manifestaciones no cuentan con ese trasfondo tan consolidado, por lo cual acentuar un costado institucional en estas latitudes puede ser un obstáculo serio a la formación de esas tradiciones que el republicanismo europeo reivindica. Sobrecargar las tintas en la institucionalización de la deliberación puede ser un obstáculo a la

formación de una tradición o una cultura política de participación y protesta que no todos los países latinoamericanos tienen.

De todas formas, la necesidad de que los reclamos que nuestras esferas públicas movilizan se transformen en una legislación efectiva no debe ser considerado secundario, sino primordial. Este aspecto, obviamente, no nos exime de la movilización posterior correspondiente para que esos derechos consagrados legislativamente se hagan *efectivos*. Pero siempre es mejor movilizarse para hacer un derecho efectivo que para transformar un reclamo en derecho.

OBSERVACIONES FINALES

Para finalizar entonces, en esta presentación se ha procurado rescatar un aspecto de la Teoría de la Acción Comunicativa que todavía se encuentra vigente para dar cuenta de algunos de los peligros que enfrentan los procesos sociales contemporáneos. La particularidad presentada por ese aspecto todavía vivo es que proviene de la tradición que más ha criticado a Habermas por desviar a la Escuela de las bases que la sostenían. Esa vigencia puede distinguirse en la cantidad de obras, tanto dentro como fuera de la tradición frankfurtiana, que abordan fenómenos como la mercantilización, la burocratización, la tecnificación o la cientificación de ámbitos de interacción cotidiana, fenómenos que pueden verse tanto en sociedades europeas como latinoamericanas.

Se ha procurado también abordar el fenómeno específicamente político que se recorta sobre ese trasfondo social más amplio y como Habermas lo aborda para encuadrar su proyecto de democracia, al cual entiende como una forma de democracia radical. En una confrontación con tres características de ese proyecto se ha procurado sopesar cuáles pueden ser sus límites y cuál su utilidad para latitudes que no se adaptan fácilmente a los rasgos con los cuales Habermas piensa sus esquemas.

De todas maneras, como espero haya quedado claro de la exposición, elementos centrales de la manera habermasiana de pensar la política y la democracia son aun de utilidad para reflexionar sobre los

acontecimientos latinoamericanos. Ese carácter fructífero depende en gran parte de nuestros esfuerzos para pensarlos en función de los contextos que nos apremian. No es otra cosa lo que exige el carácter reflexivo de una teoría crítica.

REFERENCIAS

Brunkhorst, H. (2018): „Radical Reformism“ en Brunkhorst, H., Kreide, R. & Lafont, C. (Ed.), *The Habermas Handbook*. New York, CUP, pp. 610-613.

Celikates, R. & Pollmann, A. (2006): „Baustellen der Vernunft. 25 Jahre *Theorie des kommunikativen Handelns* – Zur Gegenwart eines Paradigmenwechsel“ en *WestEnd. Neue Zeitschrift für Sozialforschung*, Heft 2, pp. 97 – 113.

De Zan, J. (2013): *La nueva y la vieja política. Libertad, poder y discurso*. Buenos Aires, UNSAM.

Habermas, J. (1969): *Protestbewegung und Hochschulreform*. Frankfurt am Main, Suhrkamp.

Habermas, J. (1981): *Theorie des kommunikativen Handelns*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, II Bde.

Habermas, J. (1986): “Entgegnung” en Honneth, A. & Joas, H. (Hg.), *Kommunikatives Handeln. Beiträge zu Jürgen Habermas’ “Theorie des kommunikativen Handelns”*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, pp. 327-405.

Habermas, J. (1992): *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*. Frankfurt am Main, Suhrkamp.

Habermas, J. (1996): “Drei normative Modelle der Demokratie” en Id., *Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, pp. 277-292.

Habermas, J. (1996b): “Über den internen Zusammenhang von Rechtsstaat und Demokratie” en Id., *Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, pp. 293-305.

Habermas, J. (2005): “Kulturelle Gleichbehandlung – und die Grenzen des Post-modernen Liberalismus” en Id., *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, pp. 279-323.

Habermas, J. (2012): “Das Politische – Der vernünftige Sinn eines zweifelhaften Erbstücks der Politischen Theologie” en Id., *Nachmetaphysisches Denken II*. Aufsätze und Repliken. Berlin, Suhrkamp, pp. 238-256.

Hartmann, M. (2018): “Social Pathology” en Brunkhorst, H., Kreide, R. & Lafont, C. (Ed.), *The Habermas Handbook*. New York, CUP, pp. 623.626.

Honneth, A. (2005): *Verdinglichung. Eine anerkennungstheoretische Studie*. Frankfurt am Main, Suhrkamp.

Honneth, A. (2007): “Eine soziale Pathologie der Vernunft. Zur intellektuellen Erbschaft der Kritischen Theorie” en Id., *Pathologien der Vernunft. Geschichte und Gegenwart der Kritischen Theorie*. Frankfurt am Main, Suhrkamp.

Honneth, A. & Joas, H. (Hg.) (1986): *Kommunikatives Handeln. Beiträge zu Jürgen Habermas’ “Theorie des kommunikativen Handelns”*. Frankfurt am Main, Suhrkamp.

Joas, H. (1986): „Die unglückliche Ehe von Hermeneutik und Funktionalismus“ en Honneth, A. & Joas, H. (Hg.), *Kommunikatives Handeln. Beiträge zu Jürgen Habermas’ “Theorie des kommunikativen Handelns”*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, pp. 144-176.

Joas, H. & Knöbl, W. (2017): *Sozialtheorie. Zwanzig einführende Vorlesungen*. Frankfurt am Main, Suhrkamp.

Jütten, T. (2019): “Reification” en Allen, A. & Mendieta, E. (Ed.), *The Cambridge Habermas Lexicon*. New York, CUP, 390-393.

Nonhoff, M. (2019): “Jürgen Habermas” en Comtesse, D. et al. (Hg.), *Radikale Demokratietheorie. Ein Handbuch*. Berlin, Suhrkamp, pp. 294-303.

Scheuerman, W. (2019): “Radical Reformism” en Allen, A. & Mendieta, E. (Ed.), *The Cambridge Habermas Lexicon*. New York, CUP, 367-368.

Zurn, Ch. (2019): “Social Pathology” en Allen, A. & Mendieta, E. (Ed.), *The Cambridge Habermas Lexicon*. New York, CUP, 418-420.

LA INTEGRACIÓN DE LA TEORÍA DEL VALOR DE MARX EN LA TEORÍA DE LA ACCIÓN COMUNICATIVA DE JÜRGEN HABERMAS: ALGUNAS VENTAJAS Y DIFICULTADES

Juan Alberto Fraiman¹

INTRODUCCIÓN GENERAL

En el programa inicial de la denominada Teoría Crítica en el Instituto de Investigación social de la Universidad de Fráncfort bajo la dirección de Max Horkheimer, el análisis crítico de la economía capitalista constituía todavía un campo central de indagación (Wiggershaus, 2010). Incluso, en los años previos del Instituto, los estudios se concentraban casi exclusivamente en la estructura económica de algunas realidades nacionales y los movimientos sindicales que emergieron, desde una perspectiva inequívocamente marxista (Rodríguez, 2017).

Sin embargo, a lo largo del siglo XX, por razones tanto históricas como teóricas, el interés de la denominada Escuela de Fráncfort se fue desplazando hacia otras dimensiones de la vida social. Por un lado, la toma de distancia frente a posturas

¹ Doctor en Ciencias Sociales, Universidad Nacional de Entre Ríos, Argentina.

doctrinarias fijadas en versiones economicistas con un fuerte tinte positivista del mundo social y un determinismo del devenir histórico, estimularon las lecturas renovadas en busca de orientaciones y apreciaciones de índole más política, antropológica, filosófica, e incluso moral en la Obra de Marx.

Por otro lado, el desarrollo del capitalismo en la nueva centuria implicó un inaudito crecimiento hipertrófico del aparato administrativo-estatal, primero en las naciones más desarrolladas, luego en los países periféricos, afectando no solo el desenvolvimiento de la economía mundial sino también la conformación de los regímenes políticos nacionales, la participación de los movimientos sociales en espacios públicos reconfigurados, la emergencia de nuevas formas de la cultura masificada y la industria del entretenimiento, los cambios en los procesos de socialización y conformación del núcleo familiar, etc. En fin, una diversidad de fenómenos relativamente novedosos que justificaron la incorporación, en las producciones de la Teoría Crítica, de aportes provenientes de diferentes disciplinas, tales como la investigación psicosocial, la antropología, el análisis cultural y político, identificando nuevos aspectos en las relaciones de dominio y subordinación, aunque en el marco de un mundo que no sólo no ha abandonado la forma capitalista de producción, sino que más bien se ha intensificado.

Con todo, la referencia al “capitalismo” como objeto específico de análisis y crítica se había vuelto más difusa; en especial cuando el interés se vuelca hacia una lógica de dominación y control social, cuyos orígenes se asocian a la constitución represiva de la cultura occidental o bien a la propia condición humana. En todo caso, los procesos psicosociales y las manifestaciones culturales del mundo contemporáneo, así como la producción moderna de mercancías, poco a poco fueron interpretados como partes de la expansión de una dinámica de dominio situadas en un marco mucho más fundamental - que las condiciones específicas del capitalismo moderno - en la historia de la humanidad (Adorno y Horkheimer, 1994).

Mientras tanto, en el marco de una crítica a la centralidad del trabajo productivo como modelo de análisis de la acción social y de la racionalidad práctica, los problemas de reproducción material se han reinterpretados más bien en términos funcionales e instrumentales, delimitados

de sus consecuencias patológicas situadas en las esferas de reproducción simbólica, entendida como el basamento fundamental de la vida social.

En particular, la *Teoría de la acción comunicativa* de Jürgen Habermas (1987), publicada en los años 80 del siglo pasado, ha representado un momento clave de las preocupaciones teóricas por una infraestructura comunicativa de la vida social, considerada no solo blanco de los procesos reificantes del capitalismo depredador, sino también concebida como fuente de energía de resistencia y emancipación de ese avasallamiento. Pero, entonces, la esfera de la producción económica parece encapsularse en clave técnica y funcional, despojada de cualquier indicio de conflictividad, lucha y normatividad social. La imagen global que se desprende de la teoría social de Jürgen Habermas distinguida en dos planos, como mundo de la vida y sistema (económico y administrativo), parece más bien desdibujar el problema de la determinación del modo de producción capitalista y la relevancia de los antagonismos de clases en el funcionamiento de las sociedades contemporáneas.

Por su parte, los intentos más recientes de renovación de la Teoría Crítica se han esforzado por articular una consideración más bien global del capitalismo con sus variadas afectaciones en la vida social, conjugado con una revisión en las formas de concebir a la crítica como actividad intelectual (Forster, 2014) (Jaeggi, 2014). Así, la conceptualización del capitalismo como forma de vida distorsionada y la crítica como justificación y práctica social, indican una nueva orientación reflexiva e intento de esclarecimiento en la fundamentación del ejercicio crítico que, sin embargo, no ha logrado aún conectarse convincentemente, a nuestro juicio, con un análisis de la producción económica en términos de la teoría marxista del valor.

Si en verdad nos proponemos ofrecer una visión suficientemente cuestionadora y reflexiva del orden social existente, dando cuenta de las específicas determinaciones del sistema productivo capitalista, consideramos imprescindible que las contribuciones teóricas más perspicaces de la teoría crítica no pierdan su conexión con la teoría del valor de Marx y sus contribuciones para el análisis económico de la sociedad. En tanto nuestra mirada sea, al mismo tiempo, lo suficientemente sensible a las

distintas problemáticas sociales y nuevas configuraciones del conflicto, el dominio social y su dinámica transformadora, sin perder de vista la referencia crítica al modo de producción capitalista.

EL CASO DE LA TEORÍA DE LA ACCIÓN COMUNICATIVA DE JÜRGEN HABERMAS

Indudablemente, en términos globales, la Obra de Habermas ha significado unos de los intentos más avezados de renovación de la Teoría Crítica, proponiendo un ambicioso programa teórico que pueda superar las dificultades categoriales con que se vio atrapado la generación anterior de teóricos críticos, para ofrecer un diagnóstico social, a su juicio, más ajustado a los problemas y a la dinámica de las sociedades contemporáneas.

Sin embargo, se suele impugnar al pensamiento habermasiano haber desalojado al “trabajo” de su teoría social enfocada en la acción comunicativa; esto es, se trataría de una concepción de la sociedad más bien ligada al entendimiento mutuo y a una situación ideal de habla elaborada bajo el paradigma del lenguaje consensual que aparentemente soslaya los conflictos “materiales” (Postone, 2006). En ocasiones, el propio Habermas da lugar para que se comprenda de esa manera, cuando hace referencia, por ejemplo, al desplazamiento “de la utopía del trabajo por la utopía de la comunicación” o al “envejecimiento del paradigma de la producción” (1987b).

En todo caso, la contraparte de ese mundo social idealizado en términos simbólico- lingüísticos sería una concepción de la reproducción material definida en términos funcionalistas que incluiría al trabajo como mero quehacer técnico desubjetivizado, valorativamente neutral y políticamente aséptico (Giddens, 1997).

Incluso cuando se admita que, en verdad, la TAC intenta reconceptualizar la problemática de la reificación en la sociedad capitalista como colonización del mundo de la vida de parte de los imperativos de reproducción material situados en los subsistema económico y político-administrativo, deformando la praxis sociocultural en el mundo de la

vida, parece diluirse el problema de la explotación del trabajo y, con ello, el antagonismo de clases como principio estructural de la sociedad capitalista (McCarthy, 1992).

Con todo, es menester señalar que la TAC ha pretendido efectuar un “giro comunicativo” en los fundamentos de la teoría social crítica, para desprenderse de los presupuestos conceptuales ligados a una, así llamada por Habermas, filosofía de la conciencia (1987b) (1996). Ello implicaría centrar la reflexión a partir de las relaciones intersubjetivas articuladas lingüísticamente y no desde la actividad solitaria de un sujeto enfrentado a un objeto sobre el cual opera técnicamente.

En el fondo, se trata de una crítica al trabajo productivo moderno considerado modelo de actividad humana y como base para la conceptualización, en el ámbito de la teoría social clásica, de la acción racional con arreglo a fines, estructuralmente ligada a una racionalidad estratégica e instrumental. Por lo demás, el caso emblemático de la actividad productiva no deja más alternativa que pensar a las prácticas emancipatorias como superación técnica y tecnológica de los problemas sociales, o bien como renuncia a la racionalidad ligada al dominio instrumental.

En contraste, la intersubjetividad lingüísticamente articulada ofrecería además un modelo para concebir la emancipación como un proceso cooperativo sustentado en las propias destrezas lingüísticas ya adquiridas por la socialización, viéndose amenazadas, pero también compitiendo y tratando de resistir el dominio instrumental emanado principalmente del desarrollo técnico del mercado y de la administración estatal.

En otras palabras, el giro comunicativo de Habermas implicaría fundamentalmente situar el potencial emancipatorio de las sociedades tardomodernas no ya en el ámbito de la producción económica, sino más bien por fuera de ellas. Justamente, las interacciones lingüísticas descargadas de las preocupaciones por la subsistencia material despliegan la capacidad de entendimiento mutuo racional y coordinación de la acción según fines en común e intereses generalizables. En cambio, de la esfera del trabajo solo se espera un desarrollo técnico que mejore la capacidad productiva. He aquí, entonces, el desplazamiento del trabajo por la acción comunicativa como horizonte también de emancipación humana.

Dicho emplazamiento contiene importantes implicaciones para un desarrollo innovador en diversas áreas de la filosofía práctica vinculadas principalmente con la Ética, la Política y el Derecho, en su reformulación, por decirlo de manera sintética, “discursiva” (Habermas, 1998, 1999 y 2000).

En ese sentido, el espacio de la Economía, leído en clave de desarrollo técnico-funcional, no solo parece constituir un límite para proyectar la dinámica comunicativa, sino también un importante impedimento para desarrollar una crítica a los fenómenos económicos concebidos como reproducción del capital desde un punto de vista marxista.

En líneas generales, hemos tratado de presentar brevemente lo que consideramos las dificultades más importantes para articular la *Teoría de la acción comunicativa* de Habermas con la *Teoría del Valor* de Marx. A continuación, intentaremos exponer algunas observaciones que hablarían a favor de integrar ambas producciones teóricas.

EL LUGAR DE LA TEORÍA DEL VALOR DE MARX EN LA TEORÍA DE LA ACCIÓN COMUNICATIVA

En efecto, en algunos pasajes de la propia *Teoría de la acción comunicativa* hallamos algunas pistas interesantes para comenzar a construir una articulación específica con la teoría del valor de Marx que nos permitirá, a nuestro juicio, llevar a cabo un primer intento de conectar el análisis económico del capitalismo marxista con el planteo habermasiano en torno al fundamento intersubjetivo de la vida social.

Así, luego de analizar y discutir el desarrollo de la Obra de Talcott Parsons (Habermas, 1987b). en torno al problema fundamental de construcción teórica social que logre incluir los aspectos sistémicos de los fenómenos sociales con una teoría de la acción, dando cuenta de las intenciones y finalidades subjetivas, los significados compartidos y los principios normativos subyacentes, Habermas llama la atención acerca de una ventaja que ofrece la teoría de valor de Marx, capaz de ofrecer un análisis social crítico que articula, de entrada, esos dos paradigmas más exitosamente que Parsons:

Con el análisis del doble carácter de la mercancía obtiene Marx supuestos fundamentales de teoría del valor que le permiten describir el proceso de despliegue de las sociedades capitalistas, desde la perspectiva económica del observador, como un proceso de (autovalorización o) autorrealización del capital, sometido a crisis cíclicas; y *simultáneamente*, desde la perspectiva histórica de los afectados (o del participante virtual), como una interacción entre clases sociales preñada de conflictos (Habermas, 1987b, p. 473)

Esto es, la Teoría del Valor de Marx es capaz de conectar una visión que pueda dar cuenta de cómo los individuos llevan a cabo y coordinan entre sí sus acciones bajo fines y principios morales propuestos por ellos mismos, con aquellas perspectivas que se han ocupado de identificar mecanismos sociales no atribuibles a individuos ni a grupos en particular pero determinantes de sus prácticas más allá de la conciencia, voluntad e incluso de las valoraciones y normas sociales instituidas por esas mismas personas afectadas.

Habermas refiere a dos diferentes “paradigmas” (1987b, p. 283) que conllevan no solo distintas estrategias metodológicas de investigación, sino también supuestos ontológico-sociales y principios epistemológicos disímiles. A saber, desde la teoría de la acción se pone de relieve la estructura significativa de las prácticas sociales en el marco de un *mundo de la vida* como horizonte y trasfondo simbólico-valorativo, cuyo acceso, aun para la indagación teórica, solo es posible en términos interpretativos, a la manera de un participante de una cultura específica. El acervo de *sentidos* compartidos remite a individuos que piensan, proyectan, llevan a cabo sus acciones, juzgan, toman decisiones, se ponen de acuerdo o no, aplican y van recreando normas y valores (Habermas, 1987b).

En cambio, el paradigma de los sistemas supone la apreciación de la realidad social desde una dinámica organizativa que desborda las intenciones, propósitos y conciencia de los propios actores. En su forma más básica, se postularía que el orden y la integración social suceden a través de complejas interconexiones entre las consecuencias no intencionales de las acciones individuales (Habermas, 1987b).

A nuestro juicio, dicho aspecto no se ha destacado suficientemente en *El capital* pese a que su célebre autor, haciendo uso de su notable elocuencia, no se esfuerza por ocultarlo. En términos de Marx, se trata de distinguir el punto de vista cualitativo del *proceso laboral* del punto de vista cuantitativo del *proceso de valorización* (Marx, 1975, pp. 236; pp. 242-243; p. 376).

Habermas solo lo indica y luego, por razones de exposición sistemática, se dedica a señalar las tres debilidades de la teoría del valor, según su postura (1987b, pp. 479-485). En verdad, el autor de la TAC estaba más preocupado por efectuar una crítica al marxismo en las condiciones específicas del capitalismo tardío, donde tiene lugar la democracia de masas, el intervencionismo estatal y el Estado Benefactor (Habermas, 1987b, pp. 485-502).

Probablemente, tales circunstancias han suscitado que los análisis de estos pasajes habermasianos se detuvieran casi exclusivamente en su discusión con Marx. El resultado de esas indagaciones suele ser una imagen más bien de contraste entre Habermas y Marx.

En cambio, en este trabajo, estimamos necesario profundizar y extraer algunas consecuencias de esa superioridad atribuida a la teoría del valor en Marx, siguiendo el señalamiento habermasiano, a nuestro entender, no suficientemente desarrollado. Naturalmente, sin desconocer las inocultables diferencias, tanto por razones históricas como teóricas, es preciso focalizar en algunas posibles continuidades y conexiones que se puedan tender entre ambas figuras teóricas.

LA CONCEPCIÓN SOCIAL DUALISTA EN LA TEORÍA DEL VALOR DE MARX

Pues bien, es sabido que, en el desarrollo expositivo inicial de *El Capital*, cada objeto de estudio es tratado en su naturaleza dual o en su carácter bifacético (1975, p. 51), que implicará al mismo tiempo adoptar, según Marx, “un punto de vista doble” (1975, p. 43).

Por lo tanto, para llevar a cabo el análisis crítico de la Economía política, comenzando con el tratamiento de la ‘mercancía’ y el ‘trabajo’, es preciso adoptar al mismo tiempo una *perspectiva cualitativa desde el proceso laboral* que podríamos asimilar al punto de vista de la teoría de la acción, en términos habermasianos, con una *perspectiva cuantitativa de la valoración del valor* que se podría hacer equivaler al punto de vista sistémico.

De esa manera, la mercancía puede ser vista, desde un enfoque cualitativo, como valor de uso, considerando sus propiedades intrínsecas, en su aspecto corpóreo, como sustancia individual, subjetiva y diferenciada y, a la vez, como valor de cambio, considerando su carácter abstracto, su objetividad social que lo convierte en algo indiferenciado con una propiedad relacional. Estos últimos aspectos solo pueden ser resaltados si asumimos la mirada, por así decirlo, la mirada sistémico-cuantitativa.

Otro tanto, si consideramos al ‘trabajo’; en su forma concreta, alude Marx a un tipo de acción personal y cualificada que se evalúa según los medios y fines propuestos, constituyendo una condición ineludible de la naturaleza humana, en tanto que su carácter abstracto, se hace referencia a su disposición social – no individual – como fuerza indiferenciada que se puede medir cuantitativamente, y que se considera la fuente principal del plusvalor, desde luego, en las condiciones históricas específicas del capitalismo moderno.

Aun haciendo una referencia muy breve y esquemática, es evidente la correspondencia entre la doble condición de los objetos de estudio y la perspectiva dual que Marx considera necesario adoptar en su análisis de *El Capital*.

Si avanzáramos un poco más en la exposición de Marx, nos encontraríamos con el fenómeno del ‘mercado’ que aparece como un intercambio libre de bienes de uso recíprocamente ventajoso para quienes participan en él. Aquí Marx señala la importancia de las condiciones contractuales que hacen al intercambio igualitario entre voluntades libres, enfocado en las cualidades intrínsecas de cada mercancía intercambiada. Perdería su sentido si los agentes estuvieran coaccionados según algún arbitrio superior que dispusiera a su antojo las proporciones de los intercambios. Cada agente persigue su objetivo trocando algo inequívocamente suyo pero que no ne-

cesita, por otro bien que realmente requiere. Por lo tanto, cuenta como muy importante aquí la característica intrínseca de cada objeto intercambiado, su valor de uso. Sin dudas, se adopta la perspectiva cualitativa de la acción para dar con este cuadro. Si añadimos la mediación del dinero en cada acto mercantil, aparece la conocida fórmula: M-D-M.

En este caso, M-D-M es el esquema básico de circulación de mercancías, en la cual el dinero mismo actúa como una mercancía más, considerada como un bien de uso, para luego adquirir otros bienes. Otra nota importante es que cada ‘comprador’ es al mismo tiempo un ‘vendedor’ de bienes en un circuito necesariamente equitativo, despojado de cualquier jerarquía o formación de castas que desvirtuarían el libre juego de la oferta y la demanda. La determinación de los criterios con los cuales establecer las proporciones de los intercambios de mercancías cualitativamente diferentes se autorregula en esas condiciones y cualquier intervención arbitraria será juzgado como una distorsión fundamental a la lógica mercantil. Sin dudas aquí vamos adoptando la visión sistémica para determinar el funcionamiento global del mercado.

No obstante, existe un tipo de intercambio mercantil que adquiere una nota específica, si lo analizamos desde un punto de vista cuantitativo-sistémico. Se trata, indudablemente, de la compra y venta de la fuerza de trabajo por salario. En este caso, es analizado también como la incorporación del factor subjetivo o el capital variable a la producción de mercancías que genera plusvalía. Para ello, Marx va a necesitar otra fórmula que finalmente va a explicar, a su juicio, el gran secreto del funcionamiento de la economía moderna, el proceso de valoración del capital, mediante la expresión: D-M- D’.

Aquí solo podemos apenas mencionar que la valorización del capital se revela desde el punto de vista cuantitativo-sistémico, como una especie de ley impersonal e inmanente que determina incluso la voluntad de los propios ‘capitalistas’, y también obviamente de los ‘proletariados’. De ahí que es posible hablar de “autovalorización” del capital (1975, pp. 325-326).

Es notable observar que, para el primer caso, la fórmula M-D-M, que hace al Mercado en su más básica constitución, no hay proceso de incremento en la magnitud del valor – leído desde un punto de vista sis-

témico-, sino solo intercambios equitativos que, incluso, debe conservar el valor original y respetar estrictamente la equivalencia.

Sin dudas, Marx advierte que el proceso de autovalorización del capital es posible, si se dan ciertas condiciones añadidas que hacen a una desigualdad de fondo entre los capitalistas, como dueños de los medios de producción y los asalariados, como dueños únicamente de su fuerza de trabajo. De manera que se configura una forma capitalista de mercado que requiere de condiciones extras que no hacen al mercado en un sentido más elemental. (Bidet, 1993)

VALORIZACIÓN DEL CAPITAL Y NORMATIVIDAD SOCIAL.

Por el momento, hemos ofrecido un primer esbozo del abordaje dual que la teoría del valor presenta, según Marx, exigido por el propio objeto de análisis, el capitalismo como formación social históricamente determinada.

No obstante, nuestra aproximación no explica aún su articulación entre ambos planos: no responde aún a los interrogantes acerca de cómo se concilian las orientaciones y finalidades de los agentes con los designios sistémicos, cómo se experimentan subjetivamente las reglas impersonales del mercado o cómo opera la normatividad social frente al despliegue de la autovalorización.

Entendemos que Marx no se limita a describir el proceso de valoración del capital como un sistema de producción económico basado en la explotación; intenta también esclarecer estos aspectos, en última instancia, de índole normativa en el propio análisis llevado a cabo en *El capital*, al desarrollar la tesis del fetichismo de la mercancía.

El proceso de valorización del capital, como movimiento autónomo, en busca de su reproducción, posee su propio impulso o, si se quiere, racionalidad, que reside en la obtención de ganancia mediante su propia acumulación, con su afán absoluto de ampliación del valor, en base a la permanente extracción de la plusvalía. Este mecanismo solo puede ser revelado en un acceso teórico explicativo que abstraiga de las orientaciones valorativas de los propios actores sociales para dar cuenta de esa dinámica particular. Más

aún, se constituye un marco teórico con sus categorías – mercancía, trabajo abstracto, valor, plusvalor, etc - y leyes en debate con otras teorías rivales para explicar satisfactoriamente el proceso de valoración.

Sin embargo, únicamente desde un acceso hermenéutico que parta de las propias acciones y juicios valorativos de los afectados, se puede apreciar el carácter contradictorio, en términos normativos, que implica el régimen general de intercambios de mercancías.

Por cierto, no se trata de una simple colisión entre ideas que transcurren en un ámbito puramente inmaterial. La contradicción reviste una notoria carnadura: el trabajador se somete al ritmo laboral para sostener esa dinámica expansiva, no sin costos corporales y psíquicos: En tanto el capital requiera de su trabajo abstracto, no reparará en daños para el trabajador.

No obstante, únicamente desde la ‘sociedad’ considerada en su conjunto, puede emerger una corriente que opere en un sentido contrario a la valorización constante del capital.

En estos pasajes de *El Capital*, Marx está pensando concretamente en las luchas por la determinación de la jornada laboral en Inglaterra. Esto es, frente a la necesidad sistémica de extender al máximo las horas del trabajo, asoma la resistencia y oposición, por momentos de manera intensa, otras veces con mayor debilidad (Marx, 1975, pp. 277-359)

Naturalmente, en este aspecto es importante el rol de la clase obrera y de las incipientes organizaciones sindicales, pero no ocupan un papel menor los inspectores fabriles, cuyos informes expresaban abiertas denuncias a las condiciones paupérrimas de trabajo y constituyeron un registro inigualable de la situación obrera inglesa a comienzos de la industrialización.

Por lo demás, Marx ubica el conflicto entre las valoraciones normativas y la dinámica del capital en la calle, en la prensa, en el ámbito jurídico, en el parlamento y en el mismísimo aparato estatal. Los reclamos por mejoras en las condiciones de trabajo se enfrentaban a los discursos en defensa de la libertad de producción o del beneficio de las pretendidas leyes naturales de producción moderna; estas contiendas se desenvolvían en los periódicos, los tribunales, en las cámaras legislativas y en las gradas judiciales.

En tercer lugar, desde el punto de vista de la acción, vale añadir, otra condición fundamental: la atomización de los trabajadores. Al respecto, Marx refiere que el “trabajador *aislado*, el trabajador como vendedor ‘libre’ de su fuerza de trabajo, sucumbe necesariamente y sin posibilidad de resistencia una vez que la producción capitalista ha alcanzado cierto grado de madurez” (1975, p. 361).

El carácter individual y privado del trabajo opera como el mecanismo que obstruye la ofensiva o cualquier resistencia a la dinámica del capital. Esto significa que impide la coordinación de las acciones a través del acuerdo recíproco entre los trabajadores, quienes deberían, según Marx “confederar sus cabezas e imponer como clase una ley estatal, una barrera social infranqueable que les impida a ellos mismos venderse junto con su descendencia” (1957, p. 364).

En fin, estamos sugiriendo aquí que la teoría general del valor en Karl Marx debe suponer necesariamente un impedimento a los procedimientos cooperativos no coactivos que constituyen una voluntad en común, al menos entre los participantes negativamente afectados. En términos habermasianos se hablaría de las distorsiones sistemáticas a los procesos de entendimiento mutuo.

Por lo tanto, cabe preguntarse aún ¿qué daña o pone en riesgo el proceso de valorización del capital? En principio, Marx respondería que, al requerirse de manera irrefrenable fuerza de trabajo, se afecta la vitalidad misma del trabajador como dueño o propietario de ella. Se afecta su condición psíquica y corporal que permite producir energía laboral.

Con todo, más allá de la constitución biológica, lesiona también la capacidad de entendimiento recíproco y coordinación de las acciones entre los sujetos que se proponen propósitos compartidos de manera espontánea o bien en actitud más reflexiva. Por supuesto que Marx no ahondó en esta línea de investigación pero no es incompatible con la referencia habermasiana a un mundo de la vida compartido en donde no solo se reproducen de manera espontánea los acuerdos intersubjetivos, sino también arraiga una racionalidad comunicativa y se internalizan determinadas competencias lingüísticas imprescindibles para sobreponerse de la atomización social y reconstituir de manera deliberativa el entendimiento mutuo, a partir,

por ejemplo del planteo de un interés generalizable entre todos los participantes como afectados a un padecimiento específico.

CUESTIONES ABIERTAS: REPENSAR EL MERCADO

Nuestro trabajo se inicia a partir del señalamiento de la importancia del análisis económico para una Teoría Crítica renovada. En particular, proponemos bregar por una recuperación de la Teoría del Valor de Marx, en tanto crítica de la economía capitalista articulada con las indagaciones sociales más fructíferas.

En particular, nos interesa la articulación del análisis económico marxista con la *Teoría de la acción comunicativa* de Jürgen Habermas, no solo por el valor heurístico y su influencia inequívoca en toda la teoría social contemporánea, sino también porque en su propio desarrollo emerge ya una conexión no desarrollada entre ambas teorías. Si a esos puntos le sumamos también que la *Teoría de la acción comunicativa* suele representar un momento clave de inflexión “posmarxista” o de superación del marxismo con el presunto fin del trabajo; entonces nuestra propuesta de trabajo significa un gran desafío.

Dicho encuentro no debe suponer coincidencias teóricas entre ambos autores ni tampoco está centrado en hallarlas. Simplemente, intentamos llevar a cabo una lectura renovada en algunos tramos de *El Capital* de Marx haciendo valer algunos esquemas interpretativos derivados de la TAC de Habermas. Si bien es necesario continuar y profundizar en esa indagación entre ambas producciones teóricas.

Por lo pronto, hemos obtenidos algunas apreciaciones en torno a la importancia del punto de vista dual para el análisis de la Economía como proceso de valorización del capital en tensión con principios normativos subyacentes al propio mercado.

Por otra parte, en los análisis de Marx no hay una mera visión moralista del capitalismo que se limite a contraponer o medir el carácter fáctico de la explotación del trabajo con ideales regulativos en torno a la libertad, la autonomía e igualdad. Marx ofrece explicaciones teóricas al

fenómeno de la valorización que exige la aprehensión de mecanismos impersonales regulando una serie de hechos causalmente concatenados. Al mismo tiempo, no es una visión despojada de normatividad socialmente inscripta. Los ideales de igualdad, libertad y justicia no se reducen a ser meras figuras conceptuales inalcanzables, no son tampoco condiciones formales vacías ni cumplen solo una función de enmascaramiento de relaciones de dominio. En una crítica materialista de los fundamentos normativos, no se trata simplemente de contraponer los ideales de libertad e igualdad con la desigualdad y la coacción concreta.

En verdad, si adoptamos el punto de vista cualitativo del proceso laboral, esas ideas normativas aparecen como principios constitutivos del mercado, en tanto hacen posible el intercambio de mercancías donde resultan gananciosos, según Marx, todos los afectados. Aunque, simultáneamente, se realiza el proceso de autovalorización del capital, sustentado en un estado de desigualdad y falta de libertad sistemáticos.

Tal contradicción entre la necesidad de reproducción del capital y las expectativas normativas que orientan las actividades de los propios implicados se podría interpretar como colonización interna del mundo de la vida de parte del subsistema económico, siguiendo a Habermas, dado que la dinámica acumulativa capitalista se inserta destructivamente en el ámbito que constituye su propio suelo nutricional, la fuente de vitalidad productiva y de sentido.

Con todo, la interpretación habermasiana de la teoría del valor de Marx no resulta completamente aplicable en este punto, según el itinerario que hemos emprendido en este escrito. Como hemos ya referido, Marx reconoce valores inherentes al propio mercado, de manera que no podríamos sostener una apreciación global de la economía como un ámbito exento de normatividad, de acuerdo con la conocida conceptualización de Habermas.

De esa manera, es posible comprender las contradicciones con contenido normativo, en el seno de la vida económica, sin caer en una postura economicista. A partir de esta diferencia entre la teoría del valor tal como la expone Marx y la conceptualización de la TAC de Habermas, podemos esbozar al menos algunas observaciones más.

En principio, podría valer aquí la distinción entre el ‘mercado’, como modo de interacción regido por el intercambio voluntario y equitativo, de la ‘reproducción del capital’ como proceso esencialmente desigual y coactivo que, a la vez, depende parasitariamente de esas relaciones mercantiles. Es decir, podríamos delimitar, aunque más no sea analíticamente, el mercado *per se*, del mercado capitalista, siguiendo las condiciones normativas que constituyen al mercado y las condiciones extras que harán a la forma capitalista de producción mercantil: ¿es posible una forma de mercado no-capitalista? o bien, ¿el capitalismo, que ha alcanzado a mercantilizar la fuerza laboral, constituye la realización del mercado? Todo parecería indicar lo contrario.

En ese sentido, por ejemplo, ha planteado Axel Honneth (2014) (2017) su idea de la ‘libertad social’ fundamentada en un potencial normativo de carácter emancipatorio alojado en el seno de la economía moderna, en interna contradicción con la dinámica avasallante del capital.

Sin dudas, Habermas no prosiguió ese camino de reflexión y su producción teórica ulterior no abandona la tajante separación entre el mundo de la vida y el subsistema económico, de manera que las críticas y el debate de la organización económica solo cabrían pensarse ‘desde afuera’ del mercado y consistirían básicamente en ponerle límites a la expansión capitalista.

Más allá del pensamiento habermasiano, la identificación del mercado con el capitalismo sin más suele estar arraigado de una manera muy profunda no solo en muchos pensadores destacados actuales y clásicos que proponen, por ejemplo, “limitar” al mercado a partir de las fuerzas morales y políticas alojadas en el mundo social (Polanyi, 2014) (Sander, 2013). También está presente en los debates públicos más amplios que involucran a la ciudadanía en general, cuando se presentan como términos antagónicos y externamente conectados entre sí la la sociedad y el mercado o bien, mercado y estado, etc.

En definitiva, la propuesta de un diálogo genuino entre autores significa fundamentalmente el ejercicio de la crítica mutua, la revisión de las lecturas más convencionales sobre esas figuras, la identificación de aspectos que se pueden compartir o traducir de un pensamiento a otro

sin forzar las coincidencias y, fundamentalmente, el reconocimiento de posibles diferencias irreductibles que, en lugar de prohibir o desechar el diálogo entre ambos autores, debería estimularlo y propiciar debates que excedan la exégesis de sus obras para pensar los problemas contemporáneos de nuestras realidades sociales.

REFERENCIAS

Adorno Th. y Horkheimer, M. (1994). *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*. Madrid: Trotta.

Bidet, J. (1993). *Teoría de la Modernidad*. Seguido de Marx y el Mercado. Buenos Aires: El cielo por asalto.

Forst, R. (2014). *Justificación y crítica. Perspectivas de una teoría crítica de la política*. Madrid: Katz.

Fraser, N.; Honneth, A. (2006). *¿Redistribución o reconocimiento?* Madrid: Ediciones Morata.

Giddens, A. (1997). “Trabajo e Interacción en Habermas” En Giddens, A., *Política, Sociología y Teoría social. Reflexiones sobre el pensamiento social clásico y contemporáneo* (págs. 265-278). Barcelona: Paidós.

Jaeggi, R. (2014). *Kritik von Lebensformen*. Berlin: Surkamp Verlag.

Habermas, J. (1987a). *Teoría de la Acción Comunicativa. Tomo I. Racionalidad de la acción y racionalización social. Crítica de la razón funcionalista*. Madrid: Taurus.

_____ (1987b). *Teoría de la Acción Comunicativa. Tomo II. Crítica de la razón funcionalista*. Madrid: Taurus.

_____ (1996). *Conciencia moral y acción comunicativa*. Barcelona: Península.

_____ (1998). *Facticidad y validez. Sobre el derecho y el Estado democrático en términos de teoría del discurso*. Madrid: Trotta.

_____ (1999). *La inclusión del otro. Estudios de teoría política*. Barcelona: Paidós.

_____ (2000). *Aclaraciones a la ética del discurso*. Madrid: Trotta

Honneth, A. (2014). *El derecho de la libertad. Esbozo de una eticidad democrática*. Buenos Aires: Katz.

_____ (2017). *La idea del socialismo. Una tentativa de actualización*. Buenos Aires: Katz.

Marx, K. (1975). *El Capital. El proceso de producción del capital* (Trad. Pedro Scarón). Madrid: Siglo XXI Editores. Versión original: Marx, Karl: *Das Kapital. Kritik der politischen Öconomie. Erster Band. Buch I: Der Produktionsprozess des Kapitals* (http://www.mlwerke.de/me/me23/me23_000.htm (02-02-2022)).

McCarthy, Th. (1992). 6. Complejidad y democracia: las seducciones de la teoría de los sistemas. En McCarthy, Th. *Ideales e Ilusiones. Reconstrucción y deconstrucción en la teoría crítica contemporánea* (págs. 165-192). Madrid: Tecnos.

Polanyi, K. (2014). *Los límites del mercado. Reflexiones sobre economía, antropología y democracia*. Madrid: Capitán Swing Libros.

Postone, M. (2006). *Tiempo, trabajo y dominación social. Una reinterpretación de la teoría crítica de Marx*. Madrid: Editorial Marcial Pons

Rodríguez, R. (2017). *Los inicios de la Escuela de Frankfurt: Grünberg, Weil, Horkheimer. Documentos*. Villa María, Córdoba: Eduvim.

Sandel, M. (2013). *Lo que el dinero no puede comprar (Los Límites Morales del Mercado)*. Barcelona: Ediciones Debate.

Wiggerhaus, R. (2010). *La Escuela de Fráncfort*. México: Fondo de Cultura Económica.

LOS JURADOS CONSTITUCIONALES COMO MODELO DEMOCRÁTICO ABIERTO Y DELIBERATIVO DE CONTROL DE CONSTITUCIONALIDAD

Luis Gonzalo Inarra Zeballos¹

1. A MODO DE INTRODUCCIÓN, DOS PRECISIONES

Antes de señalar las principales críticas al modelo de supremacía judicial de constitucionalidad de las leyes, cabe precisar dos ideas. La primera, refiere que la cuestión del diseño institucional que se adopte es una cuestión contextual y temporal. Es decir, no es imperativo que en un Estado constitucional se deba adoptar un modelo de supremacía judicial, pues el propio Dworkin, uno de los defensores del control ju-

1 Profesor titular en las materias Derecho Internacional y Filosofía del Derecho y Derechos Humanos de la Universidad Mayor de San Simón. Postulante a Máster en Filosofía Jurídica y Política Contemporánea por la Universidad Carlos III de Madrid, miembro de la Asociación Boliviana de Filosofía del Derecho y de la Red Latinoamericana de Estudios Sociales Críticos. Email: l.inarra@umss.edu.bo, luinarra@gmail.com.

dicial de constitucionalidad², ha sostenido que la defensa de ese modelo depende de múltiples factores que varían de un lugar a otro (Dworkin, 2014: 483-484). Por su parte, Nino refirió que, si bien en el presente podemos requerir de un tribunal para resolver conflictos constitucionales, mañana podríamos no hacerlo (Nino, 1997: 269). Habermas, en su conocida obra *Facticidad y validez*, reconoció que no sería desacertado reservar un control abstracto de normas a un autocontrol del legislador, siempre que se adopte la forma de un procedimiento establecido en términos de un proceso judicial (2010: 315). Por último, Bayón también está de acuerdo con que la decisión de encomendar la interpretación y defensa de derechos a órganos jurisdiccionales debe ser tomada como parte de un diseño institucional coyuntural, y que no es exigencia necesaria de un ideal de los derechos (Bayón, 2010: 312-313).

Como es contextual y coyuntural la adopción de un modelo de supremacía judicial de constitucionalidad, también es contextual la incorporación de un modelo democrático de revisión de constitucionalidad basado en jurados constitucionales, al igual que cualquier otro modelo. La aclaración de esta idea no es baladí, pues significa abrirnos hacia alternativas que posibiliten la democratización del control de constitucionalidad. Principalmente, supone que la cuestión de la última palabra interpretativa de la Constitución no es, ni debe ser, un atributo exclusivo de un tribunal judicial.

La segunda idea que cabe notar está referida a que un modelo de revisión judicial de constitucionalidad no necesariamente es contrario a un modelo democrático de revisión de constitucionalidad basado en jurados constitucionales, siempre que el primero no incluya la supremacía judicial en la interpretación de la Constitución. Entendemos por supremacía judicial tal como lo entiende Bello Hutt: «un estado de cosas en virtud del cual la palabra final en la dotación de significado a una constitución es confiada en su totalidad a la judicatura». Este autor indica que la supremacía judicial comprende dos asuntos relacionados con: 1) que los jueces interpretan la Constitución y deciden sus casos de acuer-

2 Se hace referencia de manera indistinta a los términos control o revisión de constitucionalidad.

do con dicha interpretación y 2) que los razonamientos que subyacen a esas interpretaciones judiciales son seguidos sin oposición por otras instituciones y por la ciudadanía. De esta forma, el razonamiento judicial es situado en una posición privilegiada respecto a los razonamientos de otros agentes de una comunidad política, así como de los ciudadanos en particular (2017: 83-106).

Precisamente, como indica Niembro, la cuestión de la última palabra interpretativa es el factor más importante que da pie a la objeción contra mayoritaria (2019: 47). Empero, este autor hace notar la importancia de distinguir entre la *última palabra sobre la constitucionalidad de la ley* y la *última palabra interpretativa de la Constitución*. Niembro explica que «la última palabra sobre la constitucionalidad de la ley se refiere a quién tiene la facultad para decidir en último término sobre la adecuación o no de una ley a la constitución» y la última palabra interpretativa de la Constitución «se refiere a quien tiene institucionalmente atribuida la palabra final dentro del proceso de interpretación constitucional, lo que se traduce en que su interpretación es vinculante para los otros actores constitucionales [...] es vinculante para el legislador y/o el ejecutivo» (Ibíd: 47-48).

Lo que aquí interesa es precisamente la cuestión de la última palabra interpretativa de la Constitución, ya que se yergue como el poder de arrogarse la interpretación final sobre el texto constitucional, mismo que al ser adjudicado solamente a un órgano jurisdiccional torna en incompatible el modelo de revisión judicial de constitucionalidad con un modelo de revisión democrático basado en jurados constitucionales, en función a que el primero termina monopolizando la interpretación constitucional y excluyendo a otros agentes como los jurados y la propia ciudadanía.

Las dos ideas expuestas: 1) que el diseño del control o revisión de constitucionalidad es contextual y coyuntural y 2) que los jurados constitucionales sólo pueden ser compatibles con un modelo de revisión judicial de constitucionalidad siempre que éste no comprenda supremacía judicial en la interpretación constitucional, permiten allanar el camino hacia un cambio de paradigma, que vaya desde un paradigma juristocrático hacia uno democrático y deliberativo de la revisión constitucional.

2. UN REPASO SUCINTO A LAS CRÍTICAS AL MODELO DE LA SUPREMACÍA JUDICIAL

Niembro ha detallado puntualmente las críticas dirigidas a aquellos argumentos que explícita o implícitamente sostienen el modelo de supremacía judicial. Tales argumentos son: a) la constitución es una norma preponderantemente jurídica, b) la constitución es una norma completa, c) los jueces son mejores intérpretes constitucionales y, d) el riesgo de la anarquía interpretativa (Ibid.: 56). El propósito de este acápite es enunciar las principales críticas a los argumentos que respaldan el modelo de supremacía judicial para que en un próximo apartado observar que un modelo democrático de control de constitucionalidad basado en jurados constitucionales podría superar las críticas que a continuación se detallan.

a) Críticas al argumento a)

Para autores como Kelsen, Ferrajoli, Prieto Sanchis, Garzón Valdés y varios más, *la Constitución es norma jurídica*. Ello significa que las constituciones poseen carácter vinculante, obligatorio para los poderes del Estado y para los ciudadanos. En tal sentido, posee un carácter imperativo. Autores como los mencionados, explica Niembro citando a Prieto Sanchis, guardan la posición de que al ser la Constitución norma jurídica necesariamente debe existir justicia constitucional, ya que en su defecto las disposiciones constitucionales serían simples buenos deseos y su cumplimiento estaría sujeto al cambio de humor de los poderes políticos. Para que la Constitución tenga fuerza normativa y no sea un simple documento político, se requiere ineludiblemente de justicia constitucional (Ibid.: 58). Este argumento defiende la vinculación necesaria entre Constitución, supremacía judicial y rigidez constitucional.

Autores como Michelman observan que dejar la última palabra interpretativa al pueblo o a sus representantes no contradice conceptual-

mente la idea de rigidez constitucional o el carácter de norma jurídica de la Constitución. En realidad, lo que pasa es que hay un imaginario basado en la idea de que los jueces deciden nuestras disputas de buena fe y objetiva e imparcialmente, y que, en cambio, los representantes de los ciudadanos no tienen tal capacidad (Ibid.). Niembro citando a Möllers explica que «cuando estimamos que la Constitución es sólo una norma jurídica empezamos a creer que las razones que explican son “razones jurídicas” sustancialmente distintas a las razones políticas, lo que sirve para difuminar el poder político que ejercen los tribunales constitucionales, del que solo somos conscientes si no perdemos de vista que la Constitución también es norma política». La crítica se dirige a la suposición de que tales razones jurídicas sean normas bien determinadas, claras y no ambiguas. Como se sabe, las constituciones están repletas de principios vagos e indeterminados que requieren en muchos casos de una argumentación moral basada en la razón práctica. De ahí que los tribunales gocen de un amplio margen de discrecionalidad.

En sencillas palabras, la tesis de la normatividad jurídica de la Constitución pretende esconder el fuerte contenido político de la misma y la función política que los jueces constitucionales ejercen, bajo el mito de que hay una notable división entre derecho y política, siendo aquel supuestamente asunto exclusivo de los tribunales, y esta última del Congreso y del Presidente (Ibid.).

b) **Críticas al argumento b)**

El citado autor mexicano continúa revisando las críticas al modelo de la supremacía judicial. Ahora observa que la tesis de *la Constitución como norma completa* sugiere la idea de que «los derechos fundamentales previstos en las constituciones establecen un sistema de reglas, obligaciones, imperativos, deberes, límites o vínculos sustanciales (negativos y positivos) para la mayoría, pues le dictan el qué no debe decidirse y el qué debe decidirse» (Ibid.: 50-60).

En esa línea argumentativa, para Ferrajoli los derechos fundamentales son entendidos como principios regulativos, y tendrían dos caras, una estaría reflejada en que los derechos son reglas deónticas en las que reside la normatividad fuerte de los derechos fundamentales, motivo por el cual los mismos pueden ser observados o inobservados, respetados o violados, actuados e inactuados. En consecuencia, los derechos fundamentales, en relación con la legislación exigirían su respeto y, con relación a la jurisdicción, su aplicación sustancial a los actos inválidos que serían sus violaciones. Ferrajoli afirma que en la posibilidad de la violación de los derechos estaría la prueba de que estos son reglas deónticas. Dichas reglas serían las que diseñan la llamada *esfera de lo indecible*, entendida como los derechos sobre los que ninguna mayoría puede decidir, y la *esfera de lo indecible que no*, que son los derechos sociales sobre los que toda mayoría sí debe decidir. Es decir, se configurarían las *garantías primarias* en torno a la prohibición de afectar dichos derechos. De tal modo, las violaciones a dichas prohibiciones vendrían a provocar la consecuencia jurídica de la obligación de la jurisdicción de anular o inaplicar las leyes contrarias a los derechos, configurándose así su *garantía secundaria* (2014: 113).

Niembro critica esta posición recordando la ambigüedad y vaguedad de las normas constitucionales que hacen imposible saber de antemano cuáles son esas obligaciones, prohibiciones, límites o vínculos sustanciales a la regla de la mayoría. Martí, por su parte, advierte que quienes acaban decidiendo «qué contenido concreto tienen los derechos y, por tanto, cuál es el límite de actuación de la democracia y de los demás poderes públicos, son los órganos encargados de la interpretación y aplicación de estos derechos, es decir, los tribunales constitucionales» (2005: 389-390 en *ibid.*: 61).

La indeterminación de los significados y contenidos de las disposiciones constitucionales, especialmente de los derechos, para Prieto Sanchís, conduce a que inevitablemente los jueces apliquen sus propios valores y su forma de concebir el mundo. De esta forma, dicha indeterminación concede un amplio margen de discrecionalidad a los jueces, permitiéndoles crear derecho. No obstante, resulta ilegítimo que los jue-

ces puedan imponer sus concepciones sobre las del legislador, en tanto no existe un mecanismo de control parlamentario de la actividad jurisdiccional (2009: 162-164, en *ibid.*: 62).

Siendo ilegítimo que los jueces definan el sentido de los derechos y los límites constitucionales, esta tarea en primer término corresponde al pueblo en su conjunto (Zurn, 2002: 528 en *Ibid.*: 64) y la concreción de los sentidos y contenidos de los derechos, desde una concepción deliberativa de la democracia, debe ser el resultado de procesos dialógicos y deliberativos (Moreno Rodríguez-Alcalá, 2005 en *ibid.*). Los derechos requieren una interpretación, concretización y desarrollo constante por parte del pueblo (Günther, 2007: 5 en *ibid.*), ya que «el espíritu de los derechos es el empoderamiento de sus titulares para que lleven a cabo su propia determinación (*ibid.*: 8). Lo cual presupone superar el estereotipo común de los titulares como seres irracionales y manipulables, incapaces de gobernarse a sí mismos (Kramer, 2004a: 244)» (*Ibid.*).

Gama, analizando la postura de Waldron, sostiene que ante el desacuerdo y la imposibilidad de arribar a un consenso sobre los derechos «no es racional optar por un diseño institucional en el que una opinión controvertible como la de los jueces constitucionales se imponga con carácter último (sin la posibilidad de ser revisada, reevaluada y discutida por un órgano democrático) en todos los casos (es decir respecto a las controversias que afecten todo tipo de derechos), y con independencia del contexto jurídico-político (tanto en democracias incipientes o maduras)» (2019: 114).

Waldron, en su obra más conocida, efectúa la siguiente crítica:

cuando los ciudadanos o sus representantes discrepan acerca de qué derechos tenemos o qué se desprende de tales derechos, la afirmación de que dicha discrepancia no puede ser superada mediante procedimientos mayoritarios, sino que debe asignarse la determinación final de la misma a un pequeño grupo de jueces, parece casi un insulto. Resulta especialmente insultante cuando descubrimos que los jueces discrepan entre sí exactamente sobre los mismos puntos sobre los que lo hacen los ciudadanos y sus representantes y que los jueces en la sala del tribunal también toman

sus decisiones mediante el voto de la mayoría. Los ciudadanos podrían pensar que, si los desacuerdos sobre estas cuestiones van a ser zanjados mediante un recuento de votos, entonces son sus votos o los de sus representantes, que deben rendirles cuentas, los que deberían ser contados (2005: 23-24).

c) Críticas al argumento c)

El modelo de supremacía judicial comporta también una especie de *elitismo epistemológico* (Nino, 1997: 260). Desde la concepción del constitucionalismo sustantivista lo fundamental es el resultado de la decisión, la calidad justificativa y argumentativa de la misma. Para eso dicha concepción prefiere confiar a un grupo pequeño de jueces sabios la tarea interpretativa de la Constitución. Se considera que los jueces están mejor preparados para resolver cuestiones relativas a derechos y para la interpretación constitucional. De esta forma «se estima equivocadamente que el modelo constitucional jurisdiccionalmente garantizado encarna un Estado justo, en el que la justicia constitucional, a través del juez Hércules (Dworkin, 2002: 190), representa el eslabón de cierre del sistema en su conjunto, donde culmina la reconciliación de la razón práctica, del orden jurídico y de la moralidad (Prieto Sanchís, 2009: 98). En otras palabras, es el pretexto ideal para poner bajo tutela a la opinión pública (Habermas, 2008: 454)» (Niembro, 2019: 69).

A juicio de Waldron, el problema de esta concepción es que supone la existencia de respuestas correctas, moralmente correctas, acerca del significado y alcance de los derechos fundamentales y que los jueces constitucionales serían los únicos capaces de descubrir tales respuestas. Este enfoque supone para Waldron un tipo de instrumentalismo de los derechos: «elegimos el procedimiento de decisión que con mayor probabilidad responda correctamente a la pregunta de ¿qué derechos poseemos?». Esta manera de considerar la definición de los derechos no se toma en serio el problema de los desacuerdos ni el de la autoridad política que las circunstancias del desacuerdo generan. Waldron denota que se in-

curre en una *petición de principio* cuando el diseño de los procedimientos políticos se supedita a la visión puesta en los resultados correctos en un escenario de discrepancia sobre cuestiones sustantivas (2005: 300-303).

Por último, ante el alegato de la corriente sustantivista de que los jueces no emplean su moral personal o los ideales de una moral general es posible responder que la interpretación constitucional confronta a los jueces con problemas morales que exigen argumentos morales. Es decir, es inevitable emplear argumentos morales y que los mismos se basen en la moralidad del juez constitucional o en una moralidad general (Niembro, 2019: 74). A esto podemos sumar que los jueces constitucionales inyectan en la deliberación un tiempo no muy extenso, lo cual inhibe que el razonamiento moral que van a aplicar sea dialógico, sino más bien la interpretación que desarrollan los jueces constitucionales es mayormente independiente y cerrada. En esas circunstancias, donde no prima necesariamente la discusión y la deliberación interna del tribunal, y menos aún la discusión con otros sectores de la sociedad es admisible pensar que el razonamiento moral sobre los derechos puede basarse simplemente en la moralidad de los propios jueces.

d) **Críticas al argumento d)**

El último argumento del constitucionalismo sustantivista al que nos referiremos supone que la supremacía judicial, ergo que los jueces posean la última palabra interpretativa, está justificada ya que de esa forma se unifica la interpretación constitucional y se otorga seguridad jurídica a la ciudadanía. Lo contrario supondría dejar la interpretación constitucional a cada órgano provocándose así la pérdida de fuerza imperativa de la Constitución para la solución de conflictos, lo cual conduciría a la *anarquía interpretativa* (Ibid: 81-82).

Bajo este razonamiento, la ausencia de supremacía judicial conllevaría la *anarquía interpretativa*. Esta posición es inaceptable por cuanto es falaz. No es posible asegurar que la determinación del derecho por

parte de un tribunal constitucional evita la anarquía interpretativa, así como tampoco se puede asegurar que bajo ese modelo se produzca siempre certeza y estabilidad.

Los conflictos constitucionales tienen un cariz político y la resolución de estos es también política, más allá de que tal solución se establezca en sede judicial o no. La Constitución no puede estar ausente del tratamiento y proceso de resolución de los conflictos: «una de las principales funciones del texto constitucional es proveer una estructura para la política (Tushnet, 2010: 1)». De esta manera como afirma Niembro «el carácter constitucional de los conflictos no deriva de que sean conocidos por los jueces, pues la naturaleza constitucional del conflicto no depende del órgano al que se somete, sino de la materia del problema que se debate. Así, los conflictos (políticos o no) son constitucionales sí se trata de la interpretación de su texto o versan sobre un tema que la comunidad considera como tal» (Ibid.: 86).

Entonces debemos convenir dos cosas. Primero, que un modelo de supremacía judicial de constitucionalidad no nos salva de la falta de certeza jurídica, ni tampoco asegura plenamente la evasión de la anarquía interpretativa, simplemente trata de evitar que las cuestiones políticas sean tratadas como tales bajo una apariencia jurídica de los casos que conoce. Segundo, que los temas políticos se encuentran vinculados a la Constitución y pueden ser tratados adecuadamente en instancias políticas o de participación ciudadana, donde los ciudadanos o sus representantes puedan deliberar y discutir sobre la interpretación de los derechos y otras cuestiones constitucionales. Esto último, de ningún modo puede interpretarse como una situación cercana a la anarquía.

3. JURADOS CONSTITUCIONALES: LAS PROPUESTAS DE SPECTOR Y GHOSH

Hasta donde tenemos conocimiento los autores que más han profundizado en los últimos años sobre los jurados constitucionales son Spec-

tor y Ghosh. En este acápite vamos a repasar sucintamente los fundamentos y propuestas que ambos han efectuado por separado con el propósito de que en apartados siguientes sea posible sustentar un modelo de control de constitucionalidad basado en jurados constitucionales en una concepción deliberativa y abierta de la democracia, y que, por tanto, sea capaz de superar las críticas efectuadas al modelo de supremacía judicial.

a)

El modelo de Horacio Spector

Este recuento sucinto de la propuesta de Spector ha sido tomado principalmente de su artículo *un sistema democrático de control de constitucionalidad*³. En él menciona que su objetivo central es «mostrar una nueva posibilidad institucional de establecer el control de constitucionalidad que sorprendentemente ha pasado inadvertida en los debates recientes». Su propuesta constituye un *sistema híbrido* o *bimodal* que sugiere mantener el modelo de revisión judicial existente en una mayoría de países, pero que al mismo tiempo incluya un mecanismo democrático de control constitucional. Afirma que tal modelo híbrido es preferible a un sistema judicial puro en el que el control de constitucionalidad está exclusivamente en manos de un órgano no democrático.

Sostiene que un jurado constitucional es la institución más efectiva para proteger los derechos de los ciudadanos cuando un gobierno representativo los viola, en particular en países donde los jueces son deferentes a los representantes políticos, o cuando tienen intereses y preocupaciones compartidas con estos o cuando son susceptibles a las influencias de élites o grupos de interés particulares. En concreto: «un jurado constitucional es una opción útil cuando los ciudadanos tienen que defender sus derechos frente a grupos corporativos que pueden ejercer influencia sobre la judicatura, de una u otra forma» (Spector, 2015: 282). En

3 Todo este apartado se refiere al artículo publicado en Spector H. (2015), *Un sistema democrático de control de constitucionalidad*, en Jorge Luis Fabra y Leonardo García Jaramillo, *Filosofía del derecho constitucional. Cuestiones fundamentales*, México, IIJ-UNAM, pp. 279-293.

este sistema híbrido los ciudadanos tendrían la opción y no la obligación de recurrir a un jurado constitucional cuando observen un mayor beneficio en relación con la opción de recurrir a un tribunal. No obstante, esta última opción sería válida principalmente para aquellos otros casos en los que una mayoría, a través de una ley, pretenda menoscabar o afectar los derechos de una minoría.

Para Spector, además de su contenido sustantivo, «los derechos morales incluyen derechos procedimentales dentro de una comunidad deliberativa. En efecto, el titular de un derecho tiene el poder moral de reclamar por el respeto de sus derechos y quejarse por su violación [...] Es decir, si alguien defiende sus derechos por medio de un reclamo válido, esto implica que tiene el derecho de participar en una práctica institucional que atienda al agravio y otorgue una respuesta razonada e imparcial» (Ibid.). El punto fundamental radica en que los derechos procedimentales morales están para ser incorporados en procedimientos legales. Pues a diferencia de los derechos morales sustantivos, los derechos procedimentales constituyen lo que Rawls denominó *justicia procedimental pura* porque no tienen un criterio de justicia sustantivo o relacionado con determinado resultado, sino simplemente la realización de procedimientos que permitan implementar tales derechos procedimentales morales (Rawls, 2018: 90, también citado por Spector, 2015: 284).

Una vez entendido esto «es razonable establecer un arreglo institucional que permita a los titulares de derechos expresar sus agravios mediante su propia voz, y que les asegure una respuesta deliberada e imparcial [...] Sin embargo, una cosa es decir que el control por un tribunal colegiado incorpora adecuadamente estos derechos procedimentales, y otra muy distinta es decir que este es el único arreglo posible para encarnar aquellos derechos. No es el único arreglo posible, hay razones para explorar alternativas porque, como ya he dicho, el control constitucional es perjudicial a la igual libertad política, aún si las restricciones que impone a la regla de la mayoría son formalmente aplicadas a todos por igual» (Ibid. 285).

Como señala Spector, el jurado constitucional está inspirado en el *graphe paranom* y en el *graphe nomon me epitedeion theinai*, que eran dos tipos de demandas judiciales públicas instituidas en la antigua Atenas

con el objeto de «cuestionar, respectivamente, decretos recientes o leyes propuestas como *paranomos* (“contrarios a la ley”) ante un tribunal del pueblo (jurado). Estos procedimientos, que debían ser iniciados por ciudadanos particulares, estaban destinados a proteger a los ciudadanos de sus propios exabruptos de pasión y, por lo tanto, destinados a estabilizar la democracia popular ateniense». Una característica del tribunal popular ateniense es que los jurados eran seleccionados mediante el mecanismo del sorteo, lo cual aseguraba «una igualdad completa de oportunidades políticas para trabajar en el poder y tomar decisiones políticas. Por tanto, como claramente muestra el caso del *graphe paranom*, los jurados constitucionales satisfacen por completo el ideal de igual libertad política en relación con derechos procedimentales morales. De hecho, los ciudadanos tienen una oportunidad matemáticamente idéntica de participar directamente, sin representantes, en el procedimiento de decisión que va a establecer la interpretación constitucional. La selección de miembros del jurado al azar asegura que todos los ciudadanos tengan igual oportunidad de formar parte de la decisión constitucional, sin los sesgos que afectan a un sistema de jueces designados» (Ibid.: 289).

El autor argentino sugiere la conformación de un jurado constitucional de 500 miembros, con el propósito de incrementar la probabilidad de que los miembros del jurado representen una gran diversidad de puntos de vista en toda la comunidad política. En otras palabras, los jurados deberían reflejar en pequeña escala la composición social de todo un país. La elección al azar en cada distrito electoral deberá procurar una paridad entre mujeres y hombres. Spector sostiene que los 500 miembros del jurado seleccionados al azar pueden ser más representativos de la variedad de puntos de vista en la comunidad política que un puñado de jueces designados. Además, desde su punto de vista, es probable que el jurado constitucional sea más imparcial que un tribunal constitucional, ya que «a diferencia del control judicial de constitucionalidad, que establece una diferencia antidemocrática entre los jueces y los ciudadanos comunes en relación con la interpretación de la constitución del pueblo, el sistema de jurado constitucional asigna la función de interpretar la constitución del pueblo al pueblo» (Ibid.: 290).

A diferencia del *graphe paranom* ateniense, el jurado constitucional de tipo deliberativo deberá dar respuestas razonadas a los demandantes. Esto es que las sentencias razonadas deberían verse principalmente no como simples decisiones sino como un razonamiento o argumento. Pues «un argumento es un conjunto de proposiciones que incluye tanto las premisas como la conclusión. De acuerdo con el modo estándar de razonamiento judicial, las premisas del razonamiento constitucional deben incluir afirmaciones constitucionales, afirmaciones interpretativas, y afirmaciones sobre hechos. La relación entre los fundamentos y la conclusión debería ser deductiva» (Ibid.: 291).

Para operativizar esto, el jurado debería formar un pequeño comité, compuesto por más o menos 30 miembros, quiénes estarían a cargo de proponer distintas sentencias borradores que permitan resolver la disputa. La presentación de otros argumentos en la sesión plenaria también debería estar permitido. Por último, Spector sugiere que la votación del jurado se efectúe sobre todo el razonamiento de la sentencia, no simplemente sobre cada premisa ni tampoco sólo sobre la decisión. Se observa que la preocupación de este autor se dirige principalmente a que el jurado constitucional haga valer su razonamiento, su interpretación de la Constitución más que la decisión final.

b) **El modelo de Eric Ghosh**

En un reciente libro titulado *Beyond the Republican Revival: Non-Domination, Positive Liberty and Sortition*, Eric Ghosh, a partir de una visión de la libertad republicana y basándose en el dispositivo republicano de la clasificación (selección por sorteo), propone el uso de grandes jurados constitucionales para decidir asuntos relacionados con la declaración de derechos. En lo que sigue vamos a efectuar un repaso a los aspectos principales de su propuesta⁴.

⁴ En lo que viene nos basaremos en los capítulos 8 y principalmente en el capítulo 9 del libro de Ghosh. Como aún no existe traducción oficial al español no se

Para el autor australiano los jurados constitucionales pueden resultar atractivos, pues pueden proporcionar una forma interesante de reconciliar la democracia con un aspecto del constitucionalismo: la revisión constitucional. Desde su óptica, los jurados constitucionales pueden profundizar la democracia y también brindar una mejor protección de los derechos constitucionales.

Cabe advertir que por un lado indica que su propuesta se sitúa en el contexto de Australia pero, por otro, a continuación refiere que la relevancia de su propuesta no se limita a dicho país, pues confía en los resultados de las encuestas deliberativas que se han llevado adelante en otros países como Gran Bretaña y Estados Unidos a iniciativa de autores como James Fishkin, las cuáles, según este autor, serían de inspiración ateniense y consistieron en que varios cientos de ciudadanos se reunieron para deliberar sobre temas particulares durante un fin de semana, dando por resultado ganancia de conocimiento para los que participan, lo cual permite una mayor probabilidad de cambio de opinión respecto a los resultados de las encuestas que se efectuaron antes de las deliberaciones⁵.

De hecho, propone la institución de un tribunal de ciudadanos que emplea a grandes jurados. Su propuesta es el establecer dicho tribunal con una cantidad de 200 jurados elegidos por sorteo, pero que al propio tiempo la participación no sea obligatoria sino voluntaria, ya que, de lo contrario, el nivel de la deliberación podría disminuir. No excluye la posibilidad de que se establezca un requisito de edad mínima de 30 años para poder ser miembro del tribunal. Por su parte, la principal ventaja de un gran jurado es que se puede afirmar que el mismo es representativo de la comunidad. A fin de hacer atractivo el tribunal de ciudadanos, Ghosh sugiere que se debe incorporar una modesta remuneración por la participación, así como se deben cubrir los gastos de alojamiento y viajes para la deliberación en un lugar determinado, así como el cuidado de los niños (si fuese necesario) y otros gastos que se necesiten para el normal desarrollo del proceso deliberativo.

harán citas textuales, por eso se sugiere recurrir a los mencionados capítulos del libro de Ghosh.

5 Para profundizar sobre las encuestas deliberativas ver Cap. 8. IV del libro de Ghosh.

Ahora bien, el procedimiento que el tribunal de ciudadanos deberá seguir se divide en dos partes: *asuntos preliminares* y *asuntos de fondo*. El paso inicial consistiría en las solicitudes de las partes ante el tribunal que aleguen una infracción a la declaración de derechos. El gobierno, por su parte, presentaría una defensa y los solicitantes, por otra, una respuesta. Posteriormente, en el marco de los *asuntos preliminares*, los casos pasarían a un *jurado de selección de casos* para que pueda seleccionar los casos que tratará posteriormente el tribunal. Los jurados de selección de casos serían presididos por un juez del tribunal federal (así se lo denomina en Australia) asistido por otros dos jueces de este tribunal.

Estos jueces estarían sujetos a un proceso de nominación confidencial que involucra a un comité del senado. Los tres jueces de cada proceso judicial deberán contar con el respaldo de diferentes grupos del senado. No obstante, no deberían ser identificados públicamente en términos de qué partido fue el que los respaldó. La responsabilidad de los jueces sería de asegurar que los jurados de selección de casos reciban material que resuma las opiniones expresadas por los miembros de un panel asesor de selección de casos, de una manera justa y accesible. Estos paneles asesores también serían designados por el senado a partir del apoyo de al menos tres partidos políticos. Los mencionados tres jueces también podrían ofrecer orientación al jurado antes de que seleccione una pequeña cantidad de casos para ser escuchados.

Una vez seleccionado un asunto se desarrollarán *audiencias preliminares* destinadas a definir los temas en el juicio y asegurar que los argumentos de las partes sean lo suficientemente accesibles para que puedan ser considerados adecuadamente durante un fin de semana por parte del tribunal de ciudadanos. Estas audiencias preliminares también estarían presididas por otros tres jueces, nuevamente seleccionados para lograr diversidad y tendrían por objeto resolver controversias fácticas para que, posteriormente, el tribunal de ciudadanos resuelva cuestiones normativas. La determinación de cuestiones preliminares podría impugnarse ante un *jurado de apelación* con el propósito de lograr cierto control popular sobre las determinaciones preliminares. Nuestro autor sugiere que se incorpore un requisito supermayoritario para garantizar que las

apelaciones no se produzcan con mucha facilidad. Las apelaciones serían contra las decisiones de los tres jueces, no sólo contra un juez.

En los *asuntos de fondo*, en el marco de la *audiencia principal*, los jurados solo podrán encontrar una violación de derechos si se obtiene una mayoría del 60 por ciento. Este requisito super mayoritario puede ayudar a incrementar la confianza de la ciudadanía en las decisiones tomadas por el tribunal de ciudadanos pudiendo reflejar la opinión deliberativa de la comunidad sobre el tema. Para invalidar las decisiones de la legislatura elegida democráticamente, el tribunal de ciudadanos debe gozar de una legitimidad sustancial, esto es, que sus decisiones sean el resultado de un proceso deliberativo y para eso el tribunal, al igual que las encuestas deliberativas, emplearía también discusiones en grupos pequeños, a fin de impulsar el compromiso individual con el tema a tratarse. A esto hay que añadir que los grandes jurados aumentan las posibilidades de incluir a personas con perspectivas diversas.

Con ese 60 por ciento de votos se podría declarar una ley o acción ejecutiva inválida. El tribunal también puede interpretar una disposición legal para evitar conflictos con la declaración de derechos o emitir órdenes al poder ejecutivo del gobierno. El jurado también emitirá una breve exposición de motivos. Esto último podría producirse una vez que la mayoría de los jurados voten sobre una o más posibles razones de la decisión. Sin embargo, Ghosh incorpora la posibilidad de que el senado, con una mayoría del 60 por ciento revoque la decisión del jurado. Explica Ghosh, que la razón de esto radica en que tal medida parecería apropiada para una nueva institución que carecería de la legitimidad popular que sí tienen los poderes electos del gobierno.

4. LOS JURADOS CONSTITUCIONALES SE SUSTENTAN EN UNA CONCEPCIÓN ABIERTA Y DELIBERATIVA DE LA DEMOCRACIA

Partimos con la siguiente afirmación: los jurados constitucionales se sustentan en una concepción abierta y deliberativa de la democra-

cia. Hélène Landemore, en su libro *Open democracy: reinventing popular rule for the twenty-first century*⁶, desarrolla la idea de los momentos de democracia abierta, que se diferencian de los momentos democráticos directos (v.gr. Referéndums) o de democracia directa, en que el acceso está abierto a todos y donde la gente participa con base en la autoselección o la selección aleatoria (sorteo), generalmente en una cantidad relativamente baja en comparación con la población en general. La democracia, para esta autora, es la propiedad intrínseca de ser democrático, es decir, que expresa los valores democráticos fundamentales de *inclusión e igualdad*, más allá de ser aprobado por una mayoría (legitimidad) o de servir objetivos democráticos como la capacidad de respuesta a una rendición de cuentas. Sostiene que se debe tener en cuenta que, si los principios democráticos de inclusión e igualdad se realizan perfectamente, entonces se debería poder ver un cuerpo representativo que sea estadísticamente idéntico al demos (pueblo).

En ese sentido, si la democracia necesariamente implica los valores de inclusión e igualdad, las credenciales democráticas de los representantes electos se vuelven cuando menos cuestionables. Como explica nuestra autora, las elecciones (por medio del sufragio) operan con un *principio de distinción* entre ciudadanos comunes y aquellos destinados a convertirse en una especie de élite política, en una especie de nueva aristocracia. Si bien la representación electoral está “abierta” a todos, en el mejor de los casos está más abierta y es más accesible solo para algunos (ambiciosos, conectados, ricos, carismáticos, etc.).

Las loterías (selección por sorteo) serían el mecanismo de selección democrático por excelencia. Estas expresan un principio estricto de igualdad, de inclusión, así como un principio de imparcialidad entre los ciudadanos. Este mecanismo, a diferencia de la elección o sufragio, no reconoce distinciones entre ciudadanos, porque todos tienen exactamente las mismas posibilidades de ser elegidos una vez que se han inscrito en

6 Al igual que el libro de Ghosh, en este acápite no se harán citas textuales debido a que tampoco existe traducción oficial al español del libro de Landemore. El lector encontrará el contenido que aquí se explica en los capítulos 3, 4, 5 y 6 de la citada obra de Hélène Landemore.

la lotería. A esto se suma un mecanismo de rotación suficiente para que quede así asegurada una lógica de democracia abierta, accesible para todos. Landemore reafirma que las asambleas ciudadanas seleccionadas al azar se basan en la participación voluntaria (como sostuvo Spector sobre los jurados constitucionales), introduciéndose así un elemento de auto-selección en el proceso. Los incentivos, como el pago de honorarios y otros gastos, pueden reducir este elemento de autoselección, aunque no descarta la participación obligatoria, ya que en ciertos casos podría ser la única forma de implementar la representación lotocrática de manera satisfactoria. De esta manera, la representación lotocrática es una forma de representación más abierta que la representación electoral.

La legitimidad democrática de las asambleas seleccionadas por sorteo debe remontarse a un voto mayoritario que autorice el procedimiento de selección aleatoria o autoselección, como una condición necesaria pero insuficiente de su legitimidad general. En un sistema así, esta nueva forma de representación democrática debería considerarse como una que cumple el mismo umbral mínimo de legitimidad democrática que las asambleas de representantes electos. Dicho umbral de legitimidad podría elevarse si el desempeño epistémico y deliberativo de las asambleas es de mejor calidad argumentativa.

Hasta aquí podemos observar que los jurados constitucionales pueden cumplir con las distintas propiedades que Landemore atribuye a la democracia abierta en general y a los mecanismos representativos lotocráticos (seleccionados por sorteo). Los jurados son: 1) abiertos, accesibles a todos, por cuanto también son, 2) inclusivos e igualitarios, 3) aseguran estos dos principios mediante el sorteo y la rotación, 4) pueden respetar la participación voluntaria de sus miembros, 5) pueden ser deliberativos y, por último, 6) representan en pequeña escala la diversidad de la sociedad entera.

Ahora bien, Landemore define una lista de cinco principios institucionales de la democracia abierta. Estos principios serían de nivel medio o más concretos que los valores abstractos de igualdad e inclusión, pero a su vez, menos específicos que, por ejemplo, reglas electorales u otras. Los principios serían los siguientes: 1) derechos de participación,

2) deliberación, 3) el principio mayoritario, 4) representación democrática y, 5) transparencia. Como veremos, un modelo democrático de control de constitucionalidad basado en jurados constitucionales bien puede cumplir con los citados principios.

a)
Derechos de participación.

Para Landemore este es el primer principio de la democracia abierta. Estos derechos van más allá que los derechos de voto o el derecho a postularse para un cargo, pues incluyen todos los derechos imaginables que pueden abrir un camino desde la periferia del poder hasta su centro. Los derechos cubiertos en esta categoría van desde las iniciativas ciudadanas, referéndums, derechos de remisión y el derecho a participar en cualquier organismo político basado en el sorteo, así como cualquier otro derecho que pueda facilitar el acceso al poder por parte de los ciudadanos. Los jurados constitucionales pueden posibilitar el ejercicio del derecho a participar en la labor de interpretación de la Constitución y los derechos.

Por su parte, Habermas, en el marco de una concepción deliberativa de la democracia, concibe que estos derechos:

sobre todo los derechos de participación política y de comunicación, son libertades positivas. Garantizan, no la libertad respecto de coerciones externas, sino la posibilidad de participación en una praxis común, cuyo ejercicio es lo que permite a los ciudadanos convertirse en aquellos que quieren ser, en autores políticamente autónomos de una comunidad de libres e iguales. Así pues, el proceso político no solamente sirve al control de la actividad estatal por parte de unos sujetos que en el ejercicio de sus derechos privados y sus libertades prepolíticas hubiesen adquirido ya una autonomía social previa. Tampoco cumple la función de bisagra entre Estado y sociedad, pues el poder administrativo no es un poder autóctono, no es nada dado. Antes ese poder procede del poder comunicativamente generado en la práctica de la autodeterminación de los ciudadanos y se legitima por proteger esa praxis

mediante la institucionalización de la libertad pública. La justificación de la existencia del Estado no radica primariamente en la protección de iguales derechos subjetivos, sino en la garantía que ofrece de un proceso inclusivo de formación de la opinión y la voluntad, en el que sujetos iguales y libres se entienden acerca de qué objetivos y normas son en interés común de todos. Con ello al ciudadano republicano se le exige más que la orientación por su propio interés (2010: 344).

Los jurados constitucionales permiten la participación de la ciudadanía y bien pueden aportar en el proceso de formación de la opinión y voluntad políticas en términos del principio de discurso: «Son válidas aquellas y sólo aquellas normas de acción a las que todos los posibles afectados pudiesen prestar su asentimiento como participantes en discursos racionales» (Ibid.: 658). De esta forma, los jurados aportan al proceso democrático de forma inclusiva e igualitaria, posibilitando que los ciudadanos ejerzan su autonomía política participando en el proceso de interpretación y determinación de las normas constitucionales.

b) **Deliberación**

Este principio de la democracia abierta está íntimamente vinculado con el señalado principio de discurso habermasiano. La propia Landemore lo vincula con los aportes teóricos de la democracia deliberativa de Rawls y Habermas, para quienes las decisiones y políticas democráticas pueden ser legítimas sí y sólo si pudieran ser, o de facto son, el producto de un intercambio deliberativo de razones y argumentos entre libres e iguales.

A diferencia de la democracia abierta, la democracia eleccionaria, aunque es compatible con la deliberación no está esencialmente comprometida con ella, pues los representantes en el parlamento muchas veces negocian y buscan hacer primar intereses individuales o de grupo. Por el contrario, los mecanismos lotocráticos (como los jurados), al excluir a

grupos o partidos políticos, pueden abonar el camino de la deliberación y de la búsqueda del bien común.

Al aludir al proceso deliberativo, Michelman refiere que «la deliberación se refiere a una cierta actitud hacia la cooperación social, a saber, a la actitud que consiste en la apertura a dejarse persuadir por razones relativas a los derechos de los otros al igual que a los derechos de uno mismo. El medio de la deliberación es un intercambio de puntos de vista, efectuado de buena fe, que incluye las versiones de los propios participantes acerca de cómo entienden sus respectivos intereses vitales [...] en el que un voto, si es que se vota, representa un agavillamiento y mancomunamiento de juicios» (citado en Habermas, 2010: 347). Por su parte, Joshua Cohen señala que «La deliberación es razonada en el sentido de que se exige que quienes participan en ella expongan sus razones al presentarse las propuestas, apoyándolas o criticándolas [...] Las razones se ofrecen con el fin de conseguir que los demás acepten la propuesta, teniendo en cuenta sus muy diversos fines y su compromiso por establecer las condiciones de su (de ellos) asociación mediante una libre deliberación entre iguales» (citado en *ibid.*: 382).

Precisamente, los jurados constitucionales permiten un proceso deliberativo en el cual los jurados: 1) intenten persuadir y ser persuadidos por razones relativas a derechos, 2) razonen exponiendo propuestas, apoyándolas o criticándolas y 3) permitan una deliberación entre iguales.

c) **Principio mayoritario**

En relación con este tercer principio, Landemore afirma que la democracia abierta está comprometida con el principio mayoritario en un sentido contrario a los mecanismos contramayoritarios de la democracia representativa (v.gr. Tribunales constitucionales con supremacía interpretativa). Para ella, los derechos y mecanismos contramayoritarios plantean sus propias preocupaciones: que inicialmente fueron concebidos como protecciones a las minorías, la historia y la evidencia empírica

muestran que han sido secuestrados con frecuencia por minorías poderosas para afianzar ventajas preexistentes. Sin disimulos, afirma que estos mecanismos se pusieron en marcha para proteger a minorías privilegiadas que temían que su privilegio no resistiría el escrutinio democrático, una vez que la democracia estuviera instituida.

La democracia abierta aboga por un mayoritarismo simple sobre el supermayoritarismo. La votación es necesaria para resolver desacuerdos cuando la deliberación no produce un consenso, debe aplicarse alguna forma de regla de decisión predeterminada. Esta regla democrática sería alguna versión de la regla de la mayoría (mayoría simple o absoluta).

Con respecto a los jurados constitucionales, es evidente que no se constituyen en sí como mecanismos contramayoritarios. En el modelo de Spector principalmente pueden fungir como dispositivos que pueden ser útiles para proteger derechos incluso de mayorías cuando el gobierno los vulnera y tales mayorías puedan recurrir a un jurado constitucional porque desconfían de la independencia e imparcialidad de un tribunal judicial. Por su parte, la selección por sorteo asegura que los jurados no se constituyan en una institución que pueda ser influida por un gobierno o por una élite privilegiada o poderosa.

Los jurados, cuando no sea posible que el procedimiento deliberativo permita el consenso deberán emplear una regla de mayoría. Ghosh propone un 60 por ciento de votos de los miembros, que no es un requisito supermayoritario, pero tampoco es un mayoritarismo simple.

d) **Representación democrática**

La democracia abierta es también democracia representativa, solo que no lo es a la manera de la democracia electoral. Una forma de representación democrática abierta es la representación lotocrática que combina sorteo y rotación. La rotación asegura que el ejercicio de la política como propiedad de los políticos profesionales o de una casta separada no sea parte de la democracia abierta. Landemore afirma que esto no

es óbice para que profesionales y expertos participen ejerciendo ciertas funciones. A los ciudadanos comunes y corrientes les compete las tareas de iniciar, supervisar, contribuir y examinar la ley, no a los políticos profesionales o aquellos que dedican su vida a la actividad política.

La rotación periódica es una garantía destinada a que los ciudadanos comunes puedan tener mayores oportunidades para llegar al poder, pero para que no se mantengan en él por un tiempo extenso, ni tampoco se conviertan en una clase de políticos profesionalizados, sino para que no pierdan de vista el interés común. Asimismo, la rotación se constituiría en una garantía que permite la realización de la autonomía política de los ciudadanos.

Esta autonomía política, desde una perspectiva habermasiana, es realizable cuando los mismos ciudadanos «han de poder aplicar por su cuenta el principio de discurso. Pues como sujetos jurídicos sólo pueden alcanzar autonomía entendiéndose y actuando a la vez como autores de los derechos a los que quieren someterse como destinatarios» (Habermas, 2010: 192). De ahí que la idea de «autolegislación» se vincula con el principio de discurso en el sentido de que las normas sólo pueden ser válidas (legítimas desde el punto de vista de Habermas) si los ciudadanos participan en su formación (también interpretación, ¿por qué no?). Para Habermas:

Ahora son los ciudadanos quienes deliberan acerca de, y -en el papel de legisladores constituyentes- deciden como, han de estructurarse los derechos que den al principio de discurso la forma jurídica que lo convierta en un «principio de democracia» o «principio democrático». Conforme al principio de discurso pueden pretender validez precisamente aquellas normas que pudiesen encontrar el asentimiento de todos los potencialmente afectados si estos participasen en discursos racionales. Los derechos políticos buscados tienen, por tanto, que garantizar la participación en todos los procesos de deliberación y decisión relevantes para la producción de normas, de modo que en ellos pueda hacerse valer por igual la libertad comunicativa de cada uno de posicionarse frente a pretensiones de validez susceptibles de crítica [...] La igualdad de derechos políticos para todos se sigue, por tanto, de una juridificación simétrica de la libertad comunicativa de todos los miembros

de la comunidad jurídica; y esa libertad comunicativa exige a su vez modos de formación discursiva de la opinión y la voluntad políticas, que haga posible un ejercicio de la autonomía política poniendo en práctica los derechos políticos (Ibid: 193).

Mecanismos como el sorteo y la rotación pueden coadyuvar a mejorar la autonomía política de los ciudadanos y, de esa manera, legitimar las normas jurídicas a las que se les preste el asentimiento ciudadano. Las libertades comunicativas también se verían potenciadas en ese escenario deliberativo y abierto, el cual también podría reforzar el proceso de formación discursiva de la opinión y la voluntad políticas.

e) **Transparencia**

La transparencia vendría a ser el principio final. Para Landemore se constituye como aquella condición para que los otros principios resistan el cierre a la renovación periódica de asambleas elegidas al azar o asambleas electas. Es un mecanismo de rendición de cuentas para todo el sistema de gobierno y asegura que los representantes sean conscientes de sus responsabilidades para con su comunidad. Sin este principio, incluso los mini públicos abiertos de ciudadanos seleccionados al azar podrían volverse sospechosos.

Este principio es de idas y venidas. Esto es, que los ciudadanos pueden presenciar, observar y tomar decisiones sobre las actividades de los actores involucrados en el proceso político. A la inversa, también significa que estos actores pueden acceder a pensamientos, reclamaciones, sugerencias y comentarios del público, cuando lo consideren necesario. La transparencia debe ser duradera en todo el tiempo del proceso político.

La transparencia de un jurado constitucional de alguna forma ya viene dada desde el mecanismo de selección de sus miembros (el sorteo). La publicidad de todas las instancias del proceso deliberativo también reforzaría la transparencia y acceso para cualquier ciudadano. Los jurados deben comprender un mecanismo de rendición de cuentas de sus gastos

organizativos y principalmente, desde el punto de vista sustancial, de las razones y argumentaciones que vayan a emplearse en las audiencias.

5. LOS JURADOS CONSTITUCIONALES RESPONDEN CON SUFICIENCIA A LAS CRÍTICAS PLANTEADAS AL MODELO DE SUPREMACÍA JUDICIAL

Ahora que mostramos que un control democrático de constitucionalidad basado en jurados constitucionales se sustenta en una concepción abierta y deliberativa de la democracia, estamos en mejores condiciones para demostrar que los jurados pueden responder con suficiencia a las críticas efectuadas a los principales argumentos del modelo de control de constitucionalidad con supremacía judicial.

Recordemos el primer argumento del modelo de supremacía constitucional: *la normatividad de la constitución*. Las críticas que se le dirigen tratan de demostrar que la Constitución no es meramente norma jurídica y que tampoco requiere imperativamente de un sistema judicial de constitucionalidad que con exclusividad efectúe la labor de interpretación constitucional y que monopolice la última palabra interpretativa. Mucho menos que ante la ausencia de normatividad jurídica y de supremacía judicial la Constitución vaya a quedar ineludiblemente sometida al poder político.

La Constitución contiene disposiciones sujetas a interpretación, precisamente porque es también Constitución política por lo que su aplicación no siempre puede ser directa. La labor interpretativa, en los actuales sistemas de constitucionalidad, la desarrollan los jueces constitucionales, ejerciendo un amplio margen de discrecionalidad. Al ser un texto sujeto a interpretación y por la dimensión política que posee, los ciudadanos bien pueden aportar en la tarea de su interpretación. De ahí que los jurados constitucionales pueden coadyuvar en esa tarea. De esta manera, la vinculación necesaria entre Constitución, supremacía judicial y rigidez constitucional queda desmentida. Los jurados también pueden

ejercer un rol de guardián interpretativo de la Constitución e imponer límites a un gobierno autoritario, incluso a una mayoría que vulnere derechos de una minoría, dado que la representatividad parlamentaria no todo el tiempo refleja la correlación de posiciones políticas de la sociedad.

Respecto al segundo argumento, el de la *constitución como norma completa* sin indeterminaciones, ambigüedades y vacíos, las críticas señalaron el ya referido margen de discrecionalidad del que los jueces constitucionales disponen, resultando así ilegítimo que los jueces impongan sus concepciones y definan el sentido de los derechos y los límites constitucionales, arrebatándole al pueblo su derecho de concretar los contenidos constitucionales.

Si bien los jurados constitucionales no encarnan al pueblo como tal, es posible afirmar que el grado de representación popular que podrían lograr tener sería superior al de los jueces constitucionales. De hecho, el propio Ghosh, tras reflexionar sobre el pensamiento republicano de Richard Price, indica que los jurados constitucionales bien pueden conectarse con la libertad positiva: los jurados constitucionales pueden complementar el estatus democrático concedido a los ciudadanos por el sufragio. De esta manera, los ciudadanos serían empoderados para que decidan sobre cuestiones de política gubernamental y cuestiones de justicia. El tribunal de ciudadanos propuesto por Ghosh podría transmitir mayor confianza en la autonomía de los ciudadanos, promoviendo así la consideración intrínseca del proceso de la dignidad.

Los jurados constitucionales también pueden ser un medio institucional de tratamiento del desacuerdo imperante en la sociedad. Por medio de un proceso deliberativo y democrático pueden superar la crítica de Waldron sobre que es insultante que unos jueces, cuyas opiniones son controvertidas, impongan a todos los ciudadanos su interpretación a partir del voto mayoritario. Los jurados que pueden lograr representar la diversidad social, cultural, económica e ideológica de una sociedad en pequeña escala, hacen factible la reproducción de un debate social también en esa pequeña escala.

Por otra parte, las críticas al argumento del *elitismo epistemológico* o de la *juristocracia*, desde un modelo de control democrático de

constitucionalidad basado en jurados electorales, logran ser respondidas al mostrar que los ciudadanos que conforman los jurados también pueden estar preparados para desarrollar una argumentación de tipo moral. Para que un jurado constitucional alcance un buen nivel de razonamiento es necesario que sus miembros cuenten con información suficiente. En el modelo de Ghosh la fase preliminar es importante para que los jurados logren dicho nivel y así puedan concentrarse en las cuestiones relativas a valoraciones sobre derechos constitucionales.

Recordemos que Waldron refería que un problema del elitismo epistemológico es la creencia de la existencia de respuestas correctas. En tal sentido, los jueces Hércules serían una especie de genios o sabios capaces de encontrar dichas respuestas moralmente correctas. Lo que, en realidad, como indica Niembro, no es otra cosa que la imposición de la moral propia del juez. Entonces las decisiones constitucionales no serían resultado de un proceso necesariamente dialógico, deliberativo y abierto con la sociedad. Un jurado constitucional sí puede constituirse en un espacio de diálogo y deliberación, tanto en la plenaria, como en grupos cuyo número de jurados sea más reducido, donde todos puedan plantear ideas, argumentaciones y contraargumentaciones.

En cuanto al último argumento del modelo de supremacía judicial, denominado *de la anarquía interpretativa*, y que supone que la supremacía judicial está justificada ya que de esa forma se unifica la interpretación constitucional y se otorga seguridad jurídica a la ciudadanía, caso contrario estaríamos conduciendo hacia la anarquía interpretativa es posible alegar que los jurados constitucionales también pueden establecer procedimientos de sistematización de sus decisiones, los cuales pueden servir para que otros jurados los puedan considerar a momento de efectuar sus deliberaciones y arribar a una decisión en casos similares.

Además, algunas veces los jueces constitucionales pueden ser influenciados o presionados por el gobierno, sea porque fueron designados por él o porque tienen intereses en común. Una situación así podría encaminarnos a una especie de anarquía, ya que el parámetro de actuación de los jueces no sería la propia Constitución ni los derechos constitucionales, sino su ambición, temor o cualquier otra causa. En cambio, como

indica Ghosh, es poco probable que un tribunal de ciudadanos demuestre una deferencia indebida hacia el gobierno. Pues este no puede influir en el tribunal de ciudadanos ya que fueron seleccionados por sorteo, y en tal sentido, no se encuentran en el radio de influencia gubernamental. Es evidente la independencia de la que podría gozar un jurado constitucional.

6. CONCLUSIONES

La argumentación desplegada en el contenido del artículo ha permitido cumplir con los dos objetivos trazados desde un inicio: que un modelo de control de constitucionalidad basado en jurados constitucionales se encuentra sustentado en una concepción abierta y deliberativa de la democracia y que tal modelo logra superar las críticas que se han planteado al modelo de control judicial de constitucionalidad con supremacía judicial. Un modelo de constitucionalidad basado en jurados sólo puede ser compatible con un modelo de control judicial si es que éste no se reserva con exclusividad la última palabra interpretativa de la Constitución, es decir, si no mantiene su supremacía interpretativa. La adopción de un sistema únicamente judicial o que también incorpore jurados constitucionales es meramente contextual y coyuntural.

Por su parte, las críticas a los principales argumentos del modelo imperante en la actualidad lograron demostrar que la Constitución no es únicamente jurídica sino también política, que tampoco es norma completa, por cuanto es indeterminada y sus significados están sujetos a interpretación. También se expusieron las críticas al argumento del elitismo epistemológico y se observó que los jueces no necesariamente pueden ser los únicos intérpretes constitucionales por ser los más sabios o conocedores, ya que si consideramos el problema de los desacuerdos sobre los derechos constitucionales también los ciudadanos pueden (tendrían que) ser partícipes del proceso interpretativo en un escenario deliberativo. Se señalaron también las críticas al argumento de la anarquía interpretativa que supuestamente se produciría sin interpretación judicial, mostrando

que los conflictos constitucionales tienen un cariz político y que la interpretación judicial no asegura certeza jurídica y que los temas políticos pueden ser tratados en instancias políticas.

Posteriormente, se expusieron las propuestas de jurados constitucionales de Horacio Spector y Eric Ghosh. En el desarrollo de sus propuestas se pudo observar que ambos proponen a jurados constitucionales bajo un sistema de elección lotocrático (sorteo), ambos consideran que los jurados deben ser numerosos para representar la diversidad de una sociedad entera, en ambas propuestas los jurados pueden compatibilizar con un sistema de control judicial de constitucionalidad, siendo Spector más claro en este punto. Se percibe que ninguno de estos autores advirtió que un modelo de supremacía judicial (última palabra interpretativa) podría ser incompatible con los jurados constitucionales. Los procedimientos que deben seguir los jurados en ambas propuestas son diferentes, en el caso de Ghosh se contempla la posibilidad de que el senado revoque las decisiones de los jurados.

Posteriormente, para sostener que los jurados constitucionales se sustentan en una concepción abierta y deliberativa de la democracia se hizo un recorrido por el pensamiento de Hélène Landemore. Se demostró que los jurados respetan los principios de inclusión e igualdad, que son fundamentales para una democracia abierta. Asimismo, se logró fundamentar que los jurados también cumplen con otros principios de mediano nivel: derechos de participación, deliberación, principio mayoritario, representación democrática y transparencia, que son estructurales para la concepción democrática de la mencionada autora.

En el último acápite, se desplegó una serie de razones que permitieron mostrar que un modelo de control de constitucionalidad, democráticamente abierto y deliberativo, basado en jurados constitucionales, es capaz de responder y superar a las críticas y objeciones democráticas que se plantearon al modelo de control de constitucionalidad con supremacía judicial. Aquel modelo se diferencia de este último en que también es capaz de lograr un alto grado de independencia respecto al gobierno y otros poderes, gracias a su mecanismo del sorteo y de la rotación permanente.

REFERENCIAS

Bayón J.C. (2010), *democracia y derechos: problemas de fundamentación del constitucionalismo*, en Miguel Carbonell y Leonardo García Jaramillo (eds.), *El canon neoconstitucional*, Madrid, IJ-UNAM, Ed. Trotta.

Donald E. Bello Hutt, *Contra la supremacía judicial en la interpretación de la constitución*, Revus [Online], 33 |2017, en línea desde el 26 de octubre 2022. URL: <http://journals.openedition.org/revus/4086>; DOI: <https://doi.org/10.4000/revus.4086>.

Dworkin R (2014), *Justicia para erizos*, Buenos Aires, Argentina, Ed. Fondo de Cultura Económica.

Ferrajoli L. (2014), *La democracia a través de los derechos. El constitucionalismo garantista como modelo teórico y como proyecto político*, trad. de Perfecto Andrés Ibáñez, España, Ed. Trotta.

Ghosh, E (2020), *Beyond the Republican Revival: Non-Domination, Positive Liberty and Sortition*, Gran Bretaña, Ed. Hart.

Haberman J. (2010), *Facticidad y validez*, trad. Manuel Jiménez Redondo, Madrid, Ed. Trotta.

Landemore H. (2020), *Open democracy: reinventing popular rule for the twenty-first century*, EE.UU, Princeton University Press.

Niembro R. (2019), *La justicia constitucional de la democracia deliberativa*, Madrid, Ed. Marcial Pons.

Nino C.S. (1997), *La constitución de la democracia deliberativa*, trad. Roberto Saba, Barcelona, Ed. Gedisa.

Rawls J. (2018), *Teoría de la justicia*, trad. María Dolores González, México, Ed. Fondo de Cultura Económica.

Spector H. (2015), *Un sistema democrático de control de constitucionalidad*, en Jorge Luis Fabra y Leonardo García Jaramillo L., *Filosofía del derecho constitucional. Cuestiones fundamentales*, México, IIJ-UNAM.

Waldron J. (2005), *Derecho y desacuerdo*, Madrid, España, Marcial Pons.

HABERMAS: COMUNICARNOS ES UNA ACTUALIZACIÓN COTIDIANA DEL LENGUAJE EN EL MUNDO DE LA VIDA (ENTRE LA EVOLUCIÓN NATURAL Y LA INTERACCIÓN SOCIAL)¹

Enrique Ferrer-Corredor²

a la memoria de mi maestra Lucía Tobón de Castro

-
- 1 Agradecimientos: De un modo especial, a Ángel Gabriel Gaitán García, por su compañía y aportes en la indagación alrededor de la obra de Habermas en estos últimos años, por su apoyo constante en la lectura y en los comentarios a este texto; a Laura Buitrago Niño, por su complicidad y su comprensión. Igualmente, a Jaime Sánchez Medina, por la lectura y comentarios al texto.
 - 2 PhD en Filología Hispánica de la UNED (Madrid, Esp.), MA en Literatura Hispanoamericana del Instituto Caro y Cuervo, licenciado en español-inglés de la UPN. Estudios de maestría en Ciencias Políticas de la Universidad de los Andes y estudios de economía en la Universidad Nacional. Docente de la UAN, ha sido docente de varias universidades en Colombia, entre otras la Escuela Colombiana de Ingeniería, la Universidad Externado, Universidad Nacional y la Universidad Javeriana; y ha sido profesor asistente en universidades de EE. UU. como Hampton University y William and Mary College.

...mi objetivo no es averiguar en qué consiste la argumentación racional o correcta, sino averiguar cómo argumentan en efecto los hombres, leídos como son.

Klein (1980), 49. Cfr. también M. A. Finocchiaro, «The Psychological Explanation of Reasoning», *Phil Soc. Sc*, 9, 1979, 277 ss.
En: J. Habermas (*TAC I*, 50)

When I say something to someone, I implicitly bring together the following “requirements for validity”: that what I say is intelligible, that its propositional content is true, that I am justified when I say it, and that I speak sincerely, without intent to deceive.³

J. Habermas

HIPÓTESIS

Habermas plantea un naturalismo débil epistemológico para reconciliarse con un monismo ontológico, en una apuesta de unidad entre la herencia y el devenir cultural, entre la naturaleza disponible y las posibilidades sociales, expresadas en el desarrollo de la facultad humana⁴

3 Traduzco este fragmento justo para este artículo: “Cuando digo algo a alguien, implícitamente reunirá los siguientes “requisitos para su validez”: que lo que digo sea inteligible, que su contenido proposicional sea cierto, que tengo justificaciones de lo que digo, y lo digo sinceramente, sin intención de engañar.”

4 Asumimos de un modo riguroso en esta presentación el término lenguaje en un sentido estricto como facultad humana (innata y evolutiva); así, hablaremos en este contexto más de expresiones y de desarrollos del lenguaje cuando nos referimos a la producción simbólica en el mundo de la vida. Esta aclaración es crucial para entender la apuesta del *naturalismo débil* en Habermas, y al mismo tiempo, el monismo ontológico e incluso, el camino dual epistemológico (naturaleza y sociedad); esta perspectiva no fragmenta su pragmática, sino que se presenta como dos instancias, dos dimensiones, un solo hecho: el ser humano, – ser, humanos.

del lenguaje⁵ y sus productos culturales; en una dinámica de condicionamiento, causalidad y transformación mutua, en un proceso continuo de construcción de capacidades camino de la libertad.

Los discursos filosóficos pueden contar con que se los acepte *prima facie* como dignos de consideración tan solo en el contexto de los discursos intercalados de la ciencias naturales, sociales y humanas, de las prácticas existentes de las críticas del arte, de la jurisprudencia, de la política y de la comunicación pública transmitida a través de los medios de comunicación (Habermas, 2015, p. 11).

[No obstante, esta postura ha sido debatida de un modo oscuro por sus críticos; ya sea con incompreensión (a lo mejor manipulaciones), o llevándolo a extremos en sus argumentos; ya sea como un naturalista liberal ‘idealista’, o aún peor (desde orillas ‘posmodernas’ laxas), como un mero hacedor de consensos románticos]⁶.

5 “El lenguaje y su uso han sido estudiados desde distintos puntos de vista. El enfoque que se asume aquí toma el lenguaje como una parte del mundo natural. El cerebro humano proporciona un conjunto de capacidades que participan en el uso y entendimiento del lenguaje (la *facultad del lenguaje*), que parecen estar en gran medida especializadas en esa función y que forman parte del acervo humano común por encima de una muy amplia variedad de circunstancias y condiciones. Uno de los componentes de la facultad del lenguaje es un procedimiento generativo (un *lenguaje-L*, en adelante *lenguaje*) que genera *descripciones estructurales* (DE), cada una de las cuales es un complejo de propiedades que incluye las comúnmente llamadas “semánticas” y “fonéticas”. Estas DE son las *expresiones* del lenguaje. La teoría de una lengua particular es su *gramática*. La teoría de las lenguas y las expresiones que generan es la *Gramática Universal* (GU)” (Chomsky, 1999, p. 81).

6 “[...] his strategy to justify this lies in regarding participant’s view as fundamental. But Habermas goes further and seriously tries to harmonize dualism with ontological monism. This is specific to Habermas, and is not an easy way. Some of Habermas’ discussions are persuasive, but at least at the moment, he is not successful in eliciting inevitability of dualism in natural history. It is mere a project yet, and yet to be estimated” (Searle, 2013, p. 81).

En este sentido, la obra de Habermas se inscribe en la tradición de la filosofía analítica y el giro lingüístico, con el lenguaje como protagonista del debate teórico alrededor de las ciencias sociales:

Hoy la problemática tradicional de la conciencia ha sido sustituida por la problemática del lenguaje: la crítica trascendental del lenguaje disuelve la de la conciencia. Las «formas de vida» de Wittgenstein, que corresponden a los «mundos de la vida» de Husserl, no obedecen ya a las reglas de síntesis de una conciencia en general, sino a las reglas de la gramática de los juegos de lenguaje. [...] Las reglas transcendentales conforme a las que se estructuran los mundos de la vida nos resultan ahora accesibles (en términos de análisis del lenguaje) en las reglas de los procesos de comunicación (Habermas, 1990, p. 203).

I.

La apuesta de Habermas en la arquitectura de su obra gira en torno a cómo es posible (o no es posible) la comunicación entre los seres humanos, en una perspectiva cognitiva (en el ámbito de cómo es posible el desarrollo del lenguaje y los procesos comunicativos biológicos y sociales; así como los niveles de conciencia de los mismos); con presuposiciones y pretensiones de verdad, de rectitud y de veracidad.

Creo que el mecanismo fundamental de la evolución social en general consiste en un automatismo del no-poder-dejar-de-aprender: lo que en el nivel de desarrollo sociocultural requiere explicación no es el aprendizaje, sino la falta de él. En ello consiste, si se quiere, la racionalidad del hombre y, de rechazo, es también lo que revela la irracionalidad que dondequiera prevalece en la historia de la especie. Puntos de vista formales para diferenciar niveles de aprendizaje se obtienen considerando que aprendemos en dos dimensiones (teórica/práctica), y que estos procesos de aprendizaje están ligados con pretensiones de validez que pueden ser corroboradas discursivamente (Habermas, 1999, p. 41).

Este proceso complejo entre humanos tiene fundamentos neurolingüísticos que emergen como expresión en sociedad (incluso en los soliloquios). De las posibilidades de éxito de este proceso dependen situaciones, en primera instancia, de comunicación básica; luego, de posibilidades de construir capacidades en un proceso creciente en el tejido social; y finalmente, en la perspectiva de develar el mecanismo lingüístico, jurídico-político y socioeconómico (asumidos los fundamentos de la lógica y de la matemática), así como los constructos más rigurosos de las disciplinas de la naturaleza en sus grados de universalidad (universales sin absolutos, en un sentido práctico de ida y vuelta permanente: de arriba a abajo, en procesos racionales; de abajo hacia arriba, en su construcción científica). En uno y otro caso, esta dinámica transcurre bajo condiciones morales y éticas de mínimos universales; todo esto bajo las pretensiones de construir y reconstruir, en medio de dinámicas permanentes de diálogo (explícito o traslapado), un mundo con mejores condiciones de posibilidad para la emergencia de seres humanos más capaces, más justos y por ende más eficaces (no solo eficientes)⁷. En este sentido, la complejidad del conocimiento humano y las esferas de sus intereses se producen y circulan bajo lógicas del sistema y de los subsistemas, en los ámbitos del mundo de la vida, en medio de intrincados ajustes y desajustes entre las asignaciones iniciales naturales y sociales de cada uno, con su geografía y su historia, en procesos de modernidad y modernización en tensión permanente. Las puertas de la modernidad, como las puertas de la justicia kafkiana, están ahí, esperando el llamado y el atrevimiento de una humanidad desbordante de razón (hipermoderna, la llama Lipovestky), razón que Habermas difumina en tres dimensiones: razón instrumental,

7 Los constructos teóricos de la ciencia prefiguran posibilidades de realidad, de modo análogo como las estructuras innatas de la facultad del lenguaje prefiguran la incursión del niño en la gramática de las lenguas: “Y, en efecto, si estos científicos, incluidos los genios, no partieran de una limitación demasiado estricta acerca de la clase de teorías científicas posibles, si no tuvieran en su mente algún tipo de especificación sin duda inconsciente sobre qué es una teoría científica posible, entonces este salto inductivo sería prácticamente imposible. Lo mismo ocurriría si cada niño no tuviera incorporado en su mente el concepto de lenguaje humano de un modo muy restringido: el salto inductivo necesario para pasar de la información al conocimiento de una lengua sería imposible” (Elders, 2006, p. 16).

razón comunicativa y razón estético-expresiva. Esta mirada presenta a Habermas como un pensador analítico, cognitivista y pragmático, cuya preocupación central gira en torno a los procesos sobre cómo es posible la construcción de la cognición, ya sea individual o social (lenguaje); y por ende, los procesos comunicativos (habla) desde distintas dimensiones de la acción, con sus respectivos refuerzos de influencia recíproca.

La teoría del significado como uso permite un análisis conceptual también de los aspectos pragmáticos de la expresión lingüística; y la teoría de los actos de habla significa el primer paso en dirección a una pragmática formal, que también incluye las formas no cognitivas de empleo de oraciones. Pero simultáneamente, como demuestran las tentativas de sistematización de las distintas clases de actos de habla que se han hecho desde Stenius hasta Searle, pasando por Kenny, esta teoría permanece ligada a los estrechos presupuestos ontológicos de la semántica veritativa. La teoría del significado sólo podrá llevar a efecto la pretensión integradora de la teoría de la comunicación que Bühler proyectó programáticamente, si logra dar a las funciones apelativa y expresiva del lenguaje (y en su caso también a la función «poética» puesta de relieve por Jakobson, la cual se refiere a los medios mismos de exposición) una base sistemática análoga a la que la semántica veritativa ha dado a la función expositiva del lenguaje. Es el camino que he iniciado con mis consideraciones relativas a una pragmática universal (Habermas, 1985, p. 356).

Y desde este proceso, sobre el modo como construimos nuestro saber en el mundo, está inmerso un proceso lingüístico en el que el lenguaje emerge desde sus raíces biológicas y el contacto con los incentivos del mundo, un proceso de construcción permanente de la capacidad cognitiva de dar cuenta de acciones comunicativas e interacciones con otros agentes:

Hoy día nos gustaría arreglarnos sin tales suposiciones metafísicas de fondo. Pero entonces tendremos que armonizar lo que hemos aprendido de Kant sobre los condicionamientos transcendentales de nuestro conocimiento con lo que Darwin nos ha enseñado acerca de la evolución natural (Habermas, 2006, p. 161).

Así, Habermas emprende la construcción de una teoría de la acción comunicativa, cuya esfera axial de verdad y de justificación se concentra en una teoría de la racionalidad. De este modo, cada uno de los peldaños construidos desde *Conocimiento e interés* (especialmente) y otros textos, nos revelan una secuencia desde los tipos de conocimiento y los tipos de intereses (intrínsecos y extrínsecos), sus deudas sin anclaje, a la tradición de crítica a la razón desde Nietzsche a Heidegger y otros, incluso sus posturas y críticas rigurosas a los postestructuralistas, hasta concentrarse en tipos de acciones con sus respectivas pretensiones de validez y tipos de racionalidad como fundamentos de las capas locucionarias e ilocucionarias de un lenguaje en acción, que nombra y se reconstruye a sí mismo por sus propias acciones; un lenguaje que engendra la cognición social posible entre tensiones de factibilidad y validez.

Esta amalgama de los niveles lógico-gramaticales y semánticos-comunicativos es observada en su nivel más complejo (como integración de niveles: se incorporan y traslapan no como mera suma), en el modo como expresamos ideas sobre el mundo, las apropiamos como un lenguaje asumido, en el encontrarnos con el otro; en esa suma de acuerdos y desacuerdos (incluye el acuerdo en el desacuerdo), emergen procedimientos y conceptos con carácter universal, con tendencia al consenso, moral, discursivo, proposicional, y desde su manifestación en el uso pragmático del mundo va arrojando dimensiones de validez, en las distintas esferas y requerimiento del mundo de la vida, que en su grado de positivización deberá propiciar la posibilidad de actos comunicativos más allá del instrumento o el éxito, contratos sociales bajo una voluntad general moderna, o al menos, cada vez más cercana a diálogos sinceros entre sujetos racionales en encuentros razonables. Y justamente, la Teoría de la Acción Comunicativa (TAC) responde a las necesidades de exposición del discurso de la modernidad:

Y finalmente, de una teoría de la modernidad que explica el tipo de patologías sociales que hoy se tornan cada vez más visibles, mediante la hipótesis de que los ámbitos de acción comunicativamente estructurados quedan sometidos a los imperativos de sistemas de acción organizados formalmente que se han vuelto autónomos.

Es decir, que la teoría de la acción comunicativa nos permite una categorización del plexo de la vida social, con la que se puede dar razón de las paradojas de la modernidad (Habermas, 1985, p. 10).

II.

La perspectiva fundante en Habermas es la ciencia, si revisamos su propuesta de reconstrucción del sentido de lo racional. Su discurso científico transcurre, desde los consabidos hasta la construcción argumentada, de las instancias proposicionales de los lenguajes lógico formales, de las ciencias de la naturaleza y de las ciencias sociales.

No obstante, su preocupación axial se concentra en las disciplinas de la ciencia que se ocupan de los hechos sociales (aunque esto no sea explícito, tras la reconstrucción del concepto de racionalidad, el saber científico subyace como fundamento en la construcción de universales en Habermas); se ocupa del saber científico siempre bajo la perspectiva de una acción comunicativa desde y para el mundo de la vida. Es este sentido, los niveles valorativos autorreferenciales de las asignaturas lógico-formales y de las ciencias de la naturaleza los trae como parte de los fundamentos de la construcción de una teoría de la acción comunicativa y sus procedimientos en una teoría de racionalidad, como insumos proposicionales a la posibilidad de comunicar dimensiones del saber en pretensiones de validez, mediante diversos entrelazamientos de tipos de actos de habla que asumen racionalidades asentadas en los procesos de una moral discursiva en la búsqueda de universales, en una tensión permanente entre argumento y democracia, entre el uso aceptado por todos y los fundamentos de los mejores argumentos, entre la factibilidad y la validez de los actos.

La carga de lo factible arrastra secuencias de acciones desde el mundo de la vida; y la carga de lo válido, aun cuando se apoya en los saberes de la ilustración, el diálogo constitucional y su positivización en el derecho; dialoga de un modo permanente con la aceptación legítima de los usuarios (o debería), para asumir en un mundo ilustrado y racional,

procesos razonables que permitan positivizar momentos de la historia a través del derecho, a manera de un alfabeto que se define a sí mismo con el devenir de la historia, en un juego permanente de construcción de lenguaje y de realidad, de ida y vuelta, entre el derecho como resultado de consensos y las nuevas acciones desde cada nueva realidad constitucional y sus nuevas apuestas de acciones, y sus reclamos por acuerdos de actualidad entre los marcos lógico-formales, los constructos normativos y la realidad inmediata fáctica.

Cada instancia del saber científico da cuenta de tipos de problemas, de relaciones entre conocimientos e intereses, con tejidos proposicionales recurrentes en cada caso. Dado que el interés habermasiano gira alrededor de cómo es posible la comunicación, cómo es posible el tejido social, cómo es posible la existencia de las tensiones y los equilibrios entre sistemas y mundos de la vida, los aportes científicos más aceptados y traídos como universales permiten fundamentar instancias comunicativas inmediatas o complejas, tendientes a construir discursos razonables en agregados de intersubjetividad consensuada. Estos alfabetos en renovación permanente (los mínimos consabidos aceptados de un modo universal), compartidos como una voluntad general fundamentada, hacen posible un ser humano más capaz y más libre; aunque las contingencias individuales y las asignaciones materiales iniciales jueguen un papel crucial, una sociedad moderna debe propiciar sistemas en los que se propicie la justicia (un equilibrio entre la ley, la posibilidad fáctica de acceso a los recursos y las contingencias azarosas), bajo exigencias de eficiencia, incluso con obligaciones pertinentes de solidaridad.

Habermas recoge este acervo cultural para dar cuenta de cómo es posible que seamos seres humanos cuya esencia es la comunicación. ¿Pero qué, cómo, con qué propósito, bajo cuáles valoraciones y con qué efectos comunicamos? Y todas estas preguntas en un contexto postmetafísico en el que las subjetividades trascendentales y el esoterismo dan paso a las relaciones intersubjetivas complejas (bajo un constructivismo cognitivo permanente) y a una actitud de construcción racional del conocimiento que requiere de una opinión pública ilustrada; así pues, la revelación de procesos pragmáticos morales en el tejido social, en ámbitos discursivos

críticos y racionales (y razonables), fundamentan la acción comunicativa y, a la vez que la incuban en sus procesos de codificación, revelan las valoraciones proposicionales, así como sus pretensiones de verdad y de justificación, en un dialogar de ida y vuelta con el mundo, entre nombrar la experiencia y experimentar el lenguaje como otra vivencia, capaz de engendrar nuevas realidades, justamente en un horizonte en el que lenguaje y mundo fáctico se reconstruyen racionalmente de un modo incesante, sin que podamos ya hablar de un mundo físico y otro metafísico, sino de una instancia postmetafísica del pensar: los límites de mi mundo están dictados por mi lenguaje (clara referencia a Wittgenstein); aunque justamente, mi lenguaje ha sido fundamentado en mi mundo. Desde la experiencia más simple hasta las redes institucionales más complejas, los conflictos y los consensos conviven en secuencias cuyo devenir hace y deshace el lenguaje de nuestro ser, de ser en el mundo, camino de alcanzar un sentido de la libertad: una armonía entre lo que somos capaces de pensar del mundo y lo que el mundo nos permite pensar de él.

Y para este cometido, el tema de la *reconstrucción racional* en Habermas juega un papel crucial, como postura frente a la metafísica (ya obsoleta afirma) y una nueva mirada desde el pensamiento postmetafísico. En este punto hay un reconocimiento, no siempre lo suficientemente explícito, tanto a Chomsky, aunque muy explícito a Piaget (Habermas, 1985), en el sentido de las dotaciones naturales de los seres humanos desde la facultad del lenguaje y las etapas de su desarrollo.

The study's subjects listened to sentences in both English and Mandarin Chinese in which the hierarchical structure between words, phrases, and sentences was dissociated from intonational speech cues—the rise and fall of the voice—as well as statistical word cues. The sentences were presented in an isochronous fashion—identical timing between words—and participants listened to both predictable sentences (e.g., “New York never sleeps,” “Coffee keeps me awake”), grammatically correct, but less predictable sentences (e.g., “Pink toys hurt girls”), or word lists (“eggs jelly pink awake”) and various other manipulated sequences (NYU, 2005, párr. 5).

Los reclamos de Habermas a Chomsky (1970), incluso reconociendo su acuerdo respecto a la existencia de una dimensión innata del lenguaje, se mueve en una frontera borrosa, entre la sintaxis y la semántica, entre el dispositivo heredado como caja de herramientas para adecuar secuencias sintáctico-semánticas por los seres humanos en las lenguas, y, lo que será en el núcleo de la apuesta teórica de Habermas: no ya tanto cómo es posible el lenguaje como facultad humana, sino cómo es posible la comunicación humana, por ende, social, conflictiva, valorativa, política, técnica y científica. Habermas (1970) se mueve pronto desde el lenguaje como facultad (nivel sintáctico) y desarrolla sus argumentos desde un nivel semántico; aunque este lo divide a su vez en dos instancias, una cercana al sentido generativo de Chomsky y el otro a nivel de intersubjetividad (construcción social). En adelante, el interés habermasiano presupone la evolución natural, presupone la bio-lingüística, pero se concentra en el intercambio de valoraciones y argumentos en el ámbito de la cultura⁸.

‘Linguistic competence’ is Chomsky’s name for the mastery of an abstract system of rules, based on an innate language apparatus, regardless of how the latter is in fact used in actual speech. This competence is a monological capability; it is founded in the species-specific equipment of the solitary human organism. For such a capability to be a sufficient linguistic basis for speech, one would have to be able to reconstruct the communication process itself as a ‘monological’ one. The information model of communication is suitable for this purpose. I consider this model to be monological because it consistently attributes the intersubjectivity of meaning — that is, the mutual sharing of identical meanings — to the fact that sender and receiver — each an entity for itself — are previously equipped with the same programme (Habermas, 1970, p. 361-362).

Tras esta exposición y reconocimiento, Habermas lleva el debate al nivel semántico y conexo a la acción comunicativa, a los actos de habla

8 En este sentido, las posturas de Chomsky y Habermas dialogan mucho más de lo que los propios autores y sus lectores puedan pensarlo a una primera vista. Las diferencias emergen cuando prestamos cuidadosa atención a los núcleos de interés, a las interpretaciones sociales a las pueden llevar o a las predisposiciones ideológicas de unos y otros.

y la construcción cultural intersubjetiva. Y desde ese campo cuestiona algunos de los universales chomskianos. Muchos de los detractores de Chomsky, también con respaldo de la neurolingüística, aceptan la dotación innata del lenguaje, la llamada “navaja suiza”, como metáfora del cerebro como dispositivo: una caja de herramienta natural, muy flexible, que se adapta a situaciones.

In the new usage-based approach (which includes ideas from functional linguistics, cognitive linguistics and construction grammar), children are not born with a universal, dedicated tool for learning grammar. Instead they inherit the mental equivalent of a Swiss Army knife: a set of general-purpose tools—such as categorization, the reading of communicative intentions, and analogy making, with which children build grammatical categories and rules from the language they hear around them (Ibbotson, 2016, párr. 28).

La neurolingüística hoy arroja luces al respecto. En todo caso, este debate complejo entre estas dos posturas, no necesariamente incompatibles, pareciera también un debate en familia (Rawls-Habermas). La zona oscura de aceptación de los universales chomskianos se mueve más, no tanto en la Gramática Universal y sus fases (GU), sino en la esquematización aplicada a cada lengua. Incluso, algunos cuestionamientos a la GU no invalidan la capacidad innata de categorización y construcción sintáctica inicial como caja de herramientas presta al contacto con el mundo de la vida para propiciar el desarrollo del lenguaje en cada contexto. Así, la reconstrucción racional, se lleva a cabo en el ámbito de la filosofía analítica, incluso retoma un concepto clave en Chomsky: la estructura profunda. Y así mismo, las dotaciones naturales conexas: “Their results showed that the subjects’ brains distinctly tracked three components of the phrases they heard, reflecting a hierarchy in our neural processing of linguistic structures: words, phrases, and then sentences—at the same time” (NYU, 2005, párr. 7). De un modo análogo y teñido de cognición social, estos hechos fundamentan la TAC para desentrañar y reconstruir racionalmente las realidades simbólicamente estructuradas (Habermas, 1992). Las ciencias sociales se nutren de las teorías de las ciencias natu-

rales (observables) y al mismo tiempo producen teorías sobre la interacción social (interpretativas, comprensivas).

Asumida la dimensión natural como se ha expuesto, el proceso de construcción semiótica adquiere un tejido de estructuración de los signos con la realidad en su funcionamiento de “lingüistización” del mundo y de construcción de la realidad social (Searle), en el que los procesos de racionalización del mundo, más allá del sistema, se actualizan y valoran en el mundo de la vida (sin que obviemos las anclas que el sistema impone para la acción social). Este proceso pasa del signo ya en el mundo a la reconstrucción racional, de la construcción de códigos y sus usos en contextos, emerge en diversas expresiones en el discurso habermasiano, usualmente en un sentido triádico que va, desde la comprensión del ser, hacia su lugar en el mundo, hasta la comprensión del mundo. Así, la dualidad de Saussure, entre significado y significante deja la construcción lingüística en el sistema; mientras Peirce, con su triada signo, objeto e interpretante, concibe el proceso semiótico en movimiento, que se actualiza en el mundo de la vida. Esta perspectiva pragmática es recogida e integrada, en Habermas, en su proceso de develación y reconstrucción de la acción: primero social, luego comunicativa en aras del entendimiento, finalmente con la pretensión de emancipación. Una comunicación capaz de construir e integrar racionalmente intereses de grupos; justamente, a la manera de la construcción de *sociedad civil* moderna. En este sentido encontramos a lo largo de la propuesta habermasiana triadas como: tres intereses: técnico, práctico y emancipatorio (dominar, comprender y criticar: *tekné*); tres racionalidades: instrumental (razón objetiva), comunicativa (intersubjetividad racional) y estético-expresiva (visión y comprensión de mundo); tres instancias de la acción comunicativa: instrumental, acción comunicativa encaminada al éxito, acción comunicativa encaminada al entendimiento (usos en contexto de saberes en forma progresiva bajo intereses); y la acción comunicativa descansa, pues, sobre cuatro pretensiones de validez universal (en realidad sería una triada si acercamos verdad y veracidad): la inteligibilidad, la verdad (de las emisiones del acto de habla), la veracidad (o sinceridad) y la rectitud (o corrección moral).

Entonces, con los insumos de las disciplinas científicas formales y naturales, como alfabeto detrás de escena de los fenómenos y sus noumenos de la acción social (intersubjetiva), Habermas emprende la construcción teórica de las disciplinas sociales:

Los diversos enfoques teóricos en ciencias sociales, cuyo espectro alcanza hoy en sociología desde las ciencias del comportamiento a la etnometodología, adoptan frente a la problemática de la comprensión una de tres posiciones estratégicas. Los enfoques naturalistas eluden la problemática de la comprensión no admitiendo el «sentido» como concepto teórico básico; las formas convencionales de teoría de la acción eligen su marco categorial de suerte que los problemas que se derivan del acceso en términos de comprensión al ámbito objetual queden desviados al plano de las técnicas de investigación y puedan allí neutralizarse; sólo los enfoques que incluyen una reflexión hermenéutica acerca de sí mismos toman en serio la problemática de la comprensión y le hacen frente, bien en términos constructivistas, bien explicitando las referencias reflexivas de la investigación (Habermas, 1990, p. 468).

Desde la perspectiva de las disciplinas sociales y desde sus complejos problemas en torno a la construcción de sus objetos y sus instrumentos, Habermas pareciera incorporar los recursos de las disciplinas formales y naturales, en una vuelta de tuerca en la que evita el determinismo y el fundamentalismo en la investigación científica en el ámbito social; y justamente, reconstruye el modo de la racionalidad, desde la acción social, con pretensiones de validez cercanas a los constructos universales y objetivos del conocimiento que provienen de la matemática y de la naturaleza.

III.

La *TAC* y sus perspectivas con el discurso científico plantean un acercamiento muy novedoso e integrador del debate sobre el conocer humano y el modo como vamos siendo conscientes de sus procesos co-

municativos, en un hacer permanente de desarrollo del lenguaje, lector y gestor de realidad de un modo simultáneo; en una exposición exhaustiva desde las capacidades desarrolladas, en ámbitos de relaciones de poder traslapadas, hasta la valoración de sus instancias pragmáticas. Sin duda, el pensamiento habermasiano evoluciona hacia una perspectiva particular de la cadena teórico-pragmática de la indagación por la racionalidad: la de hacerse la pregunta desde el hecho pragmático. Sigue Habermas la tradición de Peirce, de poner el signo en movimiento para completar su proceso significativo-comunicativo. Y aplica este movimiento a la valoración de la ciencia, incluso si esta proviene de las disciplinas formales o naturales. Y justamente reclama a las ciencias [...] “que quedan asentadas en las casillas que les presta la tecnología, y que no hacen sino devanar el programa que les viene impuesto por la interpretación moderna del mundo, pierden el sentido cognitivo de procesos de aprendizaje” (Habermas, 1996, p. 61).

Su apuesta gira en torno al modo como se construye el proceso cognitivo humano, sin detenerse en la mera descripción, primero psíquica (desarrolla la tradición de Piaget) y luego desde los *actos de habla* (con énfasis en la tradición de Austin y Searle).

Así, la razón comunicativa no se limita a dar por supuesta la consistencia de un sujeto o de un sistema, sino que participa en la estructuración de aquello que se ha de conservar. La perspectiva utópica de reconciliación y libertad está basada en las condiciones mismas de la socialización (*Vergesellschaftung*) comunicativa de los individuos, está ya inserta en el mecanismo lingüístico de reproducción de la especie (Habermas, 1985, p. 507).

Es crucial señalar el énfasis de Habermas sobre un tema recurrente igualmente en la filosofía contemporánea: “El ámbito objetual de las ciencias de la acción consta de símbolos y de formas de comportamiento que no pueden aprehenderse como acciones con independencia de los símbolos” (Habermas, 1990, p. 176). Y así, el hecho comunicado se ubica de un modo jerárquico, como insumo cognitivo, sobre el hecho como experiencia en sí mismo: “El acceso a los datos no viene aquí constituido

sólo por la observación de los hechos, sino a la vez por la comprensión de plexos de sentido. Podemos distinguir, pues, entre experiencia sensorial y experiencia comunicativa” (p. 176).

Naturalmente, todas las experiencias sensoriales son experiencias interpretadas; por tanto no son independientes de una comunicación precedente. Y a la inversa, la comprensión no es posible sin la observación de signos; pero la experiencia comunicativa no se endereza, como la observación, a estados de cosas «desnudos», sino a estados de cosas preinterpretados: no es la percepción de los hechos la que está simbólicamente estructurada, sino los hechos como tales (p. 176).

Los procesos de construcción de la racionalidad discursiva, como se expuso antes en los pormenores de la reconstrucción racional, implican una agregación traslapada de condiciones. En el nivel de discurso (texto en contexto y bajo premisas ideológicas), “la validez de una norma *consiste* en su potencialidad para ser reconocida, lo cual tiene que demostrarse discursivamente; una norma válida merece reconocimiento porque, y en la medida en que, sea aceptada [...] bajo condiciones de justificación (aproximadamente) ideales” (Habermas, 2007, p. 54). Es decir, el reconocimiento tiene un alto contenido pragmático, además, de la cualificación de los interlocutores. Y este proceso de construcción de “verdad”, de formulación de pretensiones de validez, está sujeto a la modalización discursiva, o sea, los modos de discurso, su tipificación epistemológica implica mecanismo de construcción proposicional desde los tipos de conocimiento y de interés: “Sólo en los discursos teóricos, prácticos y explicativos tienen que partir los participantes en la argumentación del presupuesto (a menudo contrafáctico) de que se cumplen con suficiente aproximación las condiciones de una situación ideal de habla” (Habermas, 1985, p. 70).

Así, la verdad de un enunciado significa que el estado de cosas a que la afirmación se refiere existe como algo en el mundo objetivo; y la rectitud que una acción pretende tener en relación con un contexto normativo vigente significa que la relación interpersonal

contraída merece reconocimiento como ingrediente legítimo del mundo social (Habermas, 1985, p. 79).

Y finalmente, es este sentido “la tradición cultural tiene que poner a disposición de los agentes los conceptos formales de mundo objetivo, mundo social y mundo subjetivo, tiene que permitir pretensiones de validez” (Habermas, 1985, p. 245).

La arquitectura de los procesos oracionales y proposicionales desarrollada desde *Conocimiento e interés* (valoración de las perspectivas entre saberes e intereses), a lo largo de una nutrida trayectoria de indagación interdisciplinar, con un énfasis en cuál es la *lógica de la ciencias sociales*, para desencadenar su pregunta en una teoría general de la acción social anclada al hecho comunicativo, la TAC. Y en este punto, los insumos cognitivos y el desarrollo del lenguaje (ese dispositivo innato expuesto por Chomsky), en una relación triádica (confirma su crítica a la lógica dual y su preferencia por la lógica peirciana, aunque más tarde igualmente toma alguna distancia en otros aspectos). Desde el lenguaje innato del ser biológico (ya un componente para construcción de universales), desde los desarrollos cognitivos de ese lenguaje en contacto con la realidad (sistema nervioso y sentidos), la acción social de los seres humanos en procesos de repetición bajo dimensiones institucionalizadas (moral, ética, razonabilidad, mundo cultural, mundo jurídico, etc.), se establecen lógicas de pensar, de actuar, de elaborar discursos, de pretensiones de validez y de acciones comunicativas. La complejidad de la mirada Habermasiana no está en establecer un pragmática local desde estas lógicas del acción humana.

En el ámbito de esa gran arquitectura del saber, la economía ocupa un lugar muy especial en nuestro medio. Habermas se ha ocupado de un gran número de disciplinas científicas sociales con alto rigor, incluso sus vasos comunicantes con las disciplinas formales y las llamadas naturales son muy estrechos; tanto desde su dimensión lógica, como desde en su dimensión bioética, en su conjunción interdisciplinaria. Sin duda, hay dos disciplinas de las ciencias sociales que de un modo especial ocupan el interés de la comunidad académica: la lingüística y la economía. La lin-

güística hoy ha evolucionado en sus fundamentos hacia la neurociencia y la biología; la economía, es pilar de la vida humana cotidiana y requiere de grandes insumos de todas las disciplinas. En ambas, el fundamento lenguaje-realidad es crucial: en la primera, en la generación cognitiva y en la valoración comunicativa; en la segunda, en los intercambios de valor económico (trabajo socialmente necesario, productivo). Y justamente, este caso implica acciones valorativas, dice Habermas: “La ciencia económica se ocupa hoy de la economía como un subsistema de la sociedad y prescinde de las cuestiones de legitimidad [...] reduce los problemas de racionalidad a consideraciones de equilibrio económico y a cuestiones de elección racional” (Habermas, 1985, p. 19).

El sistema económico fue despojado de su autonomía funcional respecto del Estado, y por eso los fenómenos de crisis perdieron, en el capitalismo tardío, su carácter «espontáneo»; respecto de nuestra formación social, no cabe esperar una crisis sistémica en el sentido en que he definido ese término. Por cierto que las tendencias a la crisis, que aparecen en lugar de aquella, son imputables a estructuras generadas por la represión, al comienzo exitosa, de la crisis sistémica. Ello explica que las crisis económicas cíclicas se hayan suavizado, trocándose en una crisis permanente que aparece, por una parte, como una materia ya manipulada administrativamente, y por la otra como un movimiento todavía no suficientemente controlado con medios administrativos (Habermas, 1973b, p. 158-59).

Un modo de producción de los bienes de la sociedad debería no solo atender a razones instrumentales (aunque tampoco ignorar este fundamento), sino a establecer relaciones complejas, tanto de las consecuencias del modo adoptado sobre el mundo de la vida, así como las condiciones del mundo de la vida deberían dialogar con el sistema y reformular de ida y vuelta los modos de producción. Y evitar justamente, lo ya mencionado: el sistema económico (subsistema), “ha sido despojado de su autonomía funcional”.

De esta última convicción se infiere que no podemos explicar la pretensión de validez de las normas si no recurrimos a 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. Pero entonces resulta insuficiente el modelo de partes que acuerdan un contrato, y que solo deberían conocer el significado de las órdenes. El modelo adecuado es, más bien, el de la comunidad de comunicación de los interesados, que, como participantes en un discurso práctico, examinan la pretensión de validez de las normas y, en la medida en que las aceptan con razones, arriban a la convicción de que las normas propuestas, en las circunstancias dadas, son «correctas» (Habermas, 1973b, p. 175-176).

En este sentido, en el sistema económico capitalista, unos actores son dadores de precios y otros tomadores pasivos. Finalmente, las asignaciones iniciales de recursos (distintos modos de expresión del capital) y las posiciones en la estructura de poder político-económico definen las posibilidades de los actores en el mundo de la vida. Y en este contexto de debate, se hace imperativo “una” teoría de valor (en relación lógica con el modo de producción), que no solo dé señales del intercambio a nivel de precios, sino que dé cuenta de las cuestiones de justicia.

Aunque tiene que cumplir también la tarea de una crítica del fetichismo de la mercancía (y de los fenómenos culturales de la sociedad burguesa que tienen su raíz en él) la teoría del valor es directamente un análisis sistémico de los procesos de reproducción social. De tal modo, los conceptos fundamentales de la teoría del valor adquieren esta cualidad estratégica: los enunciados que derivan de una teoría de la acumulación contradictoria del capital pueden reformularse en los supuestos de la teoría de las clases, dependientes de teoría de la acción (Habermas, 1973b, p. 64).

IV.

Desde la fundamentación cognitiva natural (los universales están en el modo como el cerebro está dotado para procesar el lenguaje tras

su contacto con el medio a través de los sentidos y el sistema nervioso, comunes a la mayoría de los seres humanos) y desde el desarrollo del giro lingüístico (la instauración del desarrollo del lenguaje como escenario axial de la indagación filosófica e incluso de las ciencias sociales), tras la reconstrucción del concepto de racionalidad (ya expuesto: la capacidad de abstraer la experiencia de los hechos en teorías y metateorías), se emprende la estructuración de una lógica de la acción social con énfasis en el acto comunicativo mismo y las pretensiones de verdad que los hablantes asumen, manipulan, acuerdan y ponen en tensión en el mundo de la vida, bajo el substrato de las reglas de juego del sistema (así como los subsistemas y sus reglas tanto propias como integradoras), todo en aras de la construcción de autonomía racional-moderna siempre en diálogo entre el sistema y el mundo de la vida. El modo como el cerebro, mediante su dispositivo innato y el desarrollo del lenguaje, construye memoria y consciencia (cognición); aunque para Habermas la conciencia (moral) adquiere también ribetes pragmáticos universales fundantes de discurso y de sus valoraciones. Así, fundamenta la universalidad desde un horizonte biológico actualizado en sus posibilidades en el ámbito social; experiencia que reconstruye el dispositivo innato del lenguaje en un ciclo incesante de juegos de lenguaje, en los que la experiencia del mundo y el modo como la codificamos construyen y reconstruyen de un modo incesante nuestra posibilidad cognitiva y nuestra valoración moral. Habermas se apoya en ese modo natural del cerebro y de modo análogo recoge el cómo es posible la ,comunicación humana (ya social) y devela sus posibilidades de construcción de discursos, sus intencionalidades y caminos de validez. Esta convergencia analógica entre lenguaje y realidad nos revela una posibilidad de construcción de los caminos del actuar de los seres humanos en su intento de comunicarse. Y es esto, la complejidad de nuestra comunicación, lo que justamente nos hace humanos.

La cognición social se fundamenta cada vez más en la moral universal, en la ciencia y en el debate público racional, dejando atrás la tradición natural del derecho y del modo de validación de los juicios y las pretensiones de verdad: “El derecho natural racional no sólo se abandonó por razones filosóficas; el estado de cosas que ese derecho tenía por fin

interpretar se le tornó tan complejo que le resultó inabarcable (Habermas, 1998, p. 147). Y aunque la referencia científica se constituye en un fundamento axial de la construcción racional moderna, no es suficiente si no se establece su referencia en términos de una razón práctica (un equilibrio entre universales y sentido pragmático moral universal consensuado). “En un primer repaso es fácil ver cómo bajo los tres aspectos de racionalidad de regla, racionalidad electiva y racionalidad científica las cualidades formales del derecho, arriba mencionadas, pueden describirse como “racionales” en un sentido estricto y todavía moralmente neutral” (Habermas, 2005, p. 540).

De una parte se exhiben exitosamente los progresos en biogenética, neurociencia y robótica, a los que acompañan muchas esperanzas terapéuticas y eugenésicas. Con este programa se pretende penetrar también en los contextos cotidianos de comunicación y acción una autocomprensión de las personas objetivada en el modo de las ciencias de la naturaleza. El ejercicio de una perspectiva de auto-objetivación que reduce a fenómenos observables todo lo comprensible y lo vivenciado fomentaría también la disposición a una correspondiente auto-instrumentalización. Para la filosofía esta tendencia se vincula al desafío de un naturalismo científicista. No se discute el hecho de que todas las operaciones del espíritu humano dependan enteramente de sustratos orgánicos (Habermas, 2006, p. 9).

Entre el desarrollo cognitivo individual y el social se construyen los procedimientos de racionalización que dan legitimidad de las instituciones y otorgan autonomía deliberativa a la razón pública.

La autonomía no es algo que un sistema jurídico cobre por sí y para sí solo. Autónomo es un sistema jurídico sólo en la medida en que los procedimientos institucionalizados para la producción legislativa y para la administración de justicia garantizan una formación imparcial del juicio y la voluntad común y por esta vía permiten que penetre, tanto en el derecho como en la política, una racionalidad procedimental de tipo ético (Habermas, 1998, p. 172).

Y desde la cognición social fundamentada en la racionalidad procedimental, la sociedad erige el derecho positivo, como un logro de la construcción en acción comunicativa deliberante y radical, capaz de superar el derecho natural como argumento per se y subjetivo, ahora fundamentado en el debate moral, ético y científico, en una acción comunicativa encaminada al entendimiento.

Antes bien, la racionalidad procedimental, emigrada ya parcialmente al derecho positivo, constituye (tras el desmoronamiento del derecho natural racional) la única dimensión que queda en la que puede asegurarse al derecho positivo un momento de incondicionalidad y una estructura sustraída a ataques contingentes (Habermas, 1998, p. 159).

Antes es la propia sociedad civil la que ha de mantener intactas las estructuras comunicativas del espacio de la opinión pública-política, en cierto modo tiene que estabilizarse a sí misma, muéstrase en la curiosa *autorreferencialidad de la práctica de la comunicación en la sociedad civil*. Los textos de aquellos que con sus manifestaciones en el espacio de la opinión pública reproducen simultáneamente las estructuras de ese espacio, delatan un subtexto que es siempre el mismo y que hace referencia a la función crítica del espacio de la opinión pública en general. El sentido performativo de los discursos públicos mantiene presente, aunque los contenidos manifiestos, la función de una esfera de la opinión pública-política no distorsionada como tal. Las instituciones y las garantías jurídicas de la formación libre de la opinión descansan sobre el vacilante suelo de la comunicación pública de aquellos que, al hacer uso de ellas, las interpretan, las defienden, a la vez que las radicalizan en su contenido normativo (Habermas, 2005, p. 450).

TAC es una teoría general de la acción, no es metateoría, ni metafísica sino postmetafísica (se fundamenta en el lenguaje como mediador y hacedor de realidad). Se renueva el modo de entender la racionalidad (desde el hecho moral universal y desde los intereses), además de un fundamento lingüístico como mecanismo que desarrolla las posibilidades del lenguaje. El pensamiento posmetafísico se afianza, tras el horizonte

hermenéutico renovado por el *giro lingüístico* y con el apoyo de los éxitos de las disciplinas empíricas, en la necesidad de dar cuenta del cómo es posible y el cómo se produce el acto comunicativo; produce el ADN de los posibles desarrollos óptimos realmente modernos (rationales), y busca los óptimos de la vida buena (eficientes y justos). Eficientes, en la medida en que es imperativo lograr el equilibrio entre recursos escasos y el bienestar de la mayoría (bajo la premisa de la productividad: mayor producto en menos tiempo y con menos recursos, bajo criterios de sostenibilidad y sustentabilidad). Entonces, aquí las disciplinas científicas empíricas son fundamentos de lenguaje, pero realmente, es en el mundo de la vida, en el mundo de la comunicación, en el que las valoraciones sobre la verdad adquieren un valor humano capaz de dialogar entre las tensiones del mundo de la vida y del sistema con sus subsistemas, especialmente con el subsistema económico.

Tal vez podamos reclamar a Habermas el modo apenas sutil como reconoce los logros de las disciplinas formales y de la naturaleza como insumo (consabidos) de su teoría en los primeros años, hecho que va cambiando cuando nos acercamos a *Entre naturalismo y religión*; o tal vez, justamente, debemos asumir que el valor para los seres humanos desde estas disciplinas está en su integración con las disciplinas sociales, justamente como posibilidad de reconstrucción racional y de objetivación epistemológica en aras de una comunicación eficiente y equitativa; esta comunicación deberá propiciar una vida buena y una sociedad justa; este proceso transcurre desde los aportes de los discursos académicos de élite consolidados y desde las apropiaciones de una moral universal. Este aparente no reconocimiento se explica ante la concentración rigurosa de Habermas en torno justamente de la acción social intersubjetiva.

El flujo de los actos de habla bajo estas premisas se nutre, entonces, de consabidos aceptados por los participantes, ya sean supuestos o asumidos conscientemente, de acuerdo con los ámbitos u obligaciones, en horizontes del mundo de la vida, la actualización de estos en términos de argumentos y de justicia establece el ciclo de lo verdadero y de lo justo. Así, entre más racionales sean los actos y más razonables los acuerdos, los fundamentos de las disciplinas empíricas y las acciones normativas y correc-

tivas de las ciencias sociales, han de permitir una reconstrucción permanente de la racionalidad, lo que debe llevar a la construcción de un tejido social más robusto, capaz de dar cuenta de sus argumentos cada vez más consolidados en el circuito comunicativo (el estudio de la lengua *pirahã* muestra una relación de pobreza entre lo que soy capaz de nombrar y la realidad nombrada⁹, *los límites de mi lenguaje son los límites de mi mundo*).

El sentido de un concepto de ciencia en Habermas no es meramente autorreflexivo en sus parámetros, sino que los enunciados formales y naturales deben servir de alfabeto de un diálogo mayor: deben propiciar la indagación, formulación y praxis de discurso que dan cuenta de estados del mundo (a lo mejor por ello, justamente, Habermas no asume en su obra un desarrollo permanente de estas disciplinas formales y naturales y concentra su esfuerzo en el modo como socialmente aprehendemos a través de los desarrollos del lenguaje, una comunicación encaminada al entendimiento y/o sus tropiezos para alcanzar este objetivo, en muchos casos, logrado de un modo subyacente), con una obligación central a la comunicación y al entendimiento, cada vez más racional, ética y científica: moderna.

Así, lo que más interesa a Habermas del discurso científico no se reduce a ese éxito de las disciplinas empíricas, sino al modo como esos fundamentos, propician la construcción de un lenguaje robusto para dar cuenta de razones del mundo. En este sentido, lo moral, lo procedimental y lo comunicativo, definen en Habermas la esencia de la TAC como fuente de sistematización de los recursos cognitivo-lingüísticos estructurantes-estructurados de la realidad. Lo comunicativo, entonces, se erige como la esencia de posibilidad de encuentro inevitable con los otros, como el espacio situado de ser en el mundo. Es en el ámbito de la acción y de la construcción teórica de una pragmática comunicativa, en el que Habermas indaga los mecanismos de ajuste en los acuerdos racionales del mundo de la vida y del sistema, como tejido complejo de posibilidades de racionalidad y de pretensiones de validez.

Entonces, en los fundamentos científicos empíricos y formales, los sujetos no requieren de acuerdos pragmático-ideológicos, a lo sumo,

9 A la manera de Wittgenstein.

difieren en los alfabetos formal-teóricos, casi siempre con posibilidades fácticas de debate más allá de los sujetos. En cambio, en la ciencias sociales, el lenguaje, al construir los universales desde los hechos de la sociedad, cae en tropiezos al reconstruir la realidad que es leída como lenguaje en sí mismo; aunque este hecho es inevitable, el circuito requiere de axiomas, de alfabetos compartidos, de universales sin absolutos, que permitan neutralizar las lecturas pseudoideológicas, en aras de construir mecanismos y lecturas rigurosas, eficientes y justas. Los aportes lógicos de las disciplinas formales y naturales se integran como alfabetos de un mundo más complejo: las interacciones de los seres humanos en sociedad. Y esta perspectiva de horizontes para el desarrollo del conocimiento camino de la construcción del tejido social define la atención del debate habermasiano justamente por una teoría de la acción social comunicativa en aras del entendimiento, construida desde los fundamentos humanos (biológicos) de la cognición hasta los tejidos sociales capaces de hacer posible el funcionamiento de la sociedad y el alimento cultural de la cognición social. Estos dos niveles de cognición se estructuran mutuamente, se transforman, se renuevan; desde el modo como renovamos nuestro lenguaje fundante y el funcional, así como desde el modo como el mundo de la vida y las posibilidades del sistema nos moldean de modo consciente e inconsciente los caminos de nuestro lenguaje.

V.

El substrato de la postura habermasiana es la construcción de universales sin absolutos; desde los procesos de una construcción moral universal, hacia procesos éticos académicos de argumentos y con fundamento en las disciplinas científicas, cuyos universales han de permitir la construcción de escenarios propicios para el consenso.

En lo tocante a los presupuestos universales [...], dice Apel, tenemos que abandonar la perspectiva del observador de hechos comportamentales y pensar “en lo que necesariamente hemos de presuponer ya siempre nosotros mismos y en los demás como

condiciones normativas de posibilidad de entendimiento y en lo que este sentido necesariamente hemos aceptado ya siempre” (Habermas, 1993b, p. 299-280).

La construcción de lo razonable en Habermas pasa por el debate público (*Opinión pública, Ética del discurso y Factibilidad y validez*), la tradición moral, de estos fundamentos éticos científicos, estructurada en la discusión política, en el ámbito de una democracia radical, mediada por una opinión pública crítica, en sus construcciones discursivas con pretensión de entendimientos que se actualizan de un modo permanente en el mundo de la vida bajo las coordenadas del sistema y sus correcciones normativas desde una moral universal y una ética fundada, todo bajo la correa de funcionamiento del derecho, en primera instancia legal, y al interior de sus dinámicas, en el transcurso de sus legitimaciones. Como se dijo antes, la cognición, desde sus fuentes biológicas y los procesos sistematizados de racionalidad, ofrece la fuente de una posibilidad procedimental general, de una teoría pragmática del discurso universal.

La universalidad se nutre de las instancias ya descritas desde las cognición y desde la pragmática; el desarrollo de acuerdos procedimentales y los esquemas de valoración de pretensiones de verdad deconstruyen cómo es posible el substrato de la emergencia del discurso y la comunicación en aras del entendimiento; la factibilidad de la comunicación se lleva a cabo más allá de las instancias de validación, aunque sí queda sujeta a valoraciones cognitivas e ideológicas. Los intereses y los horizontes de los tipos de discurso definen umbrales de necesidades; pero quedan sujetos a cuestiones de validación más allá del instrumento. Estos intereses deben incorporarse al uso como insumo de procesos de comunicación de todos y deben incorporarse a un lenguaje riguroso de los argumentos asumidos en la cognición social como un consabido, incluso inconsciente pero legitimado, en el hecho fáctico de las pretensiones de validez diseminadas en el mundo de la vida.

Esta «transformación» genera una importante diferencia entre la subjetividad del opinar, del querer, del placer y del displacer, por un lado; y las enunciaciones y normas que se presentan con una

pretensión de universalidad, por el otro. Universalidad significa objetividad del conocimiento y legitimidad de las normas vigentes, que aseguran, ambas, la comunidad constitutiva del mundo-de-vida social (Habermas, 1973b, p. 34).

Así, la universalización conduce a la libertad¹⁰, más allá de una perspectiva individual de uno y otro concepto, nos encontramos en una situación de concepciones que solo se resuelven en términos de relaciones con los otros. “Así, la universalización de un consenso no sólo significa la disolución de contradicciones, sino también la extinción de la individualidad de aquellos que pueden mutuamente contradecirse, su desaparición en una representación colectiva” (Habermas, 1996, p. 57).

El principio “no hagas a ningún otro lo que no quieras que se te haga a ti” se revela en tal situación como insuficiente porque permanece egocéntricamente ligado a la propia comprensión no tematizada de sí mismo y del mundo. Sólo una argumentación practicada en términos subjetivos, en la que puedan participar todos los posibles afectados, hace posible, a la vez que necesaria, una radical universalización, es decir, hace posible, a la vez que necesario, un *test* de la susceptibilidad de universalización de formas de acción, el cual impide se privilegie subrepticamente mi particular visión de las cosas y exige la coordinación de todas las perspectivas de interpretación que, sobre todo en las sociedades modernas, apuntan en direcciones muy distintas a causa del pluralismo de éstas y que vienen acuñadas en términos individualistas (Habermas, 2000, p. 178).

Del lenguaje innato a los universales del lenguaje asumidos desde las disciplinas científicas y desarrollado a través del sistema y el mundo de la vida, volcados y aprehendidos en la cognición social (entre muchos referentes, el trabajo de Chomsky ilumina con sus GU y GGPP la lógica de construcción de la teoría desde la indagación pragmática fundamentada en universales). Habermas busca una validación del conocimiento,

10 “Para Habermas, lo que hace que nuestras acciones se conviertan en acciones libres es su conexión interna con *razones*, que son las que pueden motivar que obremos así y no de otro modo. La libertad de acción supone un proceso previo de deliberación en el que el agente sopesa argumentos” (Romanillos, 2015, p. 129).

más allá de las secuencias oracionales o proposicionales (no obstante, desde el análisis del texto¹¹ y del discurso, a través de secuencias proposicionales, a la manera del *programa minimalista* de Chomsky en versión pragmática, ya es posible la formulación de *superestructuras* (van Dijk), en el acto comunicativo y sus instancias de validez en procesos de tipo de acciones y valoraciones bajo tipos de intereses que enmarcan los insumos y las validaciones. Aunque la ciencia es una, diseminada en disciplinas que dan cuenta de la complejidad del mundo desde campos del saber especializado; desde estos saberes, esa acción comunicativa instrumental, además del aporte técnico, debe ser práctica y emancipatoria, para lograr la unidad del ser (no obstante, no podemos despreciar esos aportes positivizados y concretos como insumos del devenir mismo de la historia). En ese dialogar universal emergen las presuposiciones generales de las acciones comunicativas (capaces de dar cuenta del uso moral universal de los presupuestos proposicionales), como prefiere Habermas llamar a lo que se conoce como la tarea de una *pragmática universal*. ¿Qué significa una *pragmática universal* para Habermas?

La pragmática universal tiene como tarea identificar y reconstruir las condiciones universales del entendimiento posible. En otros contextos se habla también de “presupuestos universales de la comunicación”; pero prefiero hablar de presupuestos universales de la acción comunicativa porque considero fundamental el tipo de acción orientada al entendimiento (Habermas, 1993b, p. 299).

El sentido universal en Habermas tiene una perspectiva procedimental. En este sentido, un pragmática universal recoge aquello que hace posible la acción social comunicativa, en una apuesta de universales sin absolutos. Es decir, tanto los procedimientos con raíces naturales en el dispositivo cerebro-neuronal de los seres humanos; así como los procedimientos del cómo es posible la comunicación ya en sociedad, no solo

11 Especialmente desde la perspectiva de Van Dijk: texto como disposición de secuencias de oraciones y proposiciones; discurso, como los textos puestos en contexto. Y superestructura como las tipificaciones de los tipos de discurso (narrativo, argumentativo, científico), cuyas cargas retóricas y argumentativas se repiten en su disposición, más allá de los temas. Ver: Van Dijk, *La ciencia del texto*, cap. 5.

de niveles de una gramática universal sintáctica, sino de la emergencia de dinámicas semánticas volcadas en discurso, en secuencias argumentativas complejas, aunque responden a lógicas algorítmicas descubiertas desde la arqueología de los procesos de los actos de habla llevados hasta el desarrollo de superestructuras discursivas subyacentes a la interacción humana mediada por la palabra, en un sentido más amplio, por el lenguaje. Esta “gramática de la comunicación” es el resultado de la indagación habermasiana sobre la pregunta: ¿es posible una teoría sobre un sentido de pragmática universal? Ese es el diseño expuesto en la *TAC* (y que requiere un espacio amplio y especializado para ser descrito).

Pero este diseño carga a estos grandes espacios de connotaciones que lindan con la idea de un “choque de civilizaciones”. Opera con un concepto de poder dinámico expresivo que ha hallado acomodo en las teorías postmodernas. Y se corresponde con el escepticismo, ampliamente difundido, hacia la posibilidad de un entendimiento intercultural en torno a interpretaciones de los derechos humanos y la democracia susceptibles de aprobación universal. [...] permanece enteramente ciego hacia esas fecundas ideas de autoconciencia, autodeterminación y autorrealización que siguen definiendo la autocomprensión normativa de la Modernidad (Habermas, 2006b, p. 187).

Esta arquitectura hecha a manera de caleidoscopio desde las diversas instancias y dimensiones de la comunicación lleva a pensar a algunos de sus lectores (en particular sus detractores) en contradicciones y faltas de continuidad en sus argumentos, incluso en sus desarrollos teóricos. Y justamente, la obra de Habermas ha sido una aventura por décadas para indagar desde percepciones aisladas pero axiales, los mecanismos de la comunicación humana: desde sus génesis, sus construcciones, sus intercambios y sus valoraciones. Su camino de construcción no ha abandonado las intuiciones iniciales, su enorme producción teórica ha dado dirección y profundidad a las preguntas ya trazadas desde *Conocimiento e interés*. La pregunta se ha ido nutriendo con las certezas encontradas, las nuevas dudas se han hecho más complejas como testimonio de un lenguaje domesticado para dar cuenta de pertinencia y rigurosidad como va

transformándose la pregunta fundacional. En ese juego de aprehensión universal, el “conocimiento objetivo da reglas, el conocimiento subjetivo pide corrección normativa” (Habermas, 1985, p. 95). Y entonces, las reglas positivas como las normativas deontológicas conducen de un modo razonable la acción humana, en lo posible, en aras del entendimiento; o se asumen los costos de fracaso.

Al perder la idea regulativa de verdad, la práctica de la justificación pierde ese punto de orientación por medio del cual los estándares de justificación se distinguen de las normas ‘consuetudinarias’. La sociologización de la práctica de la justificación significa una naturalización de la razón. Como regla general, las normas sociales pueden ser descritas no meramente desde el punto de vista de un observador sociológico, sino también desde la perspectiva de los participantes, a la luz de los estándares que estos consideran verdaderos. Sin una referencia a la verdad o a la razón, sin embargo, los estándares mismos ya no tendrían posibilidad de autocorrección y, por lo tanto, perderían el estatuto de normas susceptibles de ser justificadas. A este respecto, ya no podrían siquiera ser normas consuetudinarias. No serían *nada más que* hechos sociales, aunque continuarían pretendiendo la validez “para nosotros”, la comunidad de justificación relevante. Si, a pesar de derrumbarse, y si el predicado “racional” no ha de perder su carácter normativo – es decir, si una y otro han de continuar siendo capaces de funcionar –, los estándares de la racionalidad válidos para nosotros tienen que ser, si no justificados, al menos explicados (Habermas, J.; Rorty, R. 2000b, p. 138-139).

CONCLUSIONES

La obra de Habermas establece los vasos comunicantes entre diversas fuentes de las disciplinas de la ciencia para construir una teoría de la acción social, con énfasis en el hecho comunicativo (no solo desde la superficie del texto y del discurso, sino también desde sus génesis biológico-sociales), y, por ende, en las valoraciones epistémicas del conocimiento en aras de una cohesión ontológica (naturalismo débil reconciliado

en un monismo ontológico); este proceso emergentista presupone relaciones complejas desde la naturaleza, mediadas por la lógica formal y la lingüística estructural, como expresión codificada de hechos complejos del desarrollo del lenguaje en aras de una comunicación ideal, que presupone el desarrollo de reconstrucciones racionales (con marcos morales, éticos y de justicia); en particular, en escenarios como la lingüística (giro lingüístico), la economía (teoría del valor), y, el conjunto de relaciones de las disciplinas sociales, tanto con las formales (lógica y matemática), como con las que se ocupan de los hechos de la naturaleza; en la conformación de una visión de mundo razonable que dialogue entre el sistema y el mundo de la vida, en busca de un mundo con seres cada vez más capaces y más libres.

En *Una biografía*, Müller-Doohm (2020, p. 409-412) realiza una síntesis del pensamiento filosófico, a manera de exposición densa y conclusiva, de su extraordinario trabajo alrededor de la vida y obra de Jürgen Habermas. Nos sirven aquí las palabras de Müller-Doohm para expresar los puntos fundantes y axiales de la propuesta teórica de Habermas tras esa larga saga que constituyen sus innumerables escritos:

Según él [Habermas] el pensar postmetafísico, cuyo inicio está en Kant, es el único programa que se puede sostener para una filosofía a la altura de los tiempos que haya recorrido el camino desde la filosofía del sujeto y la consciencia hasta la filosofía del lenguaje (Müller-Doohm, 2020, p. 409). [...] Dicho con otras palabras: tras haber introducido el paradigma filosófico del lenguaje como tercera categoría entre el espíritu y la materia, y tras haber averiguado su estructura formalmente general, la metafísica se ha vuelto obsoleta (Müller-Doohm, 2020, p. 410). [...] Aunque la desengañada filosofía postmetafísica renuncia a la unidad de ser y pensar, así como a la idea de la subjetividad trascendental y a la pretensión del idealismo de disponer de una teoría vinculante – y, en este sentido, robusta – de la vida recta y de lo absoluto, sin embargo, asume la tarea de “fundamentar” la moral y el derecho, en suma, el contenido normativo de la modernidad (Müller-Doohm, 2020, p. 411).

En un acápite sobre la unidad de las ciencias sociales, en *Perfiles filosófico-políticos* (Habermas, 2019, p. 410-412), Habermas nos expone el propósito de la primera generación de la *Escuela de Frankfurt*, liderada por “la fuerza unificadora de Dilthey”. Y sigue, en cabeza de Horkheimer, nos muestra los temas que guiaban este proyecto: “filosofía, sociología general, psicología, historia, movimiento social y política social, sociologías especiales y economía; entre las «sociologías especiales» se incluyen también la ciencia política, la antropología cultural y la teoría del derecho.”

[...] Nunca se ha vuelto a salvar distancias a la vez disciplinares y racionales en las ciencias sociales de forma tan plausible, nunca se ha vuelto a presentar la unidad de las ciencias sociales de forma tan convincente como aquí, desde la perspectiva de un marxismo desarrollado de forma no ortodoxa, de un marxismo «occidental», como decía Merleau-Ponty, que fusiona la herencia de la filosofía alemana de Kant a Hegel con la tradición de la teoría de la sociedad de Marx a Durkheim y Max Weber (Habermas, 2019, p. 410).

APLICACIONES DE LA TAC, BAJO RIGOR CIENTÍFICO, EN ÁMBITOS PRAGMÁTICOS

Habermas nos invita a una reconstrucción de la racionalidad en sus fundamentos y en sus procedimientos. No obstante, quisiera advertir que uno de los riesgos cuando desde Habermas (o afines) se discuten los temas emancipatorios de la sociedad (en especial en Latinoamérica: desigualdad, democracia, libertad, justicia, género, modernidad fragmentada, etc.), es justamente la carencia de consensos (sobre mínimos), de metodologías unificadas, de universales sin absolutos.

Ante los excesos teóricos pragmáticos en términos de democracia y de equidad, incluso en términos de tiranía epistemológica desde disciplinas formales y naturales sobre los paradigmas de las disciplinas sociales, entonces incurrimos en excesos en sentido contrario: renunciamos o malinterpretamos las herramientas que nos ofrecen estas disciplinas mencionadas, como fundamentos de construcción de un lenguaje robusto, que contribuya a una “lingüístización” que compense los pro-

blemas más complejos en cuanto a las dificultades de objetivación de fenómenos en las disciplinas sociales. Sin duda, no se desconoce en este punto, que justamente la construcción de un lenguaje de aprehensión de la realidad, ya empieza a definir la realidad misma de la que disponemos. Y justamente, este hecho, es lo que exige no renunciar en principio al diálogo con las disciplinas cuyo núcleo nos proporciona universales como instrumento, camino de la construcción de una cognición individual y social mucho más robusta, en un camino de ida y vuelta entre comprender y ser comprendido, entre la diferencia que nos invita a acercarnos y el acuerdo que nos invita a pensarnos.

El ser humano es naturaleza, lenguaje, cuyo desarrollo biológico-social se actualiza a través de lenguas y de códigos de comunicación humana a lo largo de los complejos quehaceres del encuentro e intercambio de intersubjetividades compartidas en el tejido del mundo de la vida.

Este fragmento busca motivar el diálogo alrededor de tareas esenciales a partir de la obra de Habermas. Ya sea en la resolución de conflictos privados, ya en el debate político, ya en el diseño de políticas públicas:

- Reconstruir los fundamentos de valores, de concepciones y de procedimientos sobre los conflictos en familia (y las nuevas concepciones de familia), en la empresa y en la sociedad. En particular, los modos como se van construyendo las pretensiones de validez desde los niveles retóricos, desde las mediaciones argumentativas hasta los sustentos éticos-científicos. Diseños entre política, economía y ciudadanos en el ámbito de la reconstrucción de la racionalidad en el ámbito de la cognición social.
- Reconstruir los mecanismos privados y públicos de las valoraciones y enjuiciamientos de los conceptos vinculantes de las instituciones, con una fuerte mediación de un Estado solidario en diálogo riguroso y permanente con la sociedad civil representativa y participativa, incluso radical en su participación de construcción de la opinión pública.

- Trazar mecanismos sobre el modo como es posible el diálogo en el mundo de la vida con el sistema, en un proceso de adecuación permanente entre derecho y deberes ciudadanos, sujeto este escenario al desarrollo de capacidades (Sen, Nussbaum), en una apuesta de ver el desarrollo como libertad. Revisar los procedimientos sobre el modo como se construyen los proyectos políticos institucionales: diseño constitucional para construir una democracia radical.

REFERENCIAS

- Chomsky, N (1999) *El programa minimalista*. Alianza.
- Elders, F. (2006). La naturaleza humana: justicia vs. poder. Un debate. Noam Chomsky / Michel Foucault. Kats.
- Habermas, J. (1968). *Conocimiento e interés*. Taurus.
- Habermas, J. (1970). Towards a theory of communicative competence, *Inquiry*, 13:1-4, 360-375.
- Habermas, J. (1973). Conocimiento e interés (artículo). Traducido por Guillermo Hoyos. *Ideas y Valores*, N° 42-45, enero de 1973, pp. 61-76, <https://revistas.unal.edu.co/index.php/idval/article/view/29111>.
- Habermas, J. (1985). *Teoría de la acción comunicativa*. Tomo I Taurus.
- Habermas, J. (1989). Comentarios al concepto de acción comunicativa. En: Caamaño *et al.* Editorial Montesinos.
- Habermas, J. (1990). *La lógica de las ciencias sociales*. Tecnos.
- Habermas, J. (1992). *Teoría de la acción comunicativa*. Tomo II Taurus.
- Habermas, J. (1993). *El discurso filosófico de la modernidad*. Taurus.

Habermas, J. (1993). *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*. REI-México.

Habermas, J. (1993b). *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*. REI-México.

Habermas, J. (1996). *Textos y contextos*. Ariel.

Habermas, J. (1998). *Escritos sobre moralidad y eticidad*. Paidós.

Habermas, J. (1999). *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*. Cátedra.

Habermas, J. (2000). *Aclaraciones a la ética del discurso*. Trotta.

Habermas, J.; Rorty, R. (2000b). *Sobre La Verdad. Validez Universal o Justificación*. Amorrortu Editorial.

Habermas, J. (2005). *Facticidad y validez*. Taurus.

Habermas, J. (2005). *Facticidad y validez*. Sobre el derecho y el Estado democrático en términos de teoría del discurso. Trotta.

Habermas, J. (2006). *Entre naturalismo y religión*. Taurus.

Habermas, J. (2006b). *El Occidente escindido*. Trotta.

Habermas, J. (2007). *Verdad y justificación*. Trotta.

Habermas, J. (2007b). The Language Game of Responsible Agency and the Problem of Free Will: How can epistemic dualism be reconciled with ontological monism? *Philosophical Explorations*, Vol. 10, No. 1, March 2007. Pages 13-50. <https://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/13869790601170128>.

Habermas, J. (2015). *Mundo de la vida, política y religión*. Trotta.

Habermas, J. (2019). *Perfiles filosóficos-políticos*. Taurus.

Ibbotson, P (2016). Evidence Rebuts Chomsky's Theory of Language Learning. <https://www.scientificamerican.com/article/evidence-rebuts-chomsky-s-theory-of-language-learning/>.

Müller-Doohm, S. (2020). *Una biografía*. Editorial Trotta.

NYU (2005). Chomsky Was Right, NYU Researchers Find: We Do Have a "Grammar" in Our Head. <https://www.nyu.edu/about/news-publications/news/2015/december/chomsky-was-right-nyu-researchers-find-we-do-have-a-grammar-in-our-head.html>.

Papastephanou, M. (2012). Exploring Habermas's Critical Engagement with Chomsky. *Human Studies*. *Human Studies*. Vol. 35, No. 1 (Spring 2012), pp. 51-76 (26 pages) <https://www.jstor.org/stable/41427895>.

Romanillos, A. M. (2015). Armonía en la dualidad frente al monismo naturalista: Kant y Habermas. *Contextos Kantianos*, *International Journal of Philosophy*, No 2, Noviembre 2015, pp. 128-150.

Searle, J. (2013). Neuroscience and Epistemological Dualism: On Habermas' Thoughts. *Journal of Philosophy and Ethics in Health Care and Medicine*, No.7, pp. 81-92, December 2013.

DEMOCRACIA DELIBERATIVA. (NUEVAS) REFLEXIONES SOBRE LOS FUNDAMENTOS FILOSÓFICOS DE LA TEORÍA Y SU CONTRIBUCIÓN AL ESTADO DEMOCRÁTICO DE DERECHO¹

Santiago Prono²

INTRODUCCIÓN

El presente trabajo se orienta fundamentalmente a la explicitación de los presupuestos filosóficos de la democracia deliberativa de Habermas, lo cual permite justificar su correspondiente planteo teórico. Además, se señalan también los aportes que esta teoría política puede realizar para la legitimación de las prácticas políticas y la consolidación del Estado democrático de derecho. Para cumplir con estos objetivos, luego de una presentación general de la democracia deliberativa (1.)

- 1 El presente trabajo constituye una nueva versión, con algunas modificaciones, del publicado originalmente como capítulo de libro en Barranco (ed.), 2015: 53-67.
- 2 Dr. en Filosofía (Universidad Nacional de Buenos Aires), Investigador del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (Argentina), Profesor de la Facultad de Ciencias Jurídicas y Sociales (Universidad Nacional del Litoral).

se explicitan los fundamentos sobre los que la misma se apoya (2.), los cuales estriban en una determinada concepción de la sociedad (2.1.) y del lenguaje (2.2.). De este modo es posible fundamentar la orientación de la democracia deliberativa hacia la obtención de consensos racionalmente motivados, y también la viabilidad de la deliberación intersubjetiva como condición de validez de las decisiones y procedimientos políticos (3.).

1. DEMOCRACIA DELIBERATIVA. UNA INTRODUCCIÓN GENERAL

La idea de democracia implica, a la vez, un concepto descriptivo y normativo. Es descriptivo porque da cuenta del modo en que se toman las decisiones en un Estado democrático, por ejemplo, en el Parlamento donde se discute sobre determinadas cuestiones; pero también, y fundamentalmente, es normativo porque exige que las decisiones del gobierno sean el resultado de la participación, directa o indirecta, de los ciudadanos como uno de los criterios de su legitimación política. Ahora bien, el concepto habermasiano de democracia deliberativa también implica deliberación, intercambio de opiniones antitéticas que, al menos en principio, tendrían que confrontarse en términos de argumentos para intentar llegar a la mejor decisión posible y lograr acuerdos racionalmente motivados. Este concepto de política deliberativa adopta un carácter normativo y procedimental (pero también substantivo) cuyo principio básico es el principio del discurso, según el cual las decisiones políticas solamente son legítimas, y pueden ser reconocidas como tales, en la medida en que se adopten mediante un procedimiento democrático de deliberación llevado a cabo en términos del intercambio (público) de razones en busca de un consenso. Se trata, ante todo, de un modelo de toma de decisiones y de su correspondiente justificación (legitimación) intersubjetiva, que por principio se opone a toda pretensión de imponer determinadas posturas que se nieguen a exponer los fundamentos en los que se basa. De acuerdo con esto, y en relación con el punto de vista normativo, la democracia deliberativa no se limita a describir cómo es la realidad, o

cómo se toman efectivamente las decisiones (aunque esto es algo que sin dudas tiene en cuenta), sino que en base a su carácter reconstructivo que explicita los presupuestos del discurso argumentativo mediante el análisis de la dimensión pragmática del lenguaje, esta teoría política establece las presuposiciones normativas como criterio de posibilidad y validez de tales decisiones políticas adoptadas en contextos democráticos.

Este planteo teórico de la democracia deliberativa de Habermas se apoya en una determinada concepción de la racionalidad y del lenguaje que respectivamente se expresa, en su teoría de la acción social, y en el señalado sentido reconstructivo que adopta su concepción de la pragmática universal del lenguaje. En lo que sigue presento un resumen de estas teorías que, veremos, en conjunto constituyen el trasfondo filosófico del concepto de la política deliberativa de este autor.

2.

TEORÍA DE LA ACCIÓN SOCIAL Y PRAGMÁTICA UNIVERSAL DEL LENGUAJE COMO (PARTE DE LOS) FUNDAMENTOS FILOSÓFICOS DE LA POLÍTICA DELIBERATIVA

2.1.

Racionalidad consenso-comunicativa y el carácter parasitario de la racionalidad estratégica

La *Teoría de la acción comunicativa* (Habermas, 1981) es una teoría de la acción social que centra su interés en el entendimiento comunicativo como procedimiento de coordinación de un tipo especial de interacción que no ha sido adecuadamente analizado por las teorías estándar de la sociología. Se trata así de clarificar el mecanismo en base al cual los actos de habla coordinan y regulan las interacciones sociales, lo cual a su vez implica un concepto amplio de racionalidad que se expresa de manera distinta en cada uno de los diferentes tipos de acciones.

Inspirado en lo que califica como la «versión no oficial de la teoría weberiana de la acción» (Habermas, 1987: 366 ss.), Habermas distingue

entre una orientación para la acción estratégica, y una orientación para la acción que busca un entendimiento comunicativo con otros interlocutores. Una «acción estratégica» es una acción orientada al éxito que implica la observancia de reglas de elección racional tendientes a influir en las decisiones de un oponente, y por ello esta tiene lugar en el ámbito de las relaciones interhumanas del mundo social teniendo en cuenta los efectos previsibles de las decisiones propias sobre las decisiones de los otros. Este tipo de acción domina tanto las operaciones económicas del mercado y la economía, en donde puede darse una complementariedad contingente de intereses, como así también (domina) las acciones políticas en cuanto sean concebidas y practicadas como mera lucha por el poder. Por su parte, una acción es «comunicativa» cuando los planes de acción que ella representa no dependen de un cálculo egocéntrico de utilidades, sino de la coordinación de actos de entendimiento. En otros términos, se trata de una relación comunicativa en el mundo social orientada al entendimiento intersubjetivo y a la formación de un consenso racionalmente motivado considerado como válido por los interlocutores involucrados, que hace posible la coordinación no forzada de sus respectivos planes de acción:

Al definir la acción estratégica y la acción comunicativa como dos tipos de acción distintos, parto del supuesto de que las acciones concretas se pueden clasificar según estos dos puntos de vista. Cuando hablo de “estratégico” y de “comunicativo”, no solamente pretendo designar dos aspectos analíticos bajo los que *una misma* acción pudiera describirse como un proceso de recíproca influencia por parte de oponentes que actúan estratégicamente, de un lado, y como proceso de entendimiento entre miembros de un mismo mundo de la vida, de otro. Sino que son las acciones sociales concretas las que pueden distinguirse según que los participantes adopten, o bien una actitud orientada al éxito, o bien una actitud orientada al entendimiento (Habermas, 1987: 367).

Por cierto, no toda acción comunicativa se orienta al *entendimiento*. En el nivel del análisis empírico-descriptivo de la sociología, el tipo de acción estratégica es el tipo de acción dominante en la sociedad moderna; incluso toda acción social en cierta medida se puede explicar

conforme a este modelo. Ahora bien, un análisis filosófico reconstructivo de las condiciones de posibilidad de la interacción humana demuestra sin embargo que este modelo explicativo es deficiente, y que la acción estratégica y el uso estratégico del lenguaje son derivados y presuponen el uso comunicativo del lenguaje orientado al entendimiento.

Los actos de habla sólo pueden servir al fin de ejercer una determinada influencia sobre el oyente, por ejemplo para satisfacer intereses subjetivos, si ocultan su verdadera intención y se muestran como orientados a lograr un entendimiento racional, no estratégico, con el interlocutor. Sostiene Habermas que «si el oyente no entendiera lo que el hablante dice [o creyera que quiere engañarlo], este no podría servirse de actos comunicativos para inducirlo a que se comporte de la forma deseada» (Habermas, 1987: 388). Sobre esta base el filósofo distingue un acuerdo comunicativamente alcanzado respecto de uno meramente fáctico, en el sentido de un acuerdo, (aquel) que no es inducido o determinado por influencias externas, sino que es racionalmente aceptado como válido por los participantes. Ciertamente que hay acuerdos de hecho que son acuerdos forzados, pero esto no cuenta como un acuerdo genuino, el cual se basa en convicciones comunes.³

De este modo Habermas señala una prioridad conceptual del lenguaje orientado al entendimiento por sobre el uso puramente estratégico del mismo, en el que se pretende imponer las propias razones, persuadir con medios retóricos, o más simplemente engañar al oyente para privilegiar los propios intereses. Así, para el autor el empleo del lenguaje orientado al entendimiento es el *original modus* del mismo, respecto del cual el entendimiento indirecto, estratégico, representa un sentido parasitario o derivado, pues ya lo está presuponiendo y haciendo uso de él en sus propios fines de dominación o manipulación de los interlocutores. En este sentido pueden mencionarse la teoría de los juegos estratégicos, en la economía, por ejemplo, por cuanto son ciencias que como tales están construidas y corroboradas comunicativamente, sin las cuales no es posible seguir ninguna estrategia. Lo mismo cuenta con res-

3 Cfr. Habermas, 1987: 368-369, 393.

pecto a la política concebida en términos exclusivamente de relaciones conflictivo-estratégicas.⁴

Con la formulación de un argumento en principio ya queda expresada la intención de alcanzar un acuerdo general y no forzado⁵. Por supuesto, esto no implica un intento de trascender hacia mayores niveles de abstracción que desconozcan las particularidades del mundo de la vida, y tampoco que todo acto de habla efectivo permita lograr un consenso, pero sí que para Habermas el uso estratégico del lenguaje presupone el que aspira a obtener un acuerdo genuino.

Esta prioridad conceptual de la acción comunicativa por sobre la acción estratégica que Habermas señala en su *Teoría de la acción comunicativa* (1981), también la sostiene posteriormente en *Pensamiento postmetafísico* (1988): «La utilización estratégica del lenguaje vive parasitariamente del uso normal de él, porque sólo puede funcionar si, al menos, una de las partes supone falsamente que el lenguaje está siendo empleado con vistas a entenderse» (Habermas, 1990: 75). Habermas subraya la importancia del uso comunicativo del lenguaje para la coordinación social como fundamento de este tipo de interacciones (aun cuando el uso estratégico también puede cumplir esta función, pero siempre dependiendo de aquel otro uso de la racionalidad). Sobre esta base el filósofo define lo que entiende aquí por «acción comunicativa», en el sentido de un tipo de acción que

(...) depende de la utilización del lenguaje orientada al entendimiento, [en donde] los actores implicados tratan de sintonizar cooperativamente sus planes de acción en el horizonte de un

4 Esta es la cuestión empírica que se plantea en los enfoques «realistas» de tipo hobbesiano, característicos también de la teoría de juegos, pero también en el tipo de objeciones que sostienen que tal interacción no está mediada *fundamentalmente* por procesos de entendimiento, sino por relaciones de mercado o de poder. En el ámbito de la política esta postura se expresa en los planteos críticos como los de Mouffe (2003), Rancière (1996), Shapiro (1999), Walzer (1999), Posner (2004a, 2004b). Para un análisis de este tema, cfr. Prono (2007, 2008, 2009).

5 En opinión de McCarthy, la razón fundamental de este planteamiento estriba en que el lenguaje no puede ser comprendido con independencia del acuerdo al que se llega con él, pues el acuerdo es el *telos* inmanente o función del habla (McCarthy, 1987: 333); cfr. Habermas, 1987: 368-369.

mundo de la vida compartido y sobre la base de interpretaciones comunes de la situación (Habermas, 1990: 74; 1987: 378).

Está claro que siempre hay un «riesgo de disentimiento», que por cierto Habermas reconoce, pero no es posible explicar la interacción social exclusivamente mediante el carácter estratégico del uso del lenguaje y por el que los sujetos actúan guiados de modo egocéntrico por sus propias preferencias y expectativas de éxito, ya que estas «desviaciones», siempre presentes en la interacción social, no poseen un carácter fundante de la misma pues la condición necesaria de posibilidad de toda articulación social, aun de la articulación estratégica y de las relaciones de poder en el ámbito de la política, radica en los procesos de entendimiento lingüísticamente mediados.

La teoría de la acción social de Habermas permite comprender entonces el carácter originario de la racionalidad comunicativa por sobre la meramente estratégica. Este es uno de los fundamentos sobre los que se apoyan las pretensiones de validez del planteo teórico de la democracia deliberativa antes señalado, que establece la viabilidad de una concepción de la racionalidad consenso-comunicativa como medio legítimo para justificar la validez de decisiones o normas democráticamente adoptadas, y señalando además también el carácter parasitario de la racionalidad estratégica.

En este punto cabe mencionar también ya el análisis reconstructivo de la pragmática universal del lenguaje de Habermas, en la cual también se apoya su teoría de la democracia deliberativa para justificar su planteo teórico, en este caso, en lo que concierne a la justificación de la pretensión de racionalidad de las decisiones adoptadas en el marco de procedimientos intersubjetivos de confrontación de argumentos como medio para la definición del contenido específico de normas situacionales.

2.2. Pragmática universal del lenguaje

La reconstrucción racional de los universales pragmáticos del lenguaje implica un análisis de las presuposiciones de los sistemas de reglas que subyacen a todo uso comunicativo del lenguaje que, a diferencia de la semántica referencial, que sólo atiende a la observación directa de determinados fragmentos de la realidad como medio para dar cuenta del significado, supone el reconocimiento del carácter esencialmente comunicativo de la racionalidad y de toda constitución de sentido intersubjetivo.

Desde C. Morris, cuando se habla del componente pragmático del significado, a diferencia del componente sintáctico (que estudia la relación de los signos con otros signos), o semántico (que analiza las relaciones de los signos con la realidad), se hace mención al análisis de las relaciones de los signos con sus usuarios, con su empleo y con sus efectos.⁶ En lo que respecta a la concepción habermasiana de la pragmática del lenguaje, esta se basa en la idea de que no sólo los rasgos fonéticos, sintácticos y semánticos de las oraciones, sino también, y de estos se ocupa, ciertos rasgos *pragmáticos* (en el sentido de la competencia comunicativa) admiten una reconstrucción racional en términos universales. Así, el procedimiento reconstructivo de la pragmática universal de Habermas explicita las pretensiones de validez que todo hablante plantea con la expresión de cualquier acto de habla con sentido, y suponen una determinada capacidad por parte del hablante que le permite desenvolverse en ámbitos diversos y ante interlocutores diferentes.

En su escrito de 1976 («¿Qué significa pragmática universal?») afirma el filósofo que la expresión o manifestación de un enunciado satisface tres tipos de pretensiones de validez, estas tienen que ver con que los oyentes lo consideren verdadero en la medida en que refleje algo per-

6 Cfr. Morris, 1938; Charadeau, y Maingeneau, 2002. En este sentido afirma Maliandi que en el contexto de la ética del discurso (de Apel, pero esta explicación también le cabe a Habermas), el término «pragmático debe ser entendido como referido a aquella parte de la semiótica (o teoría de los signos) que estudia la acción comunicativa, es decir, la relación que los signos lingüísticos tienen indefectiblemente con sus usuarios e intérpretes» (Maliandi, 2002: 60).

teneciente al mundo, veraz en la medida en que exprese las intenciones del hablante, y normativamente correcto si afecta expectativas socialmente reconocidas (Habermas, 1997: 299 ss.). La pragmática universal del lenguaje analiza, más allá de la inteligibilidad que se exige a la dimensión gramatical de una oración, la capacidad de comunicación del hablante para hacerse entender por medio de determinados actos de habla que presuponen aquellas pretensiones de validez señaladas. En correspondencia con las mismas, dicha capacidad del hablante se manifiesta en su aptitud pragmática para formular oraciones referidas a diversos contextos comunicativos,

- eligiendo el contenido enunciativo que permita dar cuenta de una experiencia o un hecho (pretensión de verdad),
- manifestando sus intenciones de modo que la expresión lingüística exprese lo que verdaderamente piensa (pretensión de veracidad), y
- ejecutando el acto de habla en cuestión cumpliendo con ciertas normas reconocidas (pretensión de rectitud normativa).⁷

En estas pretensiones de validez que señala Habermas y con las que, respectivamente, las oraciones pueden emplearse en las funciones pragmáticas universales de exposición, de autopresentación, y de establecimiento de relaciones interpersonales, se expresa la competencia

7 Estas pretensiones (de verdad, veracidad, y rectitud normativa) se corresponden con las tres funciones del lenguaje de K. Bühler. En 1934 este filósofo alemán propuso un esquema de las funciones del lenguaje situando la expresión lingüística en su triple relación con el mundo, el hablante y el oyente. Este autor observó que la función de exposición (*Darstellung*) o función expositiva es sólo una de las tres funciones cooriginarias del lenguaje. En este sentido su tesis es que el lenguaje representa un medio que cumple a la vez tres funciones distintas, pero internamente asociadas entre sí. Las expresiones empleadas comunicativamente sirven para exponer estados de cosas, para dar expresión a las intenciones de un hablante, y para entablar relaciones con un destinatario (Bühler, K.; *Sprachtheorie*, Jena, G. Fisher, 1934. Cfr. Habermas, 1990: 80, 109-110; para una lectura crítica de este autor, véase también Apel, 1994: 273 ss.).

comunicativa para la que establece una investigación en términos de pragmática universal.⁸

El núcleo de la concepción habermasiana del lenguaje apunta entonces a la reconstrucción de los presupuestos inherentes a la racionalidad comunicativa, los cuales dan cuenta de la base de validez del habla en términos de sus correspondientes reglas constitutivas, y que los interlocutores discursivos ya siempre de hecho presuponen puesto que las mismas posibilitan la formulación inteligible de enunciados y el consecuente entendimiento intersubjetivo. Habermas se propone así articular una concepción de la racionalidad sobre la base de una reconstrucción reflexiva de tales condiciones, adoptando para ello una concepción metodológica para el análisis de los actos de habla orientados al entendimiento intersubjetivo que pretende combinar el punto de vista universal y el socio-histórico como condición de validez de las decisiones adoptadas.⁹

Ahora bien, y este es el punto en cuestión que aquí interesa resaltar respecto de la pragmática universal del lenguaje y su «aporte teórico», digamos, como fundamento de la democracia deliberativa, esta diferenciación entre pretensiones universales de validez que aquí señala el filósofo permite expandir el concepto mismo de validez, que tradicionalmente se lo vinculaba exclusivamente con la verdad. De lo que se trata, es de ampliar la comprensión de este concepto teniendo en cuenta las otras pretensiones, de corrección normativa y de veracidad, que son planteadas conjuntamente con esta pretensión de verdad (aunque siempre es una la que resulta preponderante respecto de las demás y según el tema de que se trate). Esto permite «situar el problema de la validez en el terreno (...) de la dimensión pragmática del lenguaje, o de la comunicación y del discurso» (De Zan, 1993: 166), que es precisamente en donde conceptualmente se ubican las pretensiones teóricas de la democracia deli-

8 Cfr. Habermas, 1997: 328-329.

9 Habermas habla de una razón «históricamente situada», que si bien rechaza los meros contextualismos que derivan en posturas relativistas, por otro lado también se niega a adoptar puntos de vista abstractos que pierdan de vista la facticidad propia del mundo de la vida (*Lebenswelt*). Esto se evidencia en su rechazo a caracterizar el sentido reconstructivo de su teoría lingüística en términos de «trascendental», «a priori», etc., como hace su colega K.-O. Apel. Cfr. Habermas, 1994: 390 ss.

berativa. En efecto, la aptitud para justificar las pretensiones de validez respecto de determinados temas mediante confrontación de argumentos constituye la nota definitoria de la idea misma de racionalidad en cuanto racionalidad discursiva. Y es, precisamente, sobre esta base conceptual que el procedimiento intersubjetivo de fundamentación de decisiones y normas, que establece esta teoría política como condición de posibilidad de las mismas, exige que los interlocutores discursivos involucrados sólo se guíen, dice Habermas, por la «fuerza de coacción» que ejercen los mejores argumentos.

La teoría de la acción social y la pragmática universal del lenguaje constituyen, entonces, el trasfondo conceptual del planteo teórico de la democracia deliberativa. Respectivamente, esto se evidencia tanto en la viabilidad conceptual de un planteo teórico de justificación intersubjetiva de decisiones basadas en la confrontación de argumentos por parte de interlocutores discursivos orientados a la obtención de consensos racionalmente motivados, como así también en el carácter esencialmente intersubjetivo y comunicativo de la racionalidad, en base al cual se justifican las pretensiones de validez de las decisiones adoptadas en el marco de un tal procedimiento intersubjetivo. Así concebida, esta teoría política se basa en las reglas del discurso y formas de argumentación que toman su contenido normativo de la base de validez de la acción orientada al entendimiento (y en última instancia de la estructura de la comunicación lingüística) que son reconstruidas por la pragmática universal del lenguaje:

Es pues en nuestro contexto de intereses que con estas consideraciones del proceso democrático se establecen también los criterios o puntos de referencia (*die Weichen*) para una conceptualización normativa del Estado y la sociedad (...) que se basa, en última instancia, en la estructura de la comunicación lingüística y en el orden no sustituible de la socialización comunicativa (Habermas, 1994: 359-360).¹⁰

Aquí se expresa entonces dicho carácter reconstructivo que comporta esta teoría política (tanto en lo que refiere a la interacción social como así también a la dimensión pragmática del lenguaje), y en el que

10 Cfr. Habermas, 1999: 240.

se basa la democracia deliberativa para abordar el problema de la fundamentación normativa de las decisiones políticas y del ordenamiento del Estado de derecho, adoptando a partir de aquí un sentido procedimental e intersubjetivo y discursivo para la toma de tal clase de decisiones.

Teniendo en cuenta los fundamentos filosóficos de la teoría mencionados hasta aquí, ahora es posible explicitar (parte de) los aportes de esta teoría para la legitimación de las prácticas políticas y la consolidación del Estado democrático de derecho.

3. (POSIBLES) APORTES AL MEJORAMIENTO DE LA CALIDAD INSTITUCIONAL DEL ESTADO DEMOCRÁTICO DE DERECHO

Hasta aquí la explicitación y definición de la sistemática de la Filosofía teórica de Habermas para la conceptualización de su teoría política. En este marco sostiene el filósofo que a lo que apunta es a la idea de un Estado de derecho con división de poderes, que extrae su legitimidad de una racionalidad que garantiza la imparcialidad de los procedimientos legislativos y judiciales. Esa idea no representaría otra cosa que un estándar crítico (*ein kritischer Maßstab*) para el análisis de la realidad constitucional. Y sin embargo, esa idea no se limita a oponerse abstractamente a una realidad que tan poco se corresponde con ella. Antes bien, la racionalidad procedimental, emigrada ya parcialmente al derecho positivo, constituye a su entender, y tras el hundimiento del derecho natural racional, «la única dimensión que queda en que puede asegurarse al derecho positivo un momento de incondicionalidad y una estructura sustraída a ataques y manipulaciones contingentes» (Habermas, 1994: 598-599).

Pues bien, teniendo en cuenta el trasfondo filosófico del planteo teórico de la democracia deliberativa, la misma puede contribuir con esta idea de Estado de derecho de dos modos distintos, aunque mutuamente presupuestos, que en conjunto permiten consolidar y ampliar el sistema democrático.

En primer lugar, cabe mencionar el papel de la crítica que Habermas señala en la cita precedente, explicitando las falencias o desvia-

ciones del desempeño de las instituciones democráticas¹¹, y en términos generales del Estado.

Con respecto a este primer aporte, por supuesto, está claro que el riesgo que aquí hay que evitar es caer en lugares comunes, ya que en relación con el análisis de temas, por ejemplo, relacionados con la corrupción y la arbitrariedad de regímenes formalmente democráticos, o con la proliferación de regímenes autoritarios y dictatoriales que resultan violatorios de los derechos humanos o, también, con la creciente erosión del sistema democrático como consecuencia del proceso de globalización que podría poner en riesgo y disminuir la capacidad de acción de las instituciones democráticas, lo cual haría perentoria la necesidad de hallar y establecer bases democráticas a nivel internacional para contrarrestar el poder del mercado, etc., si bien son todos temas ciertamente importantes, también son obvios porque toda teoría política concebiría a estos como problemas que hay que solucionar.¹² Sin embargo, la democracia deliberativa, en la medida en que el punto de partida de su planteo teórico estaba en la explicitación de las condiciones de posibilidad de la reciprocidad discursiva, adoptando por esto un sentido netamente reconstructivo, es especialmente sensible y crítica de las asimetrías injustificadas que subsisten en los procedimientos decisorios, por ejemplo para la generación legítima del derecho, aumentando así la probabilidad de que el discurso práctico resulte razonable y equitativo.

Esta concepción de la democracia deliberativa como procedimiento crítico de las instituciones del Estado de derecho, no debe interpretarse sin embargo como una instancia externa al procedimiento deliberativo de confrontación de argumentos, ubicándose en una posición superior para desde allí analizar y juzgar las prácticas institucionales. El sentido crítico inmanente a la democracia deliberativa no se ubica en un

11 Me refiero aquí tanto a las instituciones formales, constitucionalmente reconocidas del estado democrático de derecho, como así también a aquellas cuasi-informales, como son las organizaciones de la sociedad civil, que tienen fuerte participación en la teoría de la democracia de Habermas, y que requieren en ocasiones de cierta regulación por parte del Estado, como ser el caso de las ONG's, o aquellas que poseen personería jurídica, entre otras.

12 Cfr. Maliandi, 2006: 218 ss.

nivel distinto de las prácticas habituales, sino que se basa en el análisis de los presupuestos ya operantes en las mismas prácticas institucionales que se estudian y/o critican: la política deliberativa no lleva a cabo su análisis crítico «desde arriba», constituyéndose en una «guía» a seguir, sino que actúa, digamos, desde dentro, analizando las condiciones de validez de lo político, y de la idea de democracia señalando los principios formalmente reconocidos pero de hecho ignorados por las prácticas gubernamentales o legislativas de las democracias existentes.

El principio del discurso argumentativo o principio D presupuesto por esta teoría política, puede ser concebido entonces como una «metainstitución de la crítica, (...)», como una idea que ya se halla realizada especialmente en las instituciones de las democracias existentes, o como su propio sentido, más allá de las deficiencias o deformaciones de su realización empírica» (De Zan, 1991: 301), posibilitando así desenmascarar las falencias de las prácticas reales de aquellas instituciones. Este sentido en que hay que entender la crítica que puede realizarse desde los fundamentos conceptuales de la política deliberativa, en última instancia, sólo explícita, y reactualiza, una idea que ya está presente en el origen mismo de las instituciones jurídico-políticas del Estado democrático de derecho y ha inspirado su fundamentación¹³.

La teoría de la democracia deliberativa comporta entonces un criterio para la justificación de la validez de las decisiones políticas, y la consolidación de los sistemas democráticos del Estado de derecho llevados a cabo sobre la base de una adecuada reconstrucción de la Filosofía práctica. Naturalmente, esta concepción para la justificación y práctica de la democracia se presenta como un ideal al que deberíamos tender para dirimir las diversas pretensiones de validez que en tal contexto se presenten, *sin* por ello concebir que pueda efectivamente alcanzarse en todos los casos un consenso.¹⁴ Se trata de un ideal regulativo que orienta los

13 Un análisis de este tema de la crítica política desde el presente marco teórico y en conexión con la Escuela de Frankfurt se encuentra en Prono, 2022.

14 En Habermas es necesario no confundir el uso del término «deber», o «tener que» (*müssen*), con el «deber» en el sentido del verbo alemán *sollen*, que comporta un sentido moral, porque con el uso de aquellos términos el autor sólo pretende dar

esfuerzos para *intentar* alcanzar tales consensos racionales como instancia válida para la justificación de decisiones y la resolución de conflictos.

Lo anterior nos introduce ya al segundo tipo de contribución que la democracia deliberativa puede realizar al mejoramiento del desempeño de las instituciones del Estado democrático de derecho¹⁵. Este tiene que ver con que esta teoría establece un procedimiento intersubjetivo-deliberativo para la justificación de decisiones y normas que mejores garantías ofrece para asegurar la calidad epistémica de las decisiones adoptadas. Si bien este aporte en realidad ya ha sido implícitamente señalado desde el comienzo, ahora es posible explicitarlo y fundamentarlo a partir de lo mencionado en el punto anterior.

En efecto, frente a otros procesos decisorios, como el voto o la negociación, la democracia deliberativa ofrece más posibilidades de tomar decisiones políticas correctas desde un punto de vista substantivo (aunque sin desconocer que en general en política es en base a tales procesos que se toman las decisiones). El proceso deliberativo permite el intercambio de información mediante confrontación de argumentos, favoreciendo la detección de errores fácticos y lógicos, controlando los aspectos emocionales y promoviendo el filtro de las preferencias irracionales, y por esto mismo también dificulta la manipulación de la información, la agenda y las preferencias políticas¹⁶. De este modo el estatus del procedimiento decisorio de la democracia deliberativa viene asegurado por el valor epistémico que

cuenta de una necesidad lógica o pragmática explicitada a partir de la reconstrucción de los presupuestos operantes en la formulación de argumentos mediante el uso comunicativo del lenguaje. Hay que tener en cuenta que para el filósofo la «fuerza» de la normatividad y la racionalidad (entendida esta en el sentido de la racionalidad comunicativa) «se cortan y solapan (*überschneiden*) sobre el campo de la fundamentación de las convicciones morales que pueden obtenerse en un marco hipotético, y solamente puede guiarse por la débil fuerza de la motivación racional que en todo caso no puede por sí misma asegurar la traducción de las convicciones en acciones motivadas» (Habermas, 1994: 19).

15 Ciertamente, también podrían señalarse sus aportes a problemas como el de la justificación del control judicial de constitucionalidad, o de la igualdad, entre otros. Para un estudio en profundidad de estos temas véase Prono, 2012, 2019, 2021.

16 Cfr. Nino, 2003: 174 ss., Martí, 2006: 193-195.

posee. En este sentido afirma Estlund que «las leyes aprobadas democráticamente están investidas de autoridad y son legítimas porque son el resultado de [un procedimiento] que tiende a tomar decisiones correctas», aunque por cierto no es infalible. La democracia, así entendida, «en términos generales es el mejor entre todos aquellos modelos generalmente aceptables para una teoría de la legitimidad política» (Estlund, 2011: 33). En este contexto cabe señalar que un rasgo importante de la democracia deliberativa es que, aunque por supuesto constituyen un elemento importante del ordenamiento democrático, las decisiones mayoritarias no pueden ser el último criterio de validez porque, por ejemplo, discursos políticos contingentes y circunstancialmente mayoritarios podrían dar lugar a decisiones que nieguen, entre otros, la inviolabilidad de la persona, o ignoren su autonomía: el desarrollo y consolidación de la política deliberativa no depende de la suma de las acciones individuales de sujetos autointeresados, sino de la institucionalización de los correspondientes procedimientos y presupuestos comunicativos, así como de la interacción de deliberaciones institucionalizadas con opiniones públicas desarrolladas informalmente. El principio básico de la democracia deliberativa no es el principio de la mayoría, sino (como se señaló al comienzo) el *principio del discurso argumentativo*.¹⁷ Mediante el carácter intersubjetivo que representan los procesos de entendimiento es posible configurar determinados escenarios en los que pueda tener lugar una formación más o menos racional de la opinión y de la voluntad común sobre temas relevantes para el conjunto de la sociedad, como así también sobre los aspectos que requieran una regulación, y el modo de llevarla a cabo.¹⁸

17 Este principio del discurso, también llamado «principio D» en el marco de la ética del discurso que comparten Habermas y Apel, se ha convertido en un término técnico específico de la Filosofía contemporánea, en especial a partir de su empleo en las obras de Habermas, que lo entiende como un examen crítico-argumentativo de las pretensiones de validez presupuestas en una afirmación determinada (Cfr. Habermas, 1971: 23 ss.). Tal examen, señala al respecto Maliandi, «es necesariamente dialógico y exige ante todo la simetría y la correspondiente igualdad de derechos entre quienes participan en él» (Cfr. Maliandi, 2006: 231 ss. -esp. 234-).

18 Cfr. Habermas, 2004: 242, 244.

La democracia deliberativa constituye entonces una teoría que por su mismo procedimiento decisorio ofrece más posibilidades de alcanzar definiciones correctas sobre temas específicos. La discusión con otros interlocutores discursivos, en la medida en que sólo se dejen guiar por la fuerza de coacción que ejercen los mejores argumentos, contribuye a garantizar la corrección de las decisiones porque, como señalara Nino, «la observancia fáctica y el uso de reglas de inferencia son el producto de facultades que todos tienen, y no es común que la mayoría de la gente cometa el mismo error» (Nino, 2003: 175). Incluso cuando sólo una minoría está en lo correcto acerca de algunos hechos, la dinámica del procedimiento decisorio así concebido tiende a expandir el reconocimiento de lo que legítimamente se considere como correcto, justo, o verdadero, logrando cada vez mayores niveles de aceptación.

Por supuesto, este tipo de señalamientos respecto de las virtudes epistémicas que en efecto comporta la política deliberativa, constituye un rasgo común a todos los autores que suscriben a las tesis básicas de esta teoría política, en todas sus diferentes versiones. Ahora bien, lo que no todos tienen en cuenta, es el tipo de fundamentos que justifican el planteo de las pretensiones de validez que resultan inherentes a tales virtudes. Y para esto es necesario recurrir a una teoría del discurso y su correspondiente sentido reconstructivo de los presupuestos de la interacción social y de la dimensión pragmática de la argumentación, tal como hace Habermas para la justificación de su concepción de la democracia deliberativa.

REFERENCIAS

Apel, K.-O. (1994), *Semiótica filosófica*, Buenos Aires: Almagesto.

Charadeau, P. y Maingeneau, D. (2002), *Diccionario de análisis del discurso*, Buenos Aires: Amorrortu.

De Zan, J. (1993); *Libertad, poder y discurso*, Buenos Aires: Almagesto.

_____. 1991, Significación moral de la democracia. En Apel, K.-O., Cortina, A., De Zan, J. y Michelini, D. (eds.). *Ética comunicativa y democracia* (297-320), Barcelona, Crítica.

Estlund, D (2011); *La autoridad democrática. Los fundamentos de las decisiones políticas*, Buenos Aires: Siglo XXI.

Habermas, J. (1971); *Theorie und Praxis*, Frankfurt: Suhrkamp.

_____. 1987, *Teoría de la acción comunicativa (I: Racionalidad de la acción y racionalidad social)*, Madrid, Taurus.

_____. 1990, *Pensamiento postmetafísico*, Madrid, Taurus.

_____. 1994, *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, Frankfurt, Suhrkamp.

_____. 1997, «¿Qué significa pragmática universal?» (1976), en Habermas, J., *Teoría de la acción comunicativa. Complementos y estudios previos* (299-368). Madrid. Cátedra.

_____. 1999, *La inclusión del otro* (trad. Juan Carlos Velasco), Barcelona, Paidós.

_____. 2004, *La ética del discurso y la cuestión de la verdad*, Buenos Aires, Paidós.

Maliandi, R.; «Hacia un concepto integral de democracia». Apel K.-O., Cortina A., De Zan J., Michelini D. (eds.), *Ética comunicativa y democracia* (cit.) (257-296).

_____. 2002, «Conceptos y alcances de la “ética discursiva” en K.-O. Apel». *Tópicos*, Santa Fe, Nro. 10.

_____. 2006, *Ética: dilemas y convergencias*, Buenos Aires, Biblos.

Martí, J.L. (2006), *La república deliberativa. Una teoría de la democracia*, Barcelona: Gedisa.

McCarthy, T. (1987); *La teoría crítica de Jürgen Habermas*, Madrid: Tecnos.

Morris, C. (1938), *Foundatins of the Theory of Signs*, Chicago: Chicago University Press.

Mouffe, Ch. (2003); *La paradoja democrática*, Barcelona: Gedisa.

_____. 2007, Ch.; *En torno a lo político*, Buenos Aires, FCE.

Nino, C.S. (2003), *La constitución de la democracia deliberativa*, Barcelona: Gedisa.

Posner, R. (2004a); *Law, Pragmatism and Democracy*, Cambridge: Harvard University Press.

_____. 2004b, «Smooth sailing», *Legals Affairs*, N°41, http://www.legalaffairs.org/issues/January-February-2004/feature_posner_janfeb04.msp.

Prono, S. (2007). «Política y racionalidad discursiva. Algunas contribuciones para la reconstrucción de la democracia». *Cuadernos de Ética*, vol. 22, N° 35, 83-61.

_____. 2008, «Democracia, conflicto y poder. Un abordaje conceptual desde la racionalidad discursiva». *Cuadernos filosóficos, Segunda época*, Universidad Nacional de Rosario, N° V, 31-58.

_____. 2009, «Deliberative Demokratie. Einige Annäherungen an das Problem von Konsens vs. Konflikten». *Topologik. Rivista Internazionale di Scienze Filosofiche, Pedagogiche e Sociali*, Pellegrini, Cosenza, N° 6, 59-72.

_____. 2012, “Estado de derecho y democracia. Acerca de la justificación del control judicial de constitucionalidad en la teoría del discurso de Habermas”, *Revista de derecho*, editorial de la Universidad del Norte, Barranquilla (Colombia), N° 38, pp. 36-59.

_____. 2015, “Democracia deliberativa. Reflexiones sobre los fundamentos filosóficos de la teoría y su contribución al estado democrático de derecho”, en Barranco, G. (Comp.), *Estado de derecho, institucionalidad y democracia*, Santa Fe, Ediciones UNL, pp. 53-67.

_____. 2019, “Igualdad política y Estado de derecho. Una propuesta de justificación desde de la democracia deliberativa, en *Páginas de Filosofía*”, vol. 20, nro. 23, pp. 23-58.

_____. 2021, "Ética, argumentación, e igualdad: Una propuesta de fundamentación filosófica del principio de igualdad desde la teoría ética del discurso", en *Revista de Filosofía Diánoia*, Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM. Vol. 66, nro. 86, pp. 3-25.

_____. 2022, "El derecho a la crítica en el Estado democrático de derecho. Un análisis desde la democracia deliberativa de J. Habermas", en *Las Torres de Lucca* (Universidad Complutense de Madrid). En prensa.

Rancière, J. (1996); *El desacuerdo. Política y filosofía*, Buenos Aires: Nueva Visión.

Shapiro, I. (1999). Enough of Deliberation. Politics is about Interests and Power. En Macedo, S. (comp.). *Deliberative Politics. Essays on 'Democracy and Disagreement'* (3-16). New York. Oxford University Press.

Walzer, M. (1999); «Deliberation, and What Else?». *Deliberative Politics. Essays on 'Democracy and Disagreement'*. En Macedo, S. (comp.); (cit.) (58-69).

A ESQUERDA DIVIDIDA: OS GOVERNOS LULA E DILMA NO PENSAMENTO POLÍTICO BRASILEIRO¹

Marcelo Sevaybricker Moreira²

Durante parte do período que antecedeu as eleições de 2014, Luís Inácio Lula da Silva foi lembrado como possível candidato à Presidência da República não apenas por líderes descontentes com a condução do governo de Dilma Rousseff, como também por eleitores que espontaneamente mencionaram o seu nome. Após os controversos episódios do *impeachment* de Dilma (que havia vencido uma eleição extremamente acirrada), Lula, mesmo preso em Curitiba, continuou pautando, em grande medida, o dia a dia da política nacional. Os candidatos à Presidência no pleito de 2018 ainda se dividiam, como nas duas eleições anteriores, entre os que construíram a sua imagem por afinidade a ele e os que, de outro lado, procuravam se opor ao seu legado. Lançado inicialmente pelo PT (Partido dos Trabalhadores), Lula, ainda preso, alcançou

- 1 Agradeço muito a dois amigos, Amaro Fleck e Francisco Guerra, que leram o manuscrito quando ele era pouco mais do que uma ideia e aos pareceristas anônimos, que fizeram contribuições decisivas para que este artigo tivesse menos erros.
- 2 Professor Adjunto da Universidade Federal de Lavras (UFLA). Lavras, MG. Brasil. E-mail: msevay@gmail.com; ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3255-5532>.

imediatamente o primeiro lugar nas intenções de voto (39%). Uma vez proibido definitivamente de concorrer pela justiça eleitoral, o seu substituto conseguiu ir ao segundo turno, sendo, no entanto, derrotado por Jair Bolsonaro. Libertado em 2019, após decisão do Supremo Tribunal Federal (STF), Lula retomou seu protagonismo como líder da oposição e tem grandes chances de vitória nas eleições presidenciais de 2022. Fazendo um balanço dos últimos três ou quatro decênios, pode-se afirmar que esse pernambucano tem sido um personagem decisivo na política brasileira, ideia essa implícita no bordão repetido incansavelmente por ele próprio – o “nunca antes na história deste país” – e endossada também por alguns estudos científicos feitos a seu respeito.

Há, contudo, uma profunda discordância interpretativa sobre a era Lula, que começa pelo próprio modo de se denominar o fenômeno. Enquanto uns o caracterizam como “lulismo”³, outros questionam o termo, argumentando que se trata de personalização injustificada de um projeto partidário, nascido da confluência de diversos movimentos sociais (Guimarães, 2013)⁴. A querela terminológica evidencia como o lulismo é atravessado por controvérsias. Teria ele promovido a classe trabalhadora a um novo patamar de dignidade, ou seria antes uma estratégia de cooptação do povo? De capitulação frente às elites e manutenção do *status quo*? Não é o caso de tentar aqui responder a essas difíceis questões, mas os discursos elaborados sobre esse tema constituem material muito rico para quem quer compreender a política nacional e, especialmente, para os que se dedicam ao pensamento político brasileiro (PPB).

Como explica Lynch (2016), o PPB designa tanto uma área de especialização científica, como um objeto de estudo. No primeiro sentido, ele representa um tipo de estudo que surge por volta dos anos de 1960, com os trabalhos pioneiros de Wanderley Guilherme dos Santos e

3 O termo apareceu inicialmente em artigos publicados por André Singer na revista *Novos Estudos CEBRAP* e posteriormente incorporados ao livro *Os sentidos do lulismo* (2012).

4 Considerando que não é um aspecto insignificante entre os intérpretes da era Lula, este artigo respeitará as escolhas terminológicas dos autores aqui abordados. Fora isso, fará indistintamente uso da expressão “lulismo” e de termos como “governos petistas” e “governos Lula e Dilma”.

Bolívar Lamounier, “pais-fundadores” da moderna ciência política brasileira, quando passaram a investigar os escritos de autores do passado (até então quase completamente ignorados), em busca de hipóteses para compreender melhor a política nacional. Em seu segundo sentido, como objeto de estudo, o PPB apresenta diferenças próprias do ponto de vista formal e de seu conteúdo. Formalmente, ele é composto de distintos gêneros textuais (panfletos, sermões, ensaios etc.) e abrange tanto a “velha ciência política” (por vezes, chamada de “tradição ensaística”), quanto a “nova ciência política” (isto é, os escritos feitos posteriormente à institucionalização desse saber nas universidades do país). Do ponto de vista de seu conteúdo, o PPB é caracterizado por uma “conformação temática e estilística específica” (Lynch, 2016: 82), qual seja, o fato de ser um pensamento que concebe o Brasil a partir da ideia do *atraso* em relação aos países tidos como modernos. Como “pensamento periférico”, o PPB possui traços que o diferenciam da “teoria política”, sendo, supostamente, um saber mais localizado espacial e temporalmente quando comparado àquela. A própria utilização corrente do termo “pensamento”, no lugar de “teoria” (tida como mais universal e densa conceitualmente do que o primeiro), expressa como o “fantasma da condição periférica” (Lynch, 2013) marca ainda a cultura nacional.

A proposta deste artigo é examinar algumas das principais leituras sobre os governos Lula e Dilma (2003-2016) formuladas por intelectuais que se situam em um mesmo campo ideológico, o da esquerda. A pergunta de pesquisa que orienta este trabalho pode ser descrita da seguinte forma: como compreender as divergências entre os pensadores brasileiros de esquerda sobre o significado político da era Lula? Para tal, abordar-se-á escritos de Francisco de Oliveira, Luiz Werneck Vianna, André Singer, Emir Sader e Marcos Nobre⁵ e, a partir de algumas teses de interpretação sobre o PPB, se procurará compreender como as divergências sobre o lulismo podem ser esclarecidas a partir de “formas de pensar” recorrentes na história do país.

5 A escolha por esses cinco autores foi feita segundo os seguintes critérios: a) sua importância na cultura acadêmica e na esfera pública nacional; b) a repercussão pública de suas publicações; c) a diversidade geracional entre eles e de opinião a respeito do lulismo.

Mas cumpre antes indagar: o que significa “ser de esquerda”? Norberto Bobbio (1995) salienta, que desde a Revolução Francesa, os termos direita e esquerda têm sido empregados em lutas pela liberdade, valor, curiosamente, defendido pelos dois lados da contenda. Não sendo conceitos absolutos, nem ontológicos, mas relativos e topológicos, os dois polos dessa díade designam programas políticos “reciprocamente excludentes e conjuntamente exaustivos” (Bobbio, 1995:31). Assim, a esquerda extrai da direita a sua razão de ser e vice-versa. Dizer, todavia, que não descrevem uma ontologia política não equivale a dizer que esquerda e direita são palavras vazias. Ao contrário, se a direita é definida pela defesa da liberdade, mas também de uma sociedade desigual (vista como natural, divina e/ou inexorável), a esquerda constitui-se como campo que aglutina forças políticas para as quais a luta pela liberdade não pode ser dissociada do acesso mais equitativo aos bens e às oportunidades.

Essa díade, esclarece Bobbio, não deve ser confundida com extremismo *versus* moderação, uma vez que essa última oposição não diz respeito a ideias específicas, mas à radicalização das práticas defendidas para implementá-las. O moderantismo é gradualista e evolucionista, ao passo que o extremismo concebe que a história opera por “saltos qualitativos” (Bobbio, 1995:54), rechaçando qualquer tipo de compromisso e conciliação. Extremistas podem ser de direita e de esquerda, assim como pode se encontrar moderados nos dois grupos. Como resume o filósofo: “na contraposição entre extremismo e moderantismo é questionado sobretudo o método, na antítese entre direita e esquerda são questionados sobretudo os fins” (Bobbio, 1995:60) Definidos apenas como “tipos ideais”, o significado preciso de esquerda e direita depende também das circunstâncias históricas. De qualquer forma, a esquerda sempre está associada a uma avaliação positiva da igualdade, assim como a direita está relacionada à uma avaliação negativa da mesma. Além disso, sempre há, a cada um desses campos, clivagens internas importantes.

As diferenças entre os intelectuais de esquerda supracitados expressam precisamente algumas dessas fraturas, incluindo um conjunto de autores mais “moderados” (defensores de que o lulismo produziu uma transformação gradativa, mas importante no país) e outros mais “extre-

mistas” (críticos do lulismo e defensores de uma ruptura que represente “saltos qualitativos” em direção a uma sociedade mais igualitária). Em certo sentido, a querela sobre o lulismo diz respeito sobretudo ao “método” (e não aos “fins”) para tornar o Brasil mais igualitário – pauta comum entre esses intelectuais de esquerda.

Mais do que isso, defende-se também que as discordâncias sobre o lulismo são, em linhas gerais, semelhantes às que opunham, no contexto do Brasil do século XIX e início do século XX, os “liberais-doutrinários” aos “autoritários instrumentais”, ainda que, obviamente, os termos do debate tenham mudado e o próprio país tenha se modernizado bastante. Esta semelhança, importa destacar, não está no aspecto autoritário ou liberal, mas sim na divergência entre a obediência a certos princípios, ou na necessidade de sua adequação em função da realidade nacional (novamente, uma questão de “método”). Essa similaridade está associada ao fato de que a modernização do Brasil, antes aludida, não foi suficiente para solucionar o que o filósofo italiano Antonio Gramsci (1987), chamou de a “questão meridional” que, no caso nacional está associado especialmente à região setentrional, quer dizer, à exclusão social e à privação sistemática de direitos a que estão sujeitos milhares de brasileiros, não integrados à ordem capitalista e à cidadania moderna. Justamente por conta da permanência desse “atraso” e da resistência das elites a uma maior democratização do país, que parte da esquerda brasileira justifica a adequação pragmática das políticas lulistas, como faziam os conservadores do passado em relação às medidas “heterodoxas” (autoritárias) a serem adotadas na construção da ordem burguesa.

Antes de passar à análise desse debate e da exposição detalhada da tese de interpretação aqui elaborada, é preciso reconhecer alguns limites deste artigo. Não se pretendeu abordar minuciosamente a obra de cada um dos intelectuais aqui mencionados, suas relações com os partidos e/ou movimentos sociais, nem tampouco procurou-se apresentar exaustivamente o “pensamento de esquerda” sobre o lulismo. Ao contrário, optou-se por tentar abarcar um número relativamente reduzido de pensadores brasileiros, mas expressivo deles, de modo que o leitor possa ter à mão um mapa intelectual que represente, minimamente, as princi-

pais visões da esquerda sobre o lulismo. A segunda ressalva é que esses escritos têm natureza diversa: boa parte deles são análises de conjuntura, publicadas em órgãos da imprensa, alguns são ensaios, lançados como livros, e poucos são estudos mais sistemáticos sobre o tema. Não foram, outrossim, avaliados os estudos que investigavam apenas algum aspecto ou alguma política pública específica dos governos Lula e Dilma, mas apenas aqueles que faziam algum tipo de “balanço geral” deles. Uma última ressalva diz respeito à datação razoavelmente variável desses escritos, sendo alguns deles publicados logo após a primeira vitória de Lula e outros já no início do segundo mandato de Dilma Rousseff. O recorte temporal de análise deste estudo compreende aproximadamente o período de uma década (entre 2003 e 2014). Em função dos limites de espaço, este artigo não se deterá também na diferenciação eventualmente estabelecida por esses estudiosos entre os governos Lula e Dilma. Como precaução, tanto os autores quanto os seus textos serão minimamente apresentados e contextualizados, a fim de evitar juízos inadequados.

HEGEMONIA ÀS AVESSAS E CICLO NEOLIBERAL

Francisco de Oliveira⁶ formula, talvez, a interpretação mais crítica e negativa sobre os governos petistas que se pode encontrar no campo da esquerda. Quando dos primeiros anos de Lula no poder, Chico de Oliveira, como é conhecido, já caracterizava em tons fortes o cenário brasileiro

6 Nos anos de 1950-60, Francisco de Oliveira (1933-2019) foi membro do Banco do Nordeste e da Superintendência do Desenvolvimento do Nordeste (Sudene), a convite de Celso Furtado, embora fosse já um crítico do nacional-desenvolvimentismo. Após o golpe, se vincula ao Centro Brasileiro de Análise e Planejamento (Cebrap). Na Universidade de São Paulo (USP), instituição a qual se vinculou posteriormente, coordenou o Centro de Estudos dos Direitos da Cidadania, o Cenedic. Nos anos 1980, filiou-se ao PT, mas passou a apoiar depois a criação do Partido Socialismo e Liberdade (PSOL), dissidência daquele surgida no primeiro governo Lula. O ensaio “O ornitorrinco”, foi lançado conjuntamente com a reedição de seu conhecido *Crítica da razão dualista*, de 1972 (2003). Os demais textos aqui utilizados, “Hegemonia às avessas” (2007) e “O avesso do avesso” (2009), foram publicados na revista *Piauí*. Sobre o conjunto da obra desse autor, sugere-se a leitura de: Rizek e Romão (org.), 2006.

como um “ornitorrinco”. Conciliando a princípio aquilo que deveria ser inconciliável – uma economia industrializada, mas em condição de subordinação financeira e de forte urbanização e, ao mesmo tempo, domínio político do agronegócio – o ornitorrinco brasileiro é um ser híbrido (um mamífero ovíparo, com bico de pato, que dá à luz a filhotes que mamam), e que desafia, portanto, a imaginação sociológica (cf. Moreira, 2014a:s/p).

De um modo geral, a tese de Oliveira é que o país se modernizou ao longo do século XX, mas de um modo “truncado”, isto é, sem romper com padrões de sociabilidade e de cultura próprias ao nosso passado colonial e escravista, o que explicaria a coexistência de traços oligárquicos e autoritários e de aspectos avançados da sociedade nacional. Mais do que isso, e reiterando uma tese sua formulada no clássico *Crítica à razão dualista*, os elementos de atraso são aquilo que, paradoxalmente, viabilizam a modernização do país, de modo que nosso “subdesenvolvimento” não deve ser compreendido como uma etapa anterior do desenvolvimento, nem tampouco como obstáculo e elemento desconexo à ordem capitalista global, mas sim como uma formação social peculiar aos países periféricamente integrados e necessária, historicamente, ao processo de acumulação de capital. O “atraso” (um enorme contingente de pessoas terceirizadas e precarizadas) é um meio para a “modernidade” (a acumulação de capital).

Ao final de *Crítica à Razão Dualista: O Ornitorrinco*, Oliveira identifica uma convergência entre PT e PSDB (Partido da Social Democracia Brasileira). Mais do que simplesmente uma concordância programática contingente (como por conta de o petista manter, no início de seu governo, as linhas da política macroeconômica de Fernando Henrique Cardoso – FHC), ele avalia que tal fenômeno decorria do surgimento de um novo tipo de burocracia sindical, levada então à direção do Estado brasileiro, que passa a administrar fundos de previdência privados e ter, portanto, interesses muito similares à burguesia. Se por um lado o lulismo promoveu o capitalismo internacional, desde seus primeiros meses de gestão, repetindo o feito de FHC, por outro lado, ele inovou, na medida em que deu origem a uma nova classe social: não são mais trabalhadores, nem propriamente burgueses, mas uma elite sindical endinheirada, dado que administradores de enormes somas de capital controlado pelo

Estado brasileiro (Oliveira, 2003a:147-148). Essa nova fração de classe, simultaneamente trabalhadora e rentista, exemplifica o estranho animal no qual o Brasil se converteu.

Em “Hegemonia às avessas” (2010a), o sociólogo acentua sua crítica afirmando que Lula realizou o programa neoliberal de modo ainda mais radical do que seus antecessores, pois, ao desmobilizar os movimentos sociais, minando as resistências populares, favoreceu de modo espetacular a acumulação capitalista e inviabilizou qualquer possibilidade de democratização do país. Dessa forma, após a eleição do ex-metalúrgico, o país passou a viver uma condição análoga à África do Sul sob o comando de Nelson Mandela: “parece que os dominados dominam, pois fornecem a ‘direção moral’ e, fisicamente, até, estão à testa do Estado” (Oliveira, 2010a:26-27). Recorrendo criativamente à noção gramsciana de hegemonia, Oliveira avalia que Lula e o PT não apenas negaram o projeto político original pelo qual foram eleitos, mas, mais do que isso, realizaram precisamente o seu avesso. O lulismo representaria, primeiramente, uma degradação do PT, formado originalmente com o propósito de transformar radicalmente a estrutura social brasileira. Como um fenômeno histórico regressivo, o lulismo criou uma nova forma de dominação política: “os dominados realizam a ‘revolução moral’ – derrota do *apartheid* na África do Sul e eleição de Lula e Bolsa Família no Brasil – que se transforma, e se deforma, em capitulação ante a exploração desenfreada” (Oliveira, 2010a:27). Se os anos 90 foram marcados por intensas mobilizações sociais, a partir do governo federal petista, o MST (Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra), entre outras forças de esquerda, aquietou-se. Mais do que apenas “desmobilizador”, a era Lula seria um fenômeno de cooptação dos movimentos sociais, como já denunciado (2003a), ao tratar da burocracia sindical.

O ex-presidente, elevado à época à condição de “mito político” teria também despolitizado a questão da pobreza e das desigualdades, transformando-as, doravante, em temas de administração pública. “Ele não tem inimigos de classe”, ironiza Chico de Oliveira (2003a:144). Mesmo depois de viver décadas de crescimento econômico, o Brasil continua a ser um dos países mais atrasados do ponto de vista da distribuição da

riqueza. A “solução” dada por Lula, como por meio do Bolsa Família, não apenas não resolve o problema, mas, ao contrário, o agrava, pois funciona como o “mais poderoso narcótico social” (Oliveira, 2003a:144). Assim, afirma este sociólogo, estão errados os intelectuais que compreendem essa política social como um mecanismo de inclusão, pois, na realidade, ela representa paradigmaticamente o novo modo de dominação, consolidando uma exploração inédita no país com o consentimento dos dominados – “anestesiados” pela recém-conquistada capacidade de consumo.

Em “O avesso do avesso”, Oliveira reitera que a era Lula aprofundou o ciclo neoliberal no Brasil, iniciado com os governos Fernando Collor de Mello, Itamar Franco e FHC. Os “músculos do Estado” já haviam sido destruídos para realizar as privatizações (que, na sua concepção, consistiram em uma transferência inédita de gigantesco patrimônio estatal para agentes do mercado). Com Lula, foram os “músculos da sociedade” que foram destroçados para garantir a reprodução do capital, sob condições outrora inaceitáveis, a não ser na periferia do mundo e sob o comando de um líder popular (Oliveira, 2010b:375). Novamente, esse autor assevera ser absolutamente falacioso o argumento de que Lula teria sido responsável pela redução das desigualdades sociais, resolvendo parcialmente um problema histórico de nossa formação sociopolítica. Ao contrário, diz ele, o que Lula realizou foi um limitado programa de combate à pobreza, mas que não impediu que os ricos ficassem ainda mais ricos, como sugere o recorrente aparecimento de milionários brasileiros nas listas da revista *Forbes*, assim como indica a discrepância entre o montante gasto com o pagamento de juros da dívida pública (200 bilhões de reais por ano) e os gastos com Bolsa Família (10 a 15 bilhões de reais anuais) (Oliveira, 2010b:374).

O lulismo, segundo essa chave de interpretação, seria, na base, uma nova forma de pacificação social dos conflitos entre capital e trabalho e, no topo, a integração das cúpulas sindicais aos órgãos do Estado. Uma forma de dominação social nova no país – a “hegemonia às avessas” – que pode ser compreendida como um arranjo político que viabilizou a superexploração do capital na periferia do mundo, o que só seria possível sob a direção de um líder carismático.

REVOLUÇÃO PASSIVA E MODERNIZAÇÃO CONSERVADORA

Lançado como coletânea de artigos, o livro *A modernização sem o moderno* apresenta uma nova interpretação sobre o governo Lula, suas possibilidades e seus impasses que, em alguma medida, foram herdados pelo governo Dilma. Nele, Luiz Werneck Vianna⁷ apresenta uma visão que se, por um lado, denuncia alguns aspectos regressivos da política liderada pelo PT, reconhece, por outro, avanços não apenas durante a gestão petista, mas que ocorreram desde a Constituição de 1988.

Basicamente, a sua leitura é que, a partir dos governos Lula, o país viveu, mais uma vez, um caso de “modernização conservadora”, ou falando em linguagem gramsciana, uma “revolução passiva”, que consistiria na eliminação do “atraso” do país sob a direção do Estado, isto é, sem qualquer autonomia e ativismo da sociedade civil (cf. Moreira, 2014a:s/p).

Revoluções passivas são processos de revolução sem revolução em que as elites políticas das classes dominantes se apropriam total ou parcialmente da agenda dos setores subalternos, cooptando suas lideranças, afastando outras, em uma estratégia de conservar-mudando (Werneck Vianna, 2011:172).

7 Luiz Werneck Vianna (1938-) é um sociólogo carioca ligado, desde a juventude, à tradição do PCB (Partido Comunista do Brasil). Formou-se em direito e em ciências sociais e, como aluno, esteve, por um breve período, no antigo Instituto Superior de Estudos Brasileiros (ISEB). Como pesquisador, esteve ligado à USP (onde doutorou-se sob a orientação de Francisco Weffort), ao CEBRAP e ao Instituto Universitário de Pesquisas do Rio de Janeiro (IUPERJ), institutos fundamentais para a consolidação das ciências sociais brasileiras nos anos 1960 e 1970. Foi também presidente da Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais (Anpocs). Atualmente é professor da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-RJ). Além de sua tese de doutorado, transformada em livro, *Liberalismo e sindicatos no Brasil* (1976), um clássico da sociologia do trabalho, Werneck Vianna se notabilizou por interpretações do PPB e por criar ele próprio uma leitura do processo de modernização do país, a partir de referências teóricas como Gramsci e Weber, como em *A revolução passiva: iberismo e americanismo* (1997). Sobre sua trajetória, consultar: Werneck Vianna, 2010.

Werneck, contudo, não se limita à filosofia do pequeno grande sardo, também ele preocupado em entender o processo tardio e incompleto de formação de uma sociedade burguesa. A partir de Weber, Werneck Vianna afirma que o Brasil de Lula seria também um caso de “capitalismo politicamente orientado”, isto é, um processo de modernização no qual as forças da sociedade civil são tuteladas por um Estado patrimonialista, que dirige a economia e procura atender algumas de suas próprias demandas. Nesse sentido, ele assevera que, com o lulismo, estabeleceu-se no Brasil um “Estado de compromisso”⁸, quer dizer, um Estado que se autodeclara acima dos interesses de classes, um árbitro entre as elites industriais, agrárias e uma parcela dos trabalhadores assalariados, como uma reedição, ainda que com alguma especificidade, de nosso passado autoritário, vivido com Vargas, Jango e os militares em 1964. Sem-terra e ruralistas sentam-se, lado a lado, nos fóruns decisórios do Estado lulista, de composição, pois, pluriclassista, a “zelar” por todos eles.

Adotando a estratégia do Estado de compromisso, o lulismo deslegitima, conseqüentemente, as instituições formais da política, uma vez que elas se tornam irrelevantes para a mediação dos conflitos. O Parlamento brasileiro, por exemplo, se viu “substituído” pelo Conselho de Desenvolvimento Econômico e Social (CDES), criado por Lula em 2003, e que atua como uma “Câmara corporativa”. Além disso, considerando o contexto do presidencialismo de coalizão, os partidos gravitam em torno do chefe do governo federal, em busca de seus disputados recursos (ministérios, cargos na administração pública, emendas orçamentárias etc.). Lula, naquele contexto, representava o chefe, cada vez mais apartidário, que se torna o centro, o artífice e o fiador dessa forma de Estado para qual se dirige toda ordem social brasileira.

Werneck Vianna denuncia o caráter fundamentalmente antirrepublicano do governo Lula, na medida em que a sociedade civil é desmobilizada e os espaços de participação e de representação caem no total descrédito. Mais do que isso, esse autor afirma que os movimentos po-

8 Essa noção, é preciso destacar, comparece no PPB em artigos de autoria de Francisco Weffort dos anos 1960, depois reunidos em um livro clássico do PPB, *O populismo na política brasileira*, de 1978.

pulares foram aliciados pelo lulismo, por meio do Bolsa Família e outras benesses de que se valem as ONGs, por exemplo. Aliada à capacidade de legislar por meio das Medidas Provisórias (MP), o Estado lulista dirige a vida pública brasileira “de cima para baixo” e, por isso, a degrada (cf. Moreira, 2014a:s/p).

O grande paradoxo é que o PT nasceu como um partido profundamente crítico ao estatismo e que propunha ser um “novo começo” para a sociedade brasileira (contra a “velha política”). Negando o seu “código genético”, que tinha como referência as obras de Raymundo Faoro, Sérgio Buarque de Holanda, Florestan Fernandes e Francisco Weffort, críticos do patrimonialismo, do corporativismo e do populismo, Lula e o PT teriam viabilizado a captura da sociedade brasileira pelo Estado. Werneck Vianna, arguto intérprete do PPB, intitula um de seus textos como “A viagem (quase) redonda do PT”, parafraseando o título do capítulo final da obra *Os donos do poder*, de Faoro, para argumentar que, após oito anos de governo Lula, é “como se o partido assumisse, inconscientemente, a tradição que pretendeu renegar” (Werneck Vianna, 2011:36). Como o jurista de Vacaria, o texto de Werneck Vianna apresenta uma visão bastante pessimista da história brasileira, na medida em que nosso passado antirrepublicano parece ser capaz de, mais uma vez, reeditar, ainda que sob novas vestes.

Mas pior do que simplesmente reviver o estatismo (e especialmente o varguismo, fenômeno com o qual Lula se aproximou deliberadamente⁹), o PT recupera agora o elemento “nacional” sem o seu conteúdo popular que lhe era típico – dado o esvaziamento da esfera pública. Comparado ao Estado Novo, que pretendia “ser mais moderno que sua sociedade” (Werneck Vianna, 2011:29), com a vitória do PT, o Estado brasileiro agora quer ser mais justo do que a sociedade que governa, mas faz uso, em essência, dos mesmos meios – corporativismo e centralização político-administrativa.

Sendo originalmente um fator de transformação social (com um programa político de um clássico partido de esquerda), uma vez posto como polo dirigente do país, é ele que refreia o processo de democratização, em curso desde os anos 1980. As forças da antítese desse

9 Cf. entrevista de Werneck Vianna ao jornal *Estadão* (2009).

processo “se apropriam das forças da tese”, redundando em uma “dialética sem síntese” (Werneck Vianna, 2011:31), a “viagem redonda”, tão frequente na história nacional. Nesse sentido, ele fala de uma “inversão da lógica da revolução passiva” tradicional, tal como definida por Gramsci, pois, no caso brasileiro, é o “elemento de extração jacobina” que “aciona os freios a fim de deter o movimento das forças da revolução” (Werneck Vianna, 2011:32), formulando argumento similar à tese da “hegemonia às avessas”, de Oliveira.

Para o sociólogo carioca, a incorporação dos pilares da política econômica do governo FHC não deveria ser motivo de assombro. Na realidade, as semelhanças entre Lula e seu antecessor não param por aí: ambos são frutos de partidos paulistas, originalmente antigetulistas, e que defendiam um “aprofundamento do capitalismo e da consolidação da ordem burguesa no país sob a égide das instituições da democracia política” (Werneck Vianna, 2011:71). A matriz crítica do estatismo, presente no PT e no PSDB dos anos 1980, teria, contudo, dado lugar a um padrão de governo (no caso de Lula e Dilma) que aposta, paradoxalmente, na direção estatal como estratégia de modernização do país.

Segundo Werneck Vianna, o PT foi ultrapassado e sucumbiu ao lulismo. Mais do que somente a derrota de um partido em específico, o lulismo consolida o fracasso da república brasileira, pois esta continua a subsistir sem uma cidadania ativa. Quando, em 1889, se proclamou a República, o Brasil era, a rigor, uma oligarquia, não uma democracia, pois a maior parte da população adulta estava proscrita da *polis*. Com Lula, conclui ele, a democracia estaria sendo afirmada em prol da justiça social, mas em detrimento do ideal republicano – de participação e de cidadania ativa. Antes, república sem democracia e, com o lulismo, democracia sem república.

Como dito, Werneck Vianna reconhece alguns avanços recentes da política nacional, ainda que não devam ser tributados exclusivamente a Lula, mas aos quase 30 anos de funcionamento regular da democracia no país. Admite, de qualquer forma, a repercussão positiva das políticas públicas lulistas (como o favorecimento do crédito popular, o aumento real do salário mínimo e os programas de cunho assistencialista, como o Bolsa Família), possíveis na medida em que a Carta Constitucional de

1988 avançou enormemente em matéria de regulação social. Entretanto, ele alerta que não se pode abrir mão da liberdade em prol da justiça social, *trade-off* feito pelo PT durante a era Lula. Fica, pois, patente a frustração do autor ante os governos petistas, dado o seu distanciamento em relação a um projeto partidário e a uma experiência histórica que lhe deram origem, a do sindicalismo dos anos 1970, de “auto-organização do social e da autonomia do indivíduo” (Werneck Vianna, 2011:41).

REFORMA GRADUAL E PACTO CONSERVADOR

O lulismo existe sob o signo da contradição. Conservação e mudança, reprodução e superação, decepção e esperança num mesmo movimento. É o caráter ambíguo do fenômeno que torna difícil a sua interpretação (Singer, 2012:9).

Logo nas primeiras linhas do que se tornou o estudo mais sistemático de interpretação desse enigma político, *Os sentidos do lulismo*, de André Singer¹⁰, revela, talvez, a sua grande virtude, qual seja, a de levar em consideração a ambiguidade própria dos governos federais petistas, que faz com que tantos analistas discordem entre si.

Após sua eleição em 2002, esclarece o autor, Lula, aparentemente manteve a ordem econômica conservadora consolidada nos anos Collor e FHC: aumento de juros, pagamento da dívida, elevação da meta de superávit primário, isto é, o tripé macroeconômico, parte conhecida do

10 Filho de um economista e fundador do PT, Paul Singer, André Singer (1958-) graduou-se em ciências sociais e em jornalismo pela USP. É doutor e professor de ciência política na mesma instituição e autor de *Esquerda e direita no eleitorado brasileiro* (2000), *Os sentidos do lulismo* (2012) e *O lulismo em crise* (2018), dentre outros trabalhos. Filiado ao PT, foi Secretário de Imprensa e porta-voz da Presidência da República do governo Lula (entre 2003-2007). Comparado aos autores antes mencionados, pode-se dizer que sua formação intelectual (talvez por ser de uma geração mais jovem e que se formou em um contexto no qual as ciências sociais brasileiras já estavam bastante institucionalizadas) tenha seguido mais a trajetória de um *scholar* do que a de um intelectual-militante, não obstante, a sua filiação partidária e seus reiterados posicionamentos públicos na imprensa nacional.

receituário neoliberal. Passados menos de oito anos, em 2010, o cenário era radicalmente diferente: redução do superávit primário, diminuição dos juros, aumento do salário mínimo, incremento dos gastos sociais, favorecimento do crédito popular etc., produzindo redução da pobreza e das desigualdades sociais. O que ocorreu entre o Lula de 2003 e aquele que encerrava o segundo mandato com invejáveis índices de aprovação popular? (Cf. Moreira, 2014b:s/p)

Singer argumenta que, a partir de 2003, houve uma reorientação significativa do governo, com adoção de políticas sociais mais substantivas, ativação do mercado interno etc., que se intensificou com a crise do que veio a ser chamado de “mensalão”, em 2005, ocorrendo, então, um realinhamento eleitoral, de modo que o apoio de um bloco de eleitores das classes mais baixas (já favorecidas desde 2003) permitiu a instalação de uma agenda de transformação gradual do país de longo prazo (embora tivesse que lidar, cada vez mais, com um polo ideológico antilulista: a classe média)¹¹.

Esse é um dos pilares da interpretação de Singer, quer dizer, o de que o lulismo é um fenômeno baseado no apoio de um grupo tradicionalmente marginalizado, o subproletariado, isto é, trabalhadores sem vínculos regulares de trabalho, mal remunerados pelos “bicos” que fazem, desmobilizados politicamente (normalmente, não sindicalizados) e usualmente fora de qualquer regulação social e trabalhista. A massa rural e semi-rural, em grande parte localizada no Norte e Nordeste, se desvincula, então, eleitoralmente dos partidos conservadores (com os quais mantinha relações de clientela) e se alia ao lulismo, que dá uma solução, portanto, à mencionada “questão meridional” tematizada por Gramsci. Integrando à ordem burguesa essa massa inorgânica de que nos falam alguns intérpretes do Brasil (como Caio Prado Jr. e Celso Furtado), o lulismo conseguiu desvinculá-la eleitoralmente dos representantes da burguesia, ao mesmo tempo que não confrontou essa classe.

11 Importa lembrar que, originalmente, o PT teve apoio inverso a esse da era Lula. Seus eleitores nos pleitos presidenciais de 1989, 1994 e 1998 (nos quais o ex-metalúrgico do ABC foi derrotado) eram, em geral, mais escolarizados, mais ricos e residentes nos grandes centros urbanos, localizados nas regiões do Sul e do Sudeste (Singer, 2001).

É por isso que Singer reconhece que o lulismo se diferencia muito do projeto petista originário, de reformar radicalmente a estrutura social brasileira através da mobilização popular. É um projeto de “reformismo fraco”, lento e desmobilizador, mas que soube aproveitar de um momento favorável para a economia brasileira (o *boom* de *commodities*, promovido, especialmente, pelas importações chinesas) para incorporar as classes mais baixas à condição proletária, transformando, ainda que parcialmente, a atual sociedade brasileira. Essa teria sido a principal *virtú* de Lula e tal padrão teria permitido, inclusive, a vitória de Dilma, uma figura quase desconhecida publicamente.

Nesse sentido, por adotar parte do programa do governo do PSDB, com a finalidade de que o capital avalizasse o novo presidente, Lula e o PT, de fato, mudaram bastante. Singer argumenta que hoje coabitam no partido duas almas: a do Sion, colégio na cidade de São Paulo onde o partido foi fundado, em fevereiro de 1980, e que propunha uma ruptura intransigente com o populismo, o corporativismo etc., defendia a democracia participativa e a realização de transformações profundas na sociedade nacional; e a alma do Anhembi (local onde foi redigida e publicada a “Carta ao Povo Brasileiro”, documento do comitê de campanha de Lula, e divulgada pouco antes do pleito de 2002), de acordo com a qual o PT passava a assumir, então, uma disposição mais pragmática, oposta ao purismo do Sion, e comprometida, em parte, com o grande capital. Com Lula, o PT se converteu no “partido dos pobres”, por oposição ao PSDB, o “partido dos ricos”, de modo similar ao contexto partidário de MDB (Movimento Democrático Brasileiro) e ARENA (Aliança Renovadora Nacional), nos anos 1970.

Considerando as diversas transformações pelas quais passou o PT na última década (no padrão de financiamento das campanhas, no papel desempenhado pelos militantes etc.), Singer reconhece que o núcleo duro do lulismo é um projeto pragmático de “reforma gradual”, legitimado por um “pacto conservador” (que inclui partidos fora do campo da esquerda). Mas pondera que embora dominante, o espírito do Anhembi não suprimiu de todo o do Sion, mais notório nas políticas sociais, por exemplo. Nesse sentido, conclui: “A convivência das duas almas faz da era

Lula uma ‘síntese contraditória’” (Singer, 2012:122). Mas esse autor nega que, por essas razões, o lulismo possa ser caracterizado como um governo neoliberal. Trata-se, ao contrário, de um projeto que aproxima o país do ideal de um Estado de bem-estar. Tal como o *New Deal* estadunidense, Lula promoveu não o crescimento das desigualdades sociais (como é típico dos neoliberais), mas a sua redução; não a precarização do trabalho, mas a sua valorização etc. (Cf. Moreira, 2014a:s/p).

O PÓS-NEOLIBERALISMO LATINO-AMERICANO

Emir Sader¹² defende a tese segundo a qual a vitória do PT ao governo federal produziu uma ruptura com o passado recente do país, substituindo uma nova era – a do pós-neoliberalismo. Visto sob esse prisma, o Brasil seria uma experiência de vanguarda (junto a essas outras nações latino-americanas), na medida em que se teria rompido com a hegemonia neoliberal, feito raro na história nacional, sempre interpretada sob a chave do atraso. O autor argumenta que foram as forças sociais envolvidas na redemocratização brasileira que impediram que o país naufragasse totalmente ante à poderosa vaga conservadora que varreu o mundo no final do século passado. Mesmo assim, com algum atraso e com alguma resistência social, o neoliberalismo chega ao país no início dos anos 1990, com Collor, Itamar e FHC. Depois de aproximadamente duas décadas de políticas de privatização, corte nas contas públicas, inserção subalterna do país no cenário internacional, financeirização da economia, prioriza-

12 Filósofo e cientista político formado na USP, Sader (1943-) é secretário-executivo do Conselho Latino-Americano de Ciências Sociais (Clacso) e professor da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ). Nos anos 1960, participou da fundação da POLOP (Política Operária), grupo de resistência à ditadura militar. Nos anos 1970, exilou-se do país, tornando-se professor da Faculdade de Economia da Universidade do Chile. Com o golpe que depôs Salvador Allende, passou por vários países até seu retorno ao Brasil, em 1983, quando filia-se ao PT. Foi também Presidente da Associação Latino-americana de Sociologia (ALAS). O livro sobre a era Lula aqui analisado reúne artigos de diversos intelectuais e é organizado por Sader, também autor de um dos seus capítulos. Sobre sua trajetória, consultar: Sader, 2005.

ção da estabilidade econômica, precarização das relações de trabalho, a partir de 2002, a história brasileira viveu uma importante inflexão.

Contrariamente ao que fizeram os governos antes citados, que procuraram integrar o Brasil à onda liberalizante e mercantil, Lula priorizou as políticas sociais, a integração regional e o intercâmbio Sul-Sul (valorizando os tratados internacionais com países subdesenvolvidos ou em desenvolvimento), e, por fim, retomou a orientação do Estado como indutor do crescimento econômico e da distribuição da renda (como preconizado no período áureo do desenvolvimentismo nos anos de 1950-60), em vez do Estado mínimo e da centralidade do mercado. Ao mesmo tempo que a eleição de Lula representava uma guinada em relação aos governos anteriores, se restabelecia, doravante, a ligação com uma tradição popular e trabalhista, interrompida diversas vezes na história brasileira por ação das elites:

Como resultante, o governo Lula representa uma nova expressão do campo popular, que teve nos governos de Getúlio e de Jango, seus antecedentes mais próximos. Governos de coalizão de classes, pluriclassistas, que assumem projetos de unidade e desenvolvimento nacional, com forte peso das políticas sociais. Da mesma forma que os governos anteriores, cruzado por uma série de contradições, agora produto mais direto da era da globalização neoliberal. O povo brasileiro mudou, o campo popular também, o próprio Brasil é outro. Mas há uma linha de continuidade que permite dizer que a luta de hoje é, no essencial, a mesma de há oito décadas, quando o Brasil contemporâneo começou a ser construído. A construção de um projeto de nação e de sociedade, é um processo em curso, entrecortado por longos períodos de desarticulação do Estado, de fortalecimento dos interesses externos na nossa economia, de predomínio dos interesses privados no seio do Estado, de importação de formas de vida alheias, de estilos e formas oligárquicas e ditatoriais de forjar opinião pública. Pode-se dizer que as forças que levaram Getúlio ao suicídio, que deram o golpe contra Jango e que se opõem ao governo Lula são as mesmas forças de direita que foram hegemônicas durante a ditadura militar e que instauraram e promoveram o neoliberalismo no Brasil. E que sobrevivem no tempo, porque são os mesmos que ganham

com a hegemonia do capital financeiro, com o agronegócio, com a mídia oligárquica (Sader, 2010, s/p.).¹³

Autonomia nacional, governo de coalizão de classes, desenvolvimentismo e trabalhismo – esses são os conceitos centralmente mobilizados por esse autor na interpretação do lulismo que procura “localizá-lo” temporalmente e compreendê-lo segundo uma estrutura social que se perpetua no país por décadas. É verdade, reconhece Sader, que a vitória do PT à Presidência da República foi viabilizada através de certas concessões feitas ao capital, expressas na já mencionada “Carta ao Povo Brasileiro” e encarnadas na aliança vitoriosa com o empresário e político mineiro, José de Alencar, escolhido para ser o candidato a vice-presidente de Lula. Também é correto afirmar que a sua ascensão ao poder não foi precedida de grandes mobilizações sociais, contrariando o *ethos* original petista. Destarte, Sader concorda quanto ao caráter “desmobilizador” do lulismo, embora o interprete mais como um efeito do impacto que duas décadas de neoliberalismo tiveram sobre os movimentos sociais (minando suas forças e desarticulando-os), do que propriamente uma opção política do governo Lula. As concessões às elites foram, em geral, necessárias e pragmáticas.

Mais criticamente em relação à sucessora de Lula, Sader pondera que, sob a gestão de Dilma Rousseff, o país passou a viver um processo crescente de desindustrialização *pari passu* ao seu protagonismo como exportador primário. Além disso, os governos petistas, de um modo geral, haviam revelado os seus limites por não criarem uma política de tributação progressiva, democratizado os meios de comunicação (um oligopólio a serviço das elites tradicionais) e tampouco reformado o sistema político (por meio da adoção do financiamento exclusivamente público das campanhas).

Pela leitura que o sociólogo faz desse período, fica evidente que a ruptura com o neoliberalismo no Brasil deve ser creditada, em grande medida, à inventividade do próprio Lula. Diz ele: “a construção da hege-

13 O texto “Brasil, de Getúlio a Lula” (2010), publicado no site *Carta Maior* (de onde se retirou essa citação), reproduz o capítulo do livro *Brasil, entre o passado e o futuro*, organizado pelo autor em parceria com Marco Aurélio Garcia, publicado no mesmo ano.

monia política do governo foi produto da intuição e do pragmatismo do Lula como presidente” (Sader, 2013:139). Parte dessa estratégia consistiu em, inicialmente, contestar o neoliberalismo nos pontos em que havia menor resistência (políticas sociais e integração regional, principalmente), ao mesmo tempo que tomava medidas preventivas para a crise mundial (ajuste fiscal e reforma da previdência, entre outras). Num segundo momento, quando o “Lulinha paz e amor” não assustava mais o empresariado nacional e internacional, o ex-presidente teria orientado mais claramente o seu governo segundo o ideário do desenvolvimentismo, de acordo com o qual “Estado é indutor do crescimento econômico e garantidor dos direitos sociais” (Sader, 2013:141).

PEMEDEBISMO E IMOBILISMO

No contexto de crise do lulismo, quando os manifestantes ainda ocupavam as ruas de diversas cidades brasileiras (motivados, inicialmente, pelo aumento das tarifas de ônibus e, depois, contra a má qualidade dos serviços públicos *vis-à-vis* os gastos do governo federal com as obras para a realização da Copa do Mundo, os escândalos de corrupção noticiados pela mídia, e contra, enfim, os políticos, de um modo geral, e o PT e a presidenta Dilma Rousseff, em particular), Marcos Nobre¹⁴, publicou *Choque de democracia*. Neste pequeno ensaio, escrito no calor do momento, Nobre defende a tese de que o sistema político brasileiro colapsou diante das rápidas e complexas demandas de uma sociedade civil, cada vez mais avançada e complexa. Junho de 2013 seria um sintoma inequívoco do descompasso crescente entre o Estado – estagnado e fechado em

14 Professor da Universidade Estadual de Campinas (Unicamp) e membro do CE-BRAP, Nobre (1965-) tem pesquisado e publicado textos que tratam, sobretudo, de filosofia e teoria crítica, e não propriamente de política brasileira. Dentre todos autores aqui analisados, é também o único cujo perfil é mais apartidário. Não obstante, ele tem, usualmente, desempenhado (como os demais) o papel comum aos cientistas sociais brasileiros que Schwartzman (1991) denominou de “intelectual público”, manifestando-se, sobretudo na imprensa, sobre temas da política nacional. Sobre a trajetória desse autor, consultou-se: Nobre, 2012.

torno de seus próprios interesses – e a sociedade brasileira – dinâmica e cada vez mais conectada com as transformações mundiais.

Grosso modo, as mesmas ideias expostas em *Choque de democracia* (Nobre, 2013a) seriam retomadas pelo autor em *Imobilismo em movimento*. Nesse livro, Nobre assevera que o Brasil, desde a redemocratização, convive com uma “cultura de baixo teor democrático” (Nobre, 2013b:9), que permitiu blindar o país contra transformações sociais mais substantivas, como, por exemplo, a redução das gigantescas desigualdades sociais. O autor entende por democracia mais do que somente como um conjunto de instituições políticas, tomando-a como um verdadeiro “modo de vida” (Nobre, 2013b:21), sem, contudo, esclarecer ao certo o que entende por essa expressão, mas sugerindo que é na dimensão cultural que se encontra a chave de explicação do “atraso” brasileiro.

Assim, ele defende a tese segundo a qual a cultura política brasileira contemporânea pode ser definida pelo pemedebismo, justificando sua escolha em função do MDB (mais tarde o PMDB, e, hoje, MDB novamente) ter sido o partido no qual se concentraram as diferentes forças de resistência à ditadura e, ao mesmo tempo, ser expressão maior da “ideologia oficial de uma transição morna para a democracia” (Nobre, 2013b:11). Cumpre esclarecer que o pemedebismo não é algo limitado a um partido específico, sendo antes um fenômeno a dominar todo espectro político, inclusive o PT, força originalmente antipemedebista.

Ele define o pemedebismo a partir de cinco características fundamentais. A primeira é o governismo, ou seja, independentemente de qual seja a orientação ideológica do governo de ocasião, segundo a lógica pemedebista é preciso estar permanentemente no poder. A segunda característica é a da produção de supermaiorias legislativas, isto é, supõe-se que, para governar, seja necessário conquistar uma ampla base de apoio no Congresso Nacional, o que implica que todo partido vencedor tem que costurar alianças fora do seu espectro ideológico original. Funcionar como um sistema de vetos constitui a terceira característica do pemedebismo, impedindo reformas mais profundas na sociedade. Nesse sentido, mais do que um projeto propositivo de poder, o pemedebismo caracteriza-se por ser um sistema reativo e que impede o aprofundamento da de-

mocracia brasileira. A quarta característica consiste em inviabilizar a entrada de novos membros no poder nesse “condomínio político”, tornando o bloco governista pouco plural, quando contrastado com a diversidade de interesses que compõem a sociedade nacional. A última característica do pemedebismo é evitar o conflito aberto, solucionando, sem a devida publicidade, as disputas nos bastidores da política.

A despeito de viver uma “normalidade democrática” (Nobre, 2013b:9), o Brasil continuaria a não ser propriamente uma democracia plena. Com a eleição de Lula e Dilma, pode-se dizer que a redemocratização brasileira se encerrou, mas não se completou, em virtude da dinâmica oligárquica e bloqueadora do pemedebismo. Essa cultura política imobiliza, por assim dizer, o processo provocado pela sociedade civil de aprofundar a democracia no país.

Para esse filósofo, a compreensão adequada do pemedebismo requer também um esclarecimento acerca de quais modelos de sociedade se construiu no Brasil no último século. De acordo com ele, desde os anos 1930, se constituiu um ideal de sociedade “nacional-desenvolvimentista”, que visava a modernização do país por meio do protagonismo estatal, e que não tinha como “pedra de toque” a democracia. Com o ocaso do nacional-desenvolvimentismo, a partir da derrocada do regime militar, surge um novo modelo de sociedade, o “social-desenvolvimentismo”. Se no primeiro o que importava era promover o desenvolvimento econômico do país de modo autônomo, no segundo modelo a questão capital é combater as desigualdades sociais, de poder, de reconhecimento etc. (Cf. Moreira, 2016:s/p). Tendo nascido neste ciclo de redemocratização do país, pode-se dizer que o PT representa precisamente esse segundo modelo de sociedade. O grande problema, afirma ele, é que o social-desenvolvimentismo é incompatível com o pemedebismo, que se incrustou no sistema político nacional e que perpetua o *status quo*. Por conta dessa incompatibilidade, entre o social-desenvolvimentismo e o pemedebismo, nasceram as manifestações de rua de 2013.

Percorrendo o período que vai do fim da ditadura militar ao mandato de Dilma Rousseff, a análise de Nobre identifica sucessivas crises do pemedebismo desde o seu surgimento, mas que ele sempre conseguiu su-

perar, dada a dispersão das forças transformadoras da sociedade civil. Com as “Diretas Já”, a pressão dos movimentos sociais durante a Assembleia Constituinte de 1986, o movimento pelo *impeachment* de Collor, em 1992, o pemedebismo “sofreu arranhões”, mas foi sempre capaz de neutralizar essas forças, e, em alguns casos, pervertê-las, trazendo-as para o seu bloco de poder, como teria ocorrido com o PT, sobretudo, a partir de 2005, quando o partido se viu muito fragilizado diante do escândalo do “mensalão”.

O governo Lula, nesse sentido, representa, na interpretação de Nobre, a própria capitulação do PT ao pemedebismo, não sendo o primeiro, portanto, um padrão político propriamente original (diferentemente do projeto do PT dos anos 1980). Talvez por isso, o livro *Imobilismo em movimento* trate do governo Lula apenas marginalmente, em especial para se contrapor à tese de Singer, segundo a qual o contexto nacional à época consistia num novo pacto político de transformação gradual do país, assentado sob uma polarização entre “pobres” e “ricos” (sendo os primeiros capitaneados pelo PT, e os segundos por PSDB e Democratas – DEM). Ao contrário, Nobre, defendendo a tese do imobilismo do sistema político nacional, afirma que a “ocupação pela esquerda do condomínio pemedebista” (2013b:150), pelo governo Lula, redundou no fim da polarização ideológica que marca os anos 1980-90 e na normalização do pemedebismo, como um “caldo cultural comum indistinto” (2013b:156).

O LULISMO COMO TEMA DO PPB

Vistas em conjunto, as leituras sintetizadas aqui sobre o lulismo revelam diferentes possibilidades de interpretação sobre esse período histórico. Como notou Fernando Perlatto (2013), essas interpretações podem ser compreendidas do seguinte modo: há quatro delas mais polarizadas: uma eminentemente positiva, a de Sader, e outra bastante negativa, a de Oliveira. Além disso, há outras três que oscilam entre esses polos: a de Werneck Vianna e a de Nobre, mais próxima do negativo; e a de Singer, do polo positivo.

Independentemente desse dissenso interpretativo, é preciso reconhecer, que, até meados de 2013, o grau de entusiasmo com o Brasil do século XXI era enorme. Transformações sociais substantivas foram produzidas durante as gestões Lula e Dilma: milhões de brasileiros saíram da pobreza extrema, podendo então adquirir bens de consumo só acessíveis à classe média; pobres, negros e indígenas ingressaram pela primeira vez nas universidades do país; a luta de algumas minorias alcançou mais visibilidade e foi incorporada às agências do Estado etc. O Brasil parecia concretizar a antiquíssima promessa sobre si próprio – a de ser o país do futuro. Mas o sentimento de que o Brasil, enfim, alcançava o trem da história durou pouco. Após 11 anos de otimismo e ascensão, o lulismo entrou em crise. E junto com ele, o país inteiro parecia sucumbir, como representou iconicamente a revista inglesa *The Economist* em duas de suas capas sobre a política nacional. Na de 2009, “The Brazil takes off”, a estátua do Cristo Redentor representa um foguete, que decola com toda força, demonstrando a confiança difusa no futuro do país. Na edição de 2013, cujo título é “Has Brazil blown it?”, e o “Cristo-foguete” caía tragicamente. O ocaso dos governos petistas não significa, necessariamente, o fim do lulismo. Das lutas identitárias aos planos econômicos, passando pelas cotas raciais, pela exploração do pré-sal, pelo Bolsa Família etc., a herança desse “estilo de governo” continua a pautar a política nacional.

Como uma chave de leitura do debate sobre esse período, o que se pretende aqui é revisitar a história das ideias do Brasil em busca de elementos de compreensão para o dissenso que anima parte da esquerda brasileira. Apesar das diferenças entre os autores mencionados, todos reconhecem a “novidade” dos governos petistas e concedem um peso razoável à personalidade de Lula. Líder carismático, político dotado de um senso de oportunidade etc. – não são poucos os traços atribuídos a ele. Quanto mais peso se dá ao elemento pessoal, mais fácil é pensar que a sua substituição por Dilma foi decisiva na derrocada do lulismo. Entretanto, é um risco superestimar a *virtú* (ou a falta dela), considerando que há fatores da *fortuna* que extrapolam a ação individual, tais como o contexto econômico internacional, a correlação de forças dentro do Congresso nacional etc. Mas o que mais se pode concluir a respeito desse debate? De

que maneira o estudo do PPB pode esclarecer as controvérsias sobre o papel do lulismo na história brasileira?

Como já dito, a própria escolha do termo “pensamento” para designar a produção cultural brasileira (por diferenciação à teoria), estaria baseada na percepção de que se vive em “atraso” quando comparado às nações do Atlântico Norte. Ainda que, como esclarece Lynch (2013), o modo como se concebe a relação entre os “pensamentos” formulados no Brasil e as “teorias” importadas do estrangeiro, ao longo da história, não tenha permanecido estático (de modo que a identidade periférica foi sendo gradativamente questionada pelos intelectuais do país em busca de uma concepção política autenticamente nacional), a mácula de ser uma nação atrasada parece ainda presente na cultura brasileira.

Nesse sentido, cumpre indagar em que medida o debate sobre o lulismo não repõe a questão histórica do atraso nacional? Quase todos os intelectuais de esquerda aqui analisados (Oliveira, Werneck Vianna e Singer) recorrem com mais centralidade a Gramsci do que a Marx, o que talvez indique que na obra do primeiro encontram-se ideias-chave para pensar a exploração capitalista e a reação a ela, não no contexto dos países que se modernizaram primeiro e mais solidamente, mas onde tal processo ocorreu a reboque dessas nações e precariamente (como colônias de exploração ou países dependentes). Mas, diferentemente do filósofo sardo, os intelectuais brasileiros aqui avaliados têm o desafio adicional de pensar ainda nas possibilidades de emancipação da classe trabalhadora justamente no contexto político em que parte importante da esquerda partidária chegou ao poder. Não se trata de intelectuais que formulam sua obra e pensam o futuro do país na condição do cárcere e governados por um Estado fascista. Ao contrário: são pensadores que esperavam que o PT, à época, alçado ao cargo mais importante de poder, poderia produzir transformações substantivas no país. Daí que mesmo as categorias gramscianas de questão meridional, hegemonia e revolução passiva, criadas já em um contexto periférico, tenham que ser adequadas pelos autores nacionais para esclarecer o Brasil da era Lula.

Obviamente que o fato de todos eles, como intelectuais de esquerda, terem que lidar com as especificidades do atraso brasileiro não

faz com que concordem a respeito de quais são as raízes do atraso nacional e quais estratégias deve-se adotar para a sua superação. Mesmo intelectuais diretamente ligados ao PT e que adotam uma avaliação mais positiva sobre o lulismo (como Sader e Singer), formulam diagnósticos diferentes a esse respeito, da mesma forma, que autores ligados a outros partidos e/ou mais críticos da era Lula, como Oliveira, Werneck Vianna e Nobre. Como, então, compreender tais divergências?

Wanderley Guilherme dos Santos, em *Ordem burguesa e liberalismo político* (1978), afirma que o ponto fulcral que dividia, durante o Império, os intelectuais e políticos conservadores (ou autoritários) dos liberais, não era propriamente questões de princípio, mas sim de estratégia¹⁵. Ambos concordavam que era necessário criar uma sociedade liberal no Brasil – marcada pela livre iniciativa do mercado, pelo controle mútuo dos poderes etc. A divergência decorria, pois, dos meios para a consecução dessa finalidade. Enquanto os liberais defendiam a implementação imediata das medidas liberais clássicas (descentralização, extensão do sufrágio, fortalecimento do Legislativo etc.), tais como as adotadas classicamente pelos países da Europa Ocidental e da América do Norte, os autoritários asseguravam que era necessário adotar meios não liberais para a realização desse fim, dada a morfologia da sociedade brasileira – marcada pelo poder privado dos latifundiários, por uma cultura autoritária e insolidária etc. Cientes de que a eficácia das instituições políticas depende da ordem social, os autoritários instrumentais afirmavam que somente por meio da centralização do poder político seria possível transformar, pela ação do governo federal, a sociedade nacional. Se no liberalismo clássico, quanto mais forte o Estado, maior é a ameaça às liberdades individuais, no caso brasileiro, a equação era invertida. A aplicação, portanto, da mesma terapêutica implementada nos Estados Unidos da América, defendida pelos “liberais doutrinários”, produziria, por aqui, o efeito contrário, quer dizer, o fortalecimento de práticas antiliberais, como o mandonismo dos coronéis.

15 A tese tirou do limbo, por assim dizer, obras de pensadores descartados até então como puros reacionários, revelando certa racionalidade interna a elas. A interpretação de Santos gerou bastante controvérsia precisamente por compreender que esses autores também buscavam a consolidação de uma ordem burguesa no país e por avaliar negativamente certas correntes do liberalismo brasileiro (como doutrinárias).

Ora, ainda que certamente em um contexto bastante diferente – qual seja, o da existência de um Estado nacional bastante consolidado e de uma sociedade complexa, industrializada, majoritariamente urbana etc. – e com um horizonte normativo também distinto – isto é, não apenas de uma sociedade liberal, mas democrática e socialmente justa – pode-se dizer que a divergência que opunha os “autoritários instrumentais” aos “liberais doutrinários” não é muito diferente da divergência entre os autores que reconhecem um importante avanço civilizatório produzido pelo lulismo (Sader e Singer, sobretudo, dentre os autores aqui analisados) e os que veem como uma forma de regresso, ou ainda de degradação de um projeto de transformação social mais autêntico e radical (Oliveira, Werneck Vianna e Nobre). Novamente, a divergência não se dá em relação aos fins, mas, sim, em relação aos meios e, no que tange aos analistas do lulismo, recai não sobre ser autoritário ou ser liberal, mas sim entre poder adotar, para o Brasil, ideias e projetos políticos gestados em países modernos, ou ter que adaptar tais ideias e projetos à realidade local, transigindo e fazendo concessões políticas, a fim de vencer as resistências que impedem a democratização do país.

A analogia entre o debate entre “autoritários instrumentais” e “liberais doutrinários” e a cizânia sobre o lulismo se sustenta, ademais, porque há um enorme contingente populacional no Brasil que, em pleno século XXI, não foi sequer foi propriamente integrado à ordem burguesa: desconhecem ou vivem privados dos direitos civis mais básicos, dos direitos trabalhistas e sociais, incapazes ou descrentes das instituições políticas, sem acesso à justiça – problema já denunciado por “autoritários instrumentais”, como Oliveira Vianna, por exemplo. Como argumenta Santos (1993), ao lado do formalismo poliárquico que acompanha o país desde a sua redemocratização (com inequívocos ganhos do ponto de vista da inclusão política e da competição eleitoral), o Brasil vivencia ainda um déficit grave de direitos fundamentais que se revela pela rotineira, mas consistente descrença nas instituições de justiça. Tal descrença se deve menos a uma deficiência das instituições políticas (como o sistema eleitoral e partidário) e mais a uma carência de direitos elementares, como o direito de ir e vir e de não ser preso a não ser de acordo com devi-

do processo legal. Há uma péssima distribuição desses direitos no país e, acrescenta Santos, o seu corolário é a ausência de uma cultura cívica capaz de fundamentar as instituições poliárquicas existentes. Nesse sentido, ao problema da exclusão social e da exploração do mundo do trabalho assalariado (pauta típica da esquerda) soma-se o problema da privação de direitos, da ausência de uma ordem burguesa efetiva em todo o território nacional (pauta comum da esquerda com certos setores da direita nacional). Mais do que isso, a privação sistemática dos direitos fundamentais explica, em grande medida, a persistência da exclusão social. Sobre isso, Santos (2006) assegura que no Brasil, os horizontes do desejo da população brasileira são bastante estreitos (isto é, a diferença entre o que os cidadãos comuns consideram como “vida boa” e “vida ruim” é muito pequena) e os custos do fracasso da ação coletiva são altíssimos, gerando uma tendência a um comportamento social inercial, dado que os indivíduos temem que sua condição atual piore (o que os desestimula a participar de ações coletivas que procurem melhorar sua condição social). Dizendo de outro modo, o autor identifica que, a despeito das crônicas desigualdades sociais de toda sorte ao longo de nossa história, não há um sentimento difuso e forte de privação relativa entre nós: “pode haver inveja, paralisante, mas nenhum miserável imagina que consiga chegar sequer próximo do seu topo”; ou ainda, “o horizonte do desejo é ainda muito medíocre para que uma precária mudança marginal seja interpretada como estímulo a demandas ulteriores” (Santos, 2006:174). Longe de uma imutabilidade social, a história brasileira é marcada por profundas alterações, mas que não diminuíram os custos do fracasso da ação coletiva, de tal modo que grande parcela da população, ainda que dramaticamente carente de bens básicos, adota um comportamento conservador, como estratégia de sobrevivência individual.

Retomando o debate sobre o lulismo, o que se percebe é que enquanto Singer e Sader argumentam que o lulismo adota práticas conciliatórias, mas que se fazem necessárias, como um instrumento para o avanço de certas pautas da própria esquerda (dada as correlações de forças políticas e a existência dos problemas constitucionais e sociais básicos supramencionados), os outros intérpretes do fenômeno (Oliveira, Werneck Vianna e

Nobre) concebem que a efetivação dos valores e de práticas emancipatórias exigem uma imediata e mais radical transformação da sociedade nacional. Como diria Bobbio, no primeiro grupo tem-se uma esquerda mais “moderada”; no segundo, uma mais “extremista”. Os termos dos dois debates (sobre o lulismo e o período do Império) são outros, mas as posições em face da realidade nacional são bastante similares. Se antes, na transição do século XIX para o XX, ser realista era perceber que as medidas liberais não poderiam ser adotadas automática e imediatamente no país, o realismo político exige, no século XXI e em relação a um projeto de uma esquerda democrática, uma moderação do projeto partidário original. Considerando as diferenças ideológicas e contextuais entre esses dois debates, de que modo se deve interpretar essas semelhanças?

Como nota Gildo Brandão (2007), a polarização entre “autoritários instrumentais” e “liberais doutrinários”, identificada polemicamente por Santos, repõe a identificada anteriormente por Oliveira Vianna, entre “idealistas constitucionais” e “idealistas orgânicos”, ainda que essa estivesse associada a uma justificação ideológica de um projeto autoritário de poder por parte do jurista fluminense. Segundo Brandão, enquanto os “idealistas orgânicos”, baseados em um diagnóstico segundo o qual a sociedade nacional é débil e incapaz de gerar uma ordem liberal, defendem o protagonismo da ação estatal, os “idealistas constitucionais” apostam na ideia de que leis e instituições liberais (como o federalismo, o mercado etc.) poderiam transformar positivamente a sociedade nacional.

De qualquer forma, o que importa se destacar aqui, seguindo a interpretação de Brandão (que retomou as pesquisas de Santos sobre a “imaginação social brasileira”), é compreender como se formam, ao longo da história do PPB, “estilos’ determinados e formas de pensar extraordinariamente persistentes no tempo, modos intelectuais de se lidar com a realidade” (Brandão, 2007:29). Como ele próprio propõe:

(...) sem deixar de examinar o conteúdo substantivo das ideologias e visões de mundo, a ênfase analítica será posta na descrição de “formas de pensar” subjacentes, estruturas intelectuais e categorias teóricas, com base nas quais a realidade é percebida, a experiência prática é elaborada e a ação política é organizada (Brandão, 2007:30).

Pode-se, pois, identificar duas formas de pensamento presentes tanto no debate político do século XIX, quanto no debate sobre o lulismo e que estão relacionadas a uma questão de método. De um lado, um “estilo” marcado pela defesa da necessidade da conciliação, frente ao “atraso” e aos desafios estabelecidos pela correlação de forças políticas do país; e, de outro lado, uma outra forma de pensar que alega ser necessária a implementação de propostas políticas que rompam drasticamente com o *status quo*, compreendendo qualquer conciliação como mera capitulação ou traição dos princípios originais. De modo similar aos “autoritários instrumentais”, que advogavam a necessidade de adaptação dos *meios* para a consecução dos *fins* desejados, Singer e Sader avaliam que o lulismo representou o meio factível de promover inclusão social e promoção da cidadania. Ao passo que, como os “liberais doutrinários” que, no passado, condenavam as estratégias “conservadoras” de seus adversários, Oliveira, Werneck Vianna e Nobre argumentam que o lulismo é um fenômeno regressivo, posto que retoma elementos da política tradicional brasileira e viola um programa político concebido como emancipatório. Para o primeiro grupo, o lulismo consiste em uma concessão estratégica para avançar em direção a uma sociedade mais justa. Para o segundo, o lulismo significou o abandono à ideia dessa mesma sociedade. A permanência dessas “formas de pensar” ao longo de mais de um século, a despeito das significativas diferenças contextuais dos dois debates, é resultante do fato de serem pensamentos que se formam na periferia e que têm de lidar com um passado que é concebido sob a chave do atraso, conforme esclarece Lynch (2013). Por essas razões, o centro do debate se desloca de uma avaliação dos fins a serem perseguidos para uma avaliação sobre os métodos de ação.

É certo, contudo, que do ponto de vista estritamente doutrinário, as perspectivas aqui apresentadas sobre o lulismo se afastam tanto do “autoritarismo instrumental”, quanto do “liberalismo doutrinário”. Não há convergência, obviamente, de princípios e fins, entre as ideias esposadas pelos intelectuais de esquerda antes discutidos e as ideias de Rui Barbosa e Tavares Bastos – expressão do “liberalismo doutrinário” ou do “idealismo constitucional” – ou de Visconde do Uruguai e Oliveira Vianna – expoentes da linhagem do “autoritarismo instrumental” ou do “idea-

lismo orgânico”. Sob esse aspecto, Brandão propõe compreender o pensamento da esquerda brasileira a partir das linhagens do “radicalismo de classe média”, para retomar interpretação de Antonio Candido (1990), e do “marxismo de matriz comunista”, avaliada por ele próprio. Este artigo, todavia, tomou caminho diferente: ao invés de analisar o “conteúdo ideológico” desses escritos, procurou-se aqui destacar a curiosa semelhança, como uma “forma de pensamento”, entre o debate contemporâneo sobre o lulismo e o debate sobre a formação da ordem burguesa, há mais de um século, semelhança estabelecida mais em função do método e das estratégias de ação face à exclusão social que, continuamente, atravessa a história nacional.

REFERÊNCIAS

Brandão, Gildo. (2007), *Linhagens do Pensamento Político Brasileiro*. São Paulo: Aderaldo & Rothschild Ed.

Bobbio, Norberto. (1995), *Direita e Esquerda: Razões e Significados de uma Distinção Política*. São Paulo: Ed. Unesp.

Candido, Antonio. (1990), “Radicalismos”. *Estudos Avançados*, v. 4, n. 8, pp. 4-18.

Guimarães, Juarez. (2013), “Quem Somos e para Onde Vamos?”, *Teoria & Debate*. Disponível em <http://www.teoriaedebate.org.br/materias/politica/quem-somos-e-para-onde-vamos-2>. Acesso em 4/6/2014.

Gramsci, Antonio. (1987), *A Questão Meridional*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.

Lynch, Christian. (2013), “Por que Pensamento e Não Teoria? A Imaginação Político-social Brasileira e o Fantasma da Condição Periférica”. *Dados*, v. 56, n. 4, pp. 727-767.

_____. (2016), “Cartografia do Pensamento Político Brasileiro: Conceito, História e Abordagens”. *Revista Brasileira de Ciência Política*, v. 19, pp. 75-119.

Moreira, Marcelo. (2014a), “Nunca Antes na História desse País: Conciliação, Revolução e as Interpretações sobre a Era Lula”. *Anais do 38º Encontro Anual da ANPOCS*, Caxambu, s/p. ISSN 2177-3092.

_____. (2014b), “Nunca Antes na História desse País: A Era Lula e as Interpretações do Brasil Contemporâneo”. *Insight Inteligência*, ano XVII, n. 66, pp. 34-45.

_____. (2016), “Em Busca de uma Metateoria: Análise de Conjuntura, Ciência e Política a partir dos Textos sobre as Jornadas de Junho”. *Anais do 10º Encontro da ABCP*, Belo Horizonte, s./p., ISBN 978-85-66557-02-2.

Nobre, Marcos. (2012), Memorial. Memorial apresentado ao Departamento de Filosofia da Universidade Estadual de Campinas para obtenção do Título de Livre-Docente. Campinas.

_____. (2013a), *Choque de Democracia: Razões da Revolta*. São Paulo: Companhia das Letras.

_____. (2013b), *Imobilismo em Movimento: Da Abertura Democrática ao Governo Dilma*. São Paulo: Companhia das Letras.

Oliveira, Francisco. (2003a), *Crítica à Razão Dualista: O Ornitórrinco*. São Paulo: Boitempo.

_____. (2003b), “Nova Classe Social Comanda Governo Lula, diz Sociólogo” (Entrevista com Francisco de Oliveira). *Folha de S. Paulo*, 22 de setembro de 2003. Disponível em <https://www1.folha.uol.com.br/fsp/brasil/fc2209200313.htm>. Acesso em 26/10/2018.

_____. (2010a), “Hegemonia às Avessas”. In: R. Braga; F. Oliveira; C. Rizek (orgs.), *Hegemonia às Avessas: Economia, Política e Cultura na Era da Servidão Financeira*. São Paulo: Boitempo, pp. 21-27.

_____. (2010b), “O Averso do Averso”. In: R. Braga; F. Oliveira; C. Rizek (orgs.), *Hegemonia às Avessas: Economia, Política e Cultura na Era da Servidão Financeira*. São Paulo: Boitempo, pp. 369-377.

Perlatto, Fernando. (2013), “Interpretações sobre o Brasil Contemporâneo”, *Gramsci e o Brasil*. Disponível em <https://www.acesa.com/gramsci/?page=visualizar&id=1562>. Acesso em 4/2/2021.

Sader, Emir. (2005), “Entrevista”. *Trabalho, Educação e Saúde*, v. 3, n. 2, pp. 441-443.

_____. (2010), “Brasil: de Getúlio a Lula”. *Carta Maior*. Disponível em <https://www.cartamaior.com.br/?/Editoria/Politica/Brasil-de-Getulio-a-Lula/4/15961>. Acesso em 27/9/2018.

_____. (2013), “A Construção da Hegemonia Pós-neoliberal”. In: E. Sader (org.), *10 Anos de Governos Pós-neoliberais no Brasil: Lula e Dilma*. São Paulo: Boitempo.

Santos, Wanderley Guilherme dos. (1978), *Ordem Burguesa e Liberalismo Político*. São Paulo: Duas Cidades.

_____. (1993), *Razões da Desordem*. 3ª ed. Rio de Janeiro: Rocco.

_____. (2006), *Horizonte do Desejo: Instabilidade, Fracasso Coletivo e Inércia Social*. Rio de Janeiro: Ed. FGV.

Schwartzman, Simon. (1991), “As Ciências Sociais nos Anos 90”. In: H. Bomeny; P. Birman (orgs.), *Assim Chamadas Ciências Sociais: Formação do Cientista Social no Brasil*. Rio de Janeiro: UERJ/Relume Dumará.

Singer, André. (2001), *O PT*. São Paulo: Publifolha.

_____. (2012), *Os Sentidos do Lulismo: Reforma Gradual e Pacto Conservador*. São Paulo: Companhia das Letras.

Werneck Vianna, Luiz. (2009), “PT Recuperou a Era Vargas: Lula é um Getúlio há Tempos”. *Estadão*. Disponível em: <https://politica.estadao.com.br/noticias/geral,pt-recuperou-era-vargas-lula-e-um-getulio-ha-tempos,324088>. Acesso em 21/1/2020.

_____. (2010), “Entrevista”. *Revista Escritos*, ano 4, n. 4, pp. 343-366.

_____. (2011), *A Modernização sem o Moderno: Análises de Conjuntura na Era Lula*. Brasília: Contraponto.

PARA UMA TEORIA CRÍTICA DA CONSTITUIÇÃO (ESBOÇO DE SETE TESES)

Marcelo Andrade Cattoni de Oliveira¹

Para o Professor Doutor David F. L. Gomes

Já se pode ver ao longe
A senhora com a lata na cabeça
Equilibrando a lata vesga
Mais do que o corpo dita
Que faz o equilíbrio cego
A lata não mostra
O corpo que entorta
Pra lata ficar reta
Pra cada braço uma força
De força não geme uma nota
A lata só cerca, não leva
A água na estrada morta
E a força que nunca seca
Pra água que é tão pouca.
(*A força que nunca seca,*
de Vanessa da Mata e Chico César)

1 Professor Titular de Direito Constitucional da Faculdade de Direito da UFMG. Mestre e Doutor em Direito (UFMG). Pós-Doutorado em Teoria do Direito com bolsa da CAPES (Università degli studi di Roma III). Bolsista de Produtividade em Pesquisa (CNPq).

...“ a seriedade, a dor, a paciência e o trabalho do negativo. ”
(Prefácio à *Fenomenologia do Espírito*, de Hegel)

“Minha crítica do lado mistificador da dialética hegeliana remonta há quase trinta anos, quando ela ainda estava na moda. Mas quando eu elaborava o primeiro volume de *O Capital*, os enfadonhos, presunçosos e medíocres epígonos que hoje pontificam na Alemanha culta acharam-se no direito de tratar Hegel como o bom Moses Mendelssohn tratava Espinosa na época de Lessing: como um ‘cachorro morto’. Portanto, declarei-me publicamente como discípulo daquele grande pensador e, no capítulo sobre a teoria do valor, cheguei até a flertar aqui e ali com seus modos peculiares de expressão. A mistificação que a dialética sofre nas mãos de Hegel não impede em absoluto que ele tenha sido o primeiro a expor, de modo amplo e consciente, suas formas gerais de movimento. Nele [em Hegel], ela [a dialética] está sobre a cabeça. É preciso revirá-la para descobrir o núcleo racional sob o invólucro místico.”
(Posfácio à segunda edição de *O Capital*, de Marx)

Primeira Tese²: parte significativa da doutrina constitucional brasileira (Paulo Bonavides, José Afonso da Silva, Luís Roberto Barroso ou Marcelo Neves), sobretudo quando trata do problema da legitimidade/efetividade das constituições, e remete esse problema para o diagnóstico da *falta de povo soberano*, acaba por adotar, de uma forma ou de outra, como solução viável alguma versão de “autoritarismo instrumental” (Wanderley Guilherme dos Santos), seja apostando na figura do Presidente forte e em formas plebiscitárias de solução de impasses, seja na Jurisdição Constitucional, no Ministério Público ou mesmo, corporativamente, na própria doutrina; alguma forma, enfim, de “democracia possível” (Manoel Gonçalves Ferreira Filho), acompanhada por certo desdém pelo processo político, como modo de suprir essa suposta *falta de povo*, forjar esse povo e criar as condições de superação dos supostos resquícios pré-modernos próprios a um suposto atraso do Brasil, em relação à Europa e aos Estados Unidos da América. Exemplo, a forma de

2 Meus maiores agradecimentos aos Professores Doutores Theresa Calvet de Magalhaes, Lenio Luiz Streck, Gilberto Bercovici, Adamo Dias Alves e Francisco de Castilho Prates.

recepção do chamado “estado de coisas inconstitucional” por parte da doutrina brasileira: como essa tese, pressupõe um modelo das regras (normas de eficácia limitada, plena e contida; autoaplicáveis e não autoaplicáveis) e não de um modelo de princípios, assim como pressupõe uma suposta ausência de povo como explicação para a falta de atuação legislativa e/ou executiva, a solução somente pode ser a “razão serena” (a expressão é do Barroso) do Poder Judiciário legislar, administrar ou “moderar” (o termo também é do Barroso) os demais poderes, suprimindo, com a sua atuação direta e/ou na articulação dos demais poderes, o suposto “abismo entre norma e realidade”, em resposta ao chamado “estado de coisas inconstitucional”. No fundo, é a tese do Supremo Tribunal Federal como poder moderador *à brasileira*, em que o poder moderador seria a “chave de toda organização política” (a referência é a Constituição do Império de 1824), acima e também no lugar dos demais poderes. Autoritarismo, portanto, travestido de ativismo judicial. O protagonismo do STF não é suficiente, diria mesmo legítimo, para defender a Constituição, sobretudo se o Tribunal for visto como um substituto ou equivalente funcional do poder moderador, a pretender livrar a política dos riscos dela mesma: esse não é o papel a ser assumido pela jurisdição constitucional na democracia. Aliás, o próprio conceito de poder moderador faz parte de uma semântica monárquica, antiquada, completamente inadequada a uma sociedade republicana e democrática, sob pena de autoritarismo. Também não é suficiente, diria mesmo legítimo, ver o Tribunal como a encarnar uma suposta “vanguarda iluminista” (para usar a expressão do Min. Luís Roberto Barroso), sobretudo se, paradoxalmente, se pretender usar uma *moral axiológica* (de quem?) enquanto corretivo, desde fora, da política, por meio do direito; mais uma vez, não deve ser o Tribunal, para recuperar a crítica de Ingeborg Maus, “o superego da sociedade órfã”. Isso nada tem que ver com o Iluminismo que, como dizia Kant, é “a saída”, por iniciativa própria, da condição “de menoridade”, porque pressupõe uma visão autoritária de um papel tutelar do Tribunal em face do processo político, por mais que desse papel se pretenda fazer um uso “moderado” ou “autocontido”; a omissão na garantia das condições jurídicas de deliberação democrática nada mais é do que *complacência* que, como de resto, é apenas a outra face do autoritarismo. É preciso, sim, ampliar o cam-

po de luta política, mas no sentido de se reconhecer que dele já fazem parte os movimentos sociais. Não cabe, portando, tão somente pretender incluir os movimentos sociais, mas reconhecer o papel que esses movimentos efetivamente desempenham e podem desempenhar. E digo isso para podermos superar falsas dicotomias, p. ex., a do constitucionalismo visto como algo contrário à democracia. Ora, o constitucionalismo liberal é que seria historicamente contrário à democracia, embora essa tensão, essa exigência de legitimidade tipicamente pós-tradicional e moderna, já se encontre nele mesmo. Se o constitucionalismo liberal se mostrou historicamente contrário à democracia, cabe considerar também a existência da tradição política do republicanismo, não-comunitarista e mesmo comprometida com o “pluralismo compreensivo”, para usar a expressão de Michel Rosenfeld. Assim, o STF, ao garantir o devido processo legislativo, o devido processo constitucional e os direitos fundamentais, deve atuar de tal modo a retroalimentar o processo político democrático, reconhecendo, inclusive, novos sujeitos e novos direitos, e interpretando construtivamente o sistema de direitos fundamentais, a igualdade e a liberdade, garantidores da autonomia pública e privada, como constitutivos da própria democracia. Afinal, para falar com Friedrich Müller, na obra *O que é o povo? A questão fundamental da democracia*, não há constituição democrática sem povo ativo, nem há povo ativo sem constituição democrática. Como já tive oportunidade de dizer, rebatendo, certas críticas feitas pelo Min. Gilmar Mendes: no Estado Democrático de Direito, não há o menor sentido contrapor um *Direito institucional* com o *Direito achado na rua*: aquele só se legitima neste, mediados, se forem pelo exercício dos direitos políticos, que, aliás, foram apenas enunciados no texto da Constituição e, portanto, exigem posteriores desdobramentos. Esta, a constituição democrática, na sua abertura ao *porvir*, deve ser, assim, vista, como um processo jurídico e político de aprendizagem social de longo prazo, com o direito e com a política, em que o Estado Democrático de Direito possa se apresentar como conquista própria, dos próprios cidadãos e cidadãs, como parte da sua própria história. Parto da crítica, portanto, ao conservadorismo e ao autoritarismo do nosso culturalismo jurídico, em que boa parte da nossa doutrina constitucional brasileira, seja a de direita, seja a de esquerda, se enreda. E proponho uma perspectiva

crítica, com uma influência neohegeliana de esquerda, sobretudo marxiana, para lidar de forma pós-loewesteiniana com questões de efetividade constitucional. Pois não penso que a categoria do *nominalismo constitucional* (simbólico, ornamental ou o nome que se queira dar), nem a ideia de promoção do *sentimento constitucional*, de ativismo judicial e de judicialização da política, como uma das formas de superação desse nominalismo, sejam adequadas, enquanto perspectiva de abordagem, para lidar com o problema da efetividade constitucional. Vão sempre desembocar em algo como “o estado de coisas inconstitucional”, que serve de desculpa para tudo e para nada: basta retomar a ADPF 347, do PSOL (“o abismo entre norma e realidade”), assinada por Daniel Sarmento, e mesmo a decisão liminar tomada pelo STF. Ora, como Lenio Streck já disse melhor do que todos, afirmar que a realidade das coisas é inconstitucional pode bem levar à velha tese de que a Constituição é que é idealista ou irreal. Penso, assim, que o problema da efetividade e da legitimidade deve ser tratado na linha de Friedrich Müller, como “conflito concreto do direito positivo”. Como sabemos, o ativismo judicial tradicional era criticado por fazer do Judiciário, por vezes, “o superego da sociedade”, para usar a expressão da Maus. O que se propõe, então, com esse ativismo judicial *light*, esse ativismo judicial que se legitimaria ao assumir o papel de mediador e promovedor do diálogo institucional, em face de um suposto “estado de coisas inconstitucional” (diga-se, criado pela falta de atuação e de articulação dos e entre os demais poderes), é tornar o Judiciário, não uma espécie de superego, mas sim de “alterego da sociedade”? Seria isso, então, uma certa *governança* (não propriamente governo) judicial, articuladora/coordenadora dos demais poderes, o Judiciário como alterego da sociedade? Mas, daí, como fica o problema da responsabilidade objetiva do Estado e da responsabilidade subjetiva de seus agentes, seja política, seja jurídica, pelas ações e omissões inconstitucionais e ilegais que instauraram esse *estado de coisas inconstitucional*? Ou isso não seria mais um problema, a responsabilização objetiva do Estado e a subjetiva dos agentes estatais? A declaração do ECI *zera* essas responsabilidades e a desloca, é avocada ao Judiciário? Assim, ao assumir o lugar de articulador/coordenador dos demais poderes, o Judiciário, assim, não estaria, em verdade, deslocando o problema da responsabilidade, do Estado e de seus

agentes, em face desse *estado de coisas inconstitucional*? Ou seja, ninguém seria, em princípio, responsabilizado pessoalmente por esse *estado de coisas*; mas, com a declaração desse *estado de coisas*, o Judiciário assumiria a responsabilidade objetiva pela articulação/coordenação dos programas e políticas públicas de efetivação dos direitos fundamentais? Mas isso não cria um paradoxo da (i) responsabilidade institucional pela efetivação dos direitos fundamentais? Por fim, isso ainda seria controle de constitucionalidade? Se sim, em que sentido? Ou seria, agora, governança judicial, do Judiciário como *alterego* da sociedade? O *estado de coisas inconstitucional*, em seus pressupostos teórico-jurídicos, parte de um modelo das regras (normas de eficácia limitada, plena e contida; autoaplicáveis e não autoaplicáveis) e não de um modelo de princípios; o ECI pressupõe, teórico-social e politicamente, uma suposta ausência de povo ativo como explicação sociológica para a falta de atuação legislativa e/ou executiva; o ECI postula de modo *idealista* um suposto “abismo entre norma e realidade” (seja isso chamado de nominalismo constitucional, constitucionalismo ornamental ou constitucionalização simbólica), no tratamento de questões de eficácia e de legitimidade constitucionais; assim, a realidade é tratada como algo idealizado, externo e limitador ao processo de densificação ou concretização das normas, e não como parte dele; a solução para o ECI não envolveria a responsabilização subjetiva dos agentes políticos e administrativos por sua ação ou omissão, algo que seria próprio ao Poder Judiciário, desde que fosse provocado, via processo judicial, seja pelas próprias vítimas, seja pelo MP ou de associações em prol dessas vítimas; e diferentemente disso, argui-se o descumprimento de preceito fundamental, a violação do direito objetivo portanto, por via de uma ADPF (347). Ou seja, não se discute uma ilegalidade ou inconstitucionalidade especificamente ocorridas, em face de um caso concreto de violação da lei ou da Constituição, que concretamente caracterizaria uma lesão ou ameaça a direitos, ou descumprimento de dever; assim como não se discute diretamente o problema acerca da responsabilidade de quem violou a lei ou a Constituição ao ameaçar ou lesar direitos, ou descumprir deveres, numa situação concreta; o Estado inconstitucional é de *coisas*, e não de *pessoas*; as *coisas* é que são inconstitucionais. Toda essa objetivação (ou seria não mesmo uma *reificação*) do controle de constitu-

dade, descolado de situações e de pessoas concretamente consideradas, gera, portanto, o *paradoxo da irresponsabilidade*: sem povo, sem legislativo, sem executivos responsáveis. Nesse sentido, falar em ECI implica justamente deslocar o problema da responsabilização subjetiva dos agentes de Estado, pelos casos concretos de violação da Constituição e da lei, para não tratar a questão como sendo apenas de responsabilidade objetiva do Estado. Ora, isso é confundir responsabilidade jurídica, individualizável, com uma noção estranha de responsabilidade política: do sistema, mas de ninguém. E isso pode justamente pulverizar a responsabilidade e, com isso, indiretamente gerar a exculpação dos agentes políticos e administrativos, etc., sobretudo sem se cogitar das devidas ações de regresso. Tal como ainda ocorre hoje, aliás, quando políticas de reparação em matéria de justiça de transição são proibidas pelo próprio STF de ser acompanhadas pela responsabilização pessoal, criminal, dos agentes do Estado (ADPF 153). A lógica aqui me parece a mesma, ou seja, o do deslocamento de responsabilidade, da pessoa, individualizada, para o sistema; assim como, portanto, seriam os problemas que isso pode gerar em termos de falta de responsabilização pessoal dos agentes. Mais uma vez, é o estado de *coisas* e não de *pessoas* o que é inconstitucional, não a ação e a omissão, portanto, dos agentes do Estado (e privados correlatos) individualmente considerados. E, assim, a *solução* (sic) para o ECI somente poderia ser a “razão serena” (a expressão é do Min. Barroso) do Poder Judiciário legislar, administrar ou “moderar” (o termo também é do Min. Barroso) os demais poderes, suprimindo e suprimindo, enquanto “vanguarda iluminista” (a expressão também é do Min. Barroso), com alguma atuação direta e/ou indireta na articulação dos demais poderes, o suposto “abismo entre norma e realidade”, em resposta ao chamado *estado de coisas inconstitucional*. No fundo, é a tese do STF como poder moderador à brasileira, em que o poder moderador seria a “chave de toda organização política”: na suposta “falta de povo soberano”, da precariedade do legislativo e do executivo no Brasil, da inaplicabilidade e ineficácia das normas constitucionais de 1988, do suposto abismo entre norma e realidade na sociedade brasileira - um autoritarismo, portanto, travestido de ativismo judicial. Tal é o culturalismo jurídico brasileiro, conservador e, tantas vezes, reacionário. Convenci-me que o problema nem sempre é o ativismo judicial,

sobretudo se compreendido enquanto interpretação construtiva dos direitos no sentido da garantia do processo democrático; que o problema de legitimidade, mas também de juridicidade, é a judicialização da política, por meio de decisões fundadas em argumentos de políticas. Essas, sim, assumem *performativamente* uma atitude, não de garantia das condições deliberativas democráticas (e nesse sentido, de garantia de direitos como forma de institucionalização dessas condições), mas de substituição, de tutela, a elas (ainda que isso seja feito em nome da garantia da ordem jurídica). E isso, sobretudo, sobre o pano de fundo de uma tradição culturalista autoritária, presente tanto na teoria social, quanto na doutrina jurídica, brasileira que desconhece os movimentos sociais como parte do processo político, que os trata como questão de polícia, ao mesmo tempo em que ritualiza o discurso deslegitimar da falta de povo ativo, de povo soberano. Ou seja, é preciso repensar o modo com que a sociologia e o direito, do “senso comum teórico” (Luis Alberto Warat) culturalista, pensam a relação entre Estado, sociedade e mercado no Brasil; é preciso superar a tese do patrimonialismo, da cordialidade, das resquícios pré-modernos, em prol de uma teoria do Estado e da Constituição a partir do reconhecimento do caráter moderno, ainda que altamente seletivo e periférico, da sociedade, do Estado, do mercado *no Brasil* (Caio Prado Junior, Florestan Fernandes). A propósito, inclusive, da discussão sobre o estado de coisas inconstitucional, penso que o problema da responsabilidade (que a mera declaração dele não resolve, mas pode agravar, porque pode simplesmente levar a um paradoxo da (i) responsabilidade, gerado pelo deslocamento da questão acerca da articulação institucional para o Judiciário, nessa objetivação ulterior do controle de constitucionalidade), exigiria, aqui, como, aliás, na própria Colômbia, a responsabilização política e jurídica das elites por esse suposto *estado de coisas* – ou de pessoas, de instituições? (lembrando, também, do fato de que boa parte da própria elite intelectual legitima esse estado de coisas). Não é à toa que a Colômbia seja um dos países da América do Sul, assim como o Brasil, mais conivente historicamente com os crimes de Estado cometido por sucessivos governos autoritários e com a falta de responsabilidade pessoal de seus governantes e agentes de Estado.

Segunda Tese: Esse diagnóstico, esse modo de encarar o problema e essa solução para o problema foram desenvolvidos no amplo quadro da chamada tradição dos retratos ou intérpretes do Brasil, num caminho tortuoso que vai de Oliveira Viana (*idealismo*), Gilberto Freire (*masoquismo*) e Sérgio Buarque (*cordialidade*) a Raimundo Faoro (*patrimonialismo*) e a Roberto Schwarz (*ideias fora do lugar*), sem desconsiderar, contudo, os que escreveram sobre *populismo* (e aí cabe considerar certa esquerda que leu Fernando Henrique Cardoso, Francisco Weffort e Octavio Ianni, mais do que Nelson Werneck Sodré, Caio Prado Jr e, em especial, Darcy Ribeiro, Celso Furtado e Florestan Fernandes), apesar das diferenças entre esses pensadores. Em termos próximos aos de Jessé Souza e da sua hipótese da *modernização seletiva*, trata-se de uma autointerpretação dominante, seja do ponto de vista da teoria social e de sua reflexão metódica, seja na própria prática social e institucional, que consagra a ideia segundo a qual o Brasil é um país singularmente marcado por resíduos e traços pré-modernos, pelo atraso social, pelo subdesenvolvimento econômico, pelo personalismo, pela cordialidade, pelo patrimonialismo e – mesmo – pela dependência.

Terceira Tese: Esse diagnóstico, esse modo de encarar o problema e essa solução para o problema, são a expressão de uma concepção culturalista - que adentra a doutrina jurídica. Uma concepção “culturalista” de interpretação do Brasil e de sua singularidade, profundamente marcada por uma leitura teológico-política da falta de povo soberano e por uma convergência, entre uma certa esquerda e a direita, quanto à proposta de uma modernização autoritária, no quadro de uma democracia possível e de uma concepção dualista da chamada brasilidade. Compartilhada, assim, por parcela significativa da teoria jurídica brasileira, essa “sociologia da inautenticidade” (Jessé Souza) ritualiza um suposto “defeito cultural de origem” e se desdobra na conseqüente visão segundo a qual a história jurídico-política brasileira deve ser compreendida como uma “trajetória de fracasso” na construção do Estado de Direito, da democracia e da justiça social entre nós.

Quarta Tese: Em outras palavras, diferentemente do que certa vez disse, p. ex., Gisele Cittadino, nossa doutrina constitucional (ou parcela significativa dela) não é republicano-comunitarista, mas culturalista. E aí cabe problematizar o que seria esse “senso comum teórico”, como dizia Warat. E se esse senso comum teórico não for diretamente a obra do integralista Miguel Reale e sua *teoria tridimensional do direito*, a filosofia *mediadora* entre pensamento sociológico brasileiro e doutrina teórico-constitucional, é alguma variante delas. Mesmo quando se lê autores como Loewenstein, Crisafulli ou mesmo Alexy, a perspectiva a partir da qual se lê é a desse *senso comum teórico culturalista*. Se três questões centrais emergem do contexto de formação da Teoria da Constituição como disciplina autônoma, a da legalidade, a da legitimidade e a da efetividade das ordens constitucionais, quando se procurou inicialmente repensar o próprio estatuto da legalidade constitucional em transformação, na virada do constitucionalismo liberal em crise para o constitucionalismo social, uma teoria tradicional da constituição é fortemente marcada, em sua perspectiva de abordagem, pelo dualismo entre norma e realidade ou entre constituição formal e constituição material; quaisquer que sejam as formas de reocupação ou de equivalência funcional da distinção: constituição normativa e constituição nominal (como em Karl Loewenstein) ou mesmo constitucionalização simbólica e constitucionalização normativa (como em Marcelo Neves), etc. Dualismo, esse, que não se supera buscando apenas suprimir um dos lados da distinção, nem estabelecer uma pseudodialética entre eles, na linha, por exemplo, de um incerto culturalismo jurídico (como em Miguel Reale ou em seus herdeiros, de direita ou de esquerda). Aliás, antes do que uma teoria normativista da constituição, a teoria tradicional da constituição, no Brasil, é a de matriz culturalista e reflete, no direito, os pré-conceitos, dilemas e mitos típicos de determinadas leituras que na área foram e são feitas a partir da chamada “tradição dos retratos e intérpretes do Brasil”, sobretudo, numa linha *patriarcal-patrimonialista* (de Gilberto Freire a Roberto da Matta, passando por Sérgio Buarque e Raimundo Faoro). Como chama atenção Jessé Souza, ao menos desde a obra *Modernização Seletiva*, essa tradição deixa entrever uma autointerpretação dominante dos brasileiros sobre si mesmos, seja do ponto de vista da teoria social e de sua reflexão metódica, seja

na própria prática social e institucional, que consagra a ideia segundo a qual o Brasil seria um país singularmente marcado pelo atraso social-econômico, pelo subdesenvolvimento econômico, pelo personalismo e pelo patrimonialismo político, resíduos e traços pré-modernos, cujos referenciais críticos, idealizados, seriam, sobretudo, os Estados Unidos da América ou a União Europeia. Compartilhada por parcela significativa da teoria jurídica brasileira, mesmo por uma doutrina constitucional que se considera crítica e progressista, essa verdadeira “sociologia da inautenticidade” (Jessé Souza) ritualiza um suposto “defeito cultural de origem” do Brasil e se desdobra na conseqüente visão segundo a qual a história jurídico-política brasileira deve ser compreendida como uma “trajetória de fracasso” na construção do Estado de Direito, da democracia e da justiça social. Em contraposição a essa teoria culturalista, defende-se uma teoria crítica da constituição que se diferencie desse enfoque teórico tradicional, de tal modo a superar esse dualismo e que se apresenta como uma teoria “concretista” e “crítico-reconstrutiva”, capaz de reconhecer as questões de legitimidade e de efetividade como “tensões constitutivas” (Menelick de Carvalho Netto e Marcelo Cattoni), “conflitos concretos” (Müller) ou mesmo “contradições” (Marx) da/na normatividade do direito e do direito constitucional.

Quinta Tese: Cabe contribuir, então, para construir uma teoria crítica da constituição, do problema da efetividade e da legitimidade constitucionais, a parar da crítica e da ruptura com essa tradição “culturalista” de interpretação do Brasil e de suas pretensas singularidades, assim como com a teoria jurídico-política que a pressupõe, problematizando seus supostos, seja na dimensão da reflexão metódica, seja na dimensão política e institucional. Essa interpretação tradicional do Brasil e de sua singularidade, assim como do direito, da política e da sua história constitucional, contribuiu para uma reificação da história brasileira ao obstaculizar, com conseqüências deslegitimantes, o reconhecimento de lutas por cidadania e por direitos que, do ponto de vista de uma teoria crítica da sociedade de matriz reconstrutiva, constituem internamente o processo político brasileiro de aprendizagem social com o direito e com a política, de longa duração.

Sexta Tese: Uma teoria crítica da constituição, portanto, visa se diferenciar dessa teoria tradicional, culturalista, de tal modo a superar esse dualismo e se apresentar como uma teoria “concretista” e crítico-reconstrutiva que seja capaz de reconhecer as questões de legitimidade e a efetividade como “tensões constitutivas” (Menelick de Carvalho Netto e Marcelo Cattoni), “conflitos concretos” (Friedrich Müller) ou, melhor, “contradições” (Marx), inscritas na legalidade mesma do direito e do direito constitucional, enquanto constitucionalidade, para isso abrindo-se, pois, para uma teoria da justificação normativa do constitucionalismo como aprendizagem social de longo prazo e para uma teoria sociológico-política da tensão entre os princípios do constitucionalismo e dos processos econômicos, sociais e políticos, todavia, no interior da própria realidade da sociedade (uma possibilidade para a construção desse enfoque seria, portanto, algo na linha da *Teoria estruturante* de Müller, quando vê a questão da legitimidade como *conflito concreto* do direito positivo. Ele dialoga criticamente com o debate de Weimar, com Schmitt, de *Legalidade e Legitimidade*, com seus críticos marxistas, como é o caso de Neumann e Kirchheimer, sem falar também naqueles que estariam numa tradição hermenêutico-crítica, como Konrad Hesse). A Teoria da Constituição cumpre um papel central, como *chave interpretativa* do Direito Constitucional Democrático e, por isso, de todo o direito. O que significa dizer que ela contribui para a compreensão e, sobretudo, para a reconstrução do Direito Constitucional: a) compreensão do Direito Constitucional na tradição do constitucionalismo. A Teoria da Constituição leva a sério o caráter histórico e institucional do Direito Constitucional no horizonte da tradição do constitucionalismo moderno, visto como processo de aprendizagem de longo prazo com o direito e com a política, e; b) reconstrução do Direito Constitucional. A Teoria da Constituição procura reconstruir os princípios normativos que dão sentido à tradição do constitucionalismo moderno. Se a tradição do constitucionalismo pode assim ser vista como um processo de aprendizagem social, o sentido dos princípios não se reduz à mera facticidade, na medida em que são abertos ao porvir das lutas por reconhecimento. Assim, o Direito Constitucional é compreendido, duplamente, como: b1) ciência do direito: um discurso científico sobre a “ordem constitucional” em seu caráter operacional,

como estudo prático da dinâmica constitucional; e b2) dinâmica constitucional: um sistema de normas – princípios, regras, procedimentos – na sua dinâmica de produção e reprodução normativas. A renovação contemporânea da Teoria da Constituição como ciência reconstrutiva exige que esta se mantenha aberta, a um só tempo: 1) a uma sociologia jurídica reconstrutiva dos conteúdos ou exigências normativos inscritos, ainda que parcialmente, nos processos político-sociais – gramática “moral” das lutas por reconhecimento; 2) a uma filosofia jurídica pós-metafísica que visa esclarecer e problematizar as condições normativas no interior da sociedade moderna – os direitos fundamentais – para a formação/geração democrática do poder político. Nesse sentido, a Teoria da Constituição deve assumir as seguintes perspectivas:

A) Tese de Doutorado de 1999 (*Devido Processo Legislativo*: uma justificação do controle de jurisdicional de constitucionalidade das leis e do processo legislativo): a.a) a perspectiva interna ao Direito Constitucional ao possibilitar uma “dogmática geral (adequada) do Direito Constitucional” (Lucas Verdú); a.b) a perspectiva externa da relação entre facticidade social-econômica e autocompreensão do Estado Constitucional ao se consubstanciar em uma teoria pós-ontológica da Constituição. A perspectiva simultânea da tensão interna (a.a) e externa (a.b) ao Direito Constitucional, requer precisamente que a Teoria da Constituição se assuma como uma teoria crítico-reflexiva da Constituição, “problematizadora e explicitadora de pré-compreensões” e de paradigmas acerca da sociedade, da política e do Direito. Desse modo é que ela sempre apresentará uma dimensão metateórica acerca dos seus próprios pressupostos teóricos, revelando-se uma metateoria da Constituição. Por isso mesmo, não se poderá ignorar sua dimensão pragmático-política, a requerer do operador jurídico que a assuma como uma teoria político-constitucional em sentido fraco. Ad a.a) A Teoria da Constituição deve assumir a perspectiva do sistema jurídico-constitucional e analisar a tensão interna entre facticidade e validade, ou seja, entre positividade e legitimidade do Direito, reconstruindo os princípios, as regras, os procedimentos, a compreensão, a justificação e a aplicação desses, resgatando a normatividade constitucional e a função primordial do Direito moderno,

presente no Direito Constitucional de modo ímpar: a função de integração social, numa sociedade em que tal problema só pode ser enfrentado e solucionado pelos seus próprios membros, na medida em que instauraram um processo em que se engajam na busca cooperativa de condições recorrentemente mais justas de vida, no qual questões acerca de sua autocompreensão ético-política e de sua autodeterminação prático-moral, além de seus interesses pragmáticos, devem encontrar vazão, mediante, inclusive, a institucionalização de formas discursivas e de negociação no nível do Estado. (...) Da perspectiva externa da tensão entre facticidade social-econômica e autocompreensão do Estado Constitucional, a Teoria da Constituição deve alterar seu enfoque interno ao Direito e completá-lo através do diálogo com as teorias da sociedade e com as teorias políticas, a fim de que possa ultrapassar as abordagens tradicionais acerca da efetividade do Direito Constitucional quer no sentido de uma classificação ontológica da Constituição (Loewenstein), quer no sentido da eficácia social das normas constitucionais (José Afonso da Silva), algo de fundamental importância não somente em países como o nosso de pouca tradição democrática e constitucional. (...) A Teoria da Constituição, portanto, não pode perder a dimensão fundamental de teoria problematizante e explicitadora de pré-compreensões e de paradigmas. (...) Quanto a considerar uma dimensão pragmático-política da Teoria da Constituição, cumpre ressaltar, contudo, que não se deve assumir uma compreensão equivocada desse aspecto, pois não se trata, em hipótese alguma, de atribuir normatividade à teoria, transformando-a numa doutrina, o que resultaria, com certeza, numa ruptura com um enfoque teórico-discursivo. O que gostaríamos de salientar é que a Teoria da Constituição pode representar importante aporte para discussões institucionais-instituintes, na medida em que se explore o caráter pragmático das reflexões teórico-constitucionais. Daí a necessidade de o operador jurídico assumi-la como uma teoria político-constitucional em sentido fraco: o teórico da Constituição não deve assumir a atitude performativa do doutrinador iluminado, a ditar soluções para uma massa de ignorantes, já que admitir isso seria, a essa altura de nossas reflexões, uma grande incoerência. Uma teoria político-constitucional pode fornecer ao jurista, no máximo, a perspectiva do operador do Direito comprometido com o

desenvolvimento constitucional que, no seu papel de intelectual e não de especialista, pode contribuir e participar das controvérsias político-constitucionais através das quais todos os co-associados jurídicos, inclusive ele, como cidadãos, podem refletir e definir sua vida em comum.”

B) Tese de Titularidade na versão de 2016 (*Contribuições para uma Teoria Crítica da Constituição*): b.a) Teoria da linguagem constitucional e da história dos conceitos constitucionais, ou seja, da gramática constitutiva do direito constitucional; dos termos, expressões e usos desses termos e expressões, cujo sentido se constrói ao longo da tradição do constitucionalismo. Em outras palavras, uma teoria da legalidade constitucional enquanto suprallegalidade, forma constitucional ou constitucionalidade; b.b) Teoria filosófico-política da justificação do constitucionalismo democrático, a envolver a questão da legitimidade normativa do constitucionalismo, em que a autonomia (pública e privada) se apresenta como princípio moderno de legitimidade jurídico-política. Em outras palavras, uma teoria da legitimidade constitucional; b.c) Teoria sociológico-política da relação entre os princípios do constitucionalismo democrático e os processos político-sociais, reconstruída como uma tensão (e não como um hiato ou contraste) no interior da própria realidade político-social. Assim, procura-se redefinir o tema da efetividade constitucional, rompendo-se com o dualismo metafísico real vs. ideal. Nessa perspectiva, o próprio Direito Constitucional pode ser visto como a expressão normativa e contrafactual dos processos políticos e sociais. Em outras palavras, uma teoria da efetividade constitucional. A legitimidade e a efetividade são aqui tratadas como “tensões constitutivas” (Menelick de Carvalho Netto/Marcelo Cattoni ou “conflitos concretos” (Müller) na legalidade mesma do direito e do direito constitucional, enquanto constitucionalidade. A legitimidade e a efetividade, assim, estão implicadas na própria legalidade constitucional enquanto “tensões constitutivas” ou “conflitos concretos”. Ao considerar a legalidade, a forma constitucional como suprallegalidade, como constitucionalidade, o problema da legitimidade e da efetividade estão implicados no próprio conceito de legalidade constitucional; b.d) Teoria com sentido político-constitucional. A Teoria da Constituição, por fim, se apresenta como uma contribuição

para o aperfeiçoamento do Direito Constitucional, servindo de suporte tanto para a ciência, quanto para a reconstrução e compreensão crítica da dinâmica constitucional.

C) Tese na versão atual de 2021 (*Contribuições para uma Teoria Crítica da Constituição*): c.a) a de uma teoria da linguagem e da história dos usos dos conceitos e institutos constitucionais, uma gramática discursiva focada na questão sobre a *legalidade constitucional*, da suprallegalidade ou forma constitucional moderna; ou melhor, a de uma teoria da linguagem constitucional e da história dos usos dos conceitos constitucionais, ou seja, da gramática constitutiva do direito constitucional; dos termos, expressões e usos desses termos e expressões, cujo sentido se constrói ao longo da tradição do constitucionalismo na pluralidade das suas vozes. Em outras palavras, seja a perspectiva do participante de uma teoria da *legalidade constitucional* ou, melhor dizendo, da *constitucionalidade*, que *vai além* da noção normativista de suprallegalidade ou forma constitucional moderna, embora esta esteja *suprassumida* naquela (Müller), a tensão constitutiva ou contradição entre autonomia pública e privada; seja a perspectiva do observador, a tensão constitutiva ou contradição entre capitalismo e democracia (David Gomes). Tensões constitutivas ou contradições, essas, inscritas na própria *forma jurídica moderna*³; c.b) a de uma teoria filosófico-política da legitimidade constitucional, focada na questão da *legitimidade do constitucionalismo*; ou a de uma teoria filosófico-política da justificação do constitucionalismo democrático, a envolver a questão da própria legitimidade normativa do constitucionalismo, em que a autonomia (pública e privada) ou autodeterminação, que não se reduz a uma noção liberal ou republicana de liberdade (Habermas), se apresenta, na sua socialidade (Honneth), como princípio moderno de legitimidade jurídico-política. Em outras palavras, a perspectiva, do ponto de vista do participante⁴, de uma teoria da *legitimidade constitucional*;

3 A expressão “forma jurídica” é usada no sentido de Habermas, em *Facticidade e Validade*, quando da diferenciação e da relação de complementaridade entre direito e moral, como modo *específico* de estabilizar “expectativas sociais de comportamento”.

4 O ponto de vista do participante e o ponto de vista do observador são perspectivas metodológicas que não devem ser confundidas com o dualismo metodológico na

c.c) a de uma teoria sociológico-jurídica, que trata, do ponto de vista do observador⁵, a relação de tensão constitutiva ou de contradição (no sentido de Marx) na própria *forma jurídica moderna* e entre os princípios do constitucionalismo e os processos econômicos, sociais e políticos no interior da própria realidade social (Habermas), focada na questão da *efetividade constitucional*; ou a perspectiva de uma teoria sociológico-política da relação entre os princípios do constitucionalismo democrático e os processos econômicos, sociais e políticos, reconstruída como uma *contradição* (e não como mero hiato ou contraste) no interior da própria realidade política, social e econômica. Assim, procura-se redefinir o tema da efetividade constitucional, rompendo-se com o dualismo metafísico real vs. ideal. E nessa perspectiva normativa, o próprio Direito Constitucional pode ser visto também como a expressão normativa e contrafactual dos

tradição jellinekiana entre um enfoque jurídico-normativo e um enfoque sociopolítico. Esse dualismo aqui criticado pressupõe um hiato entre fatos/realidade e normas/idealidade, ao passo que uma teoria crítico-reconstrutiva permanece aberta a “distintos pontos de vista metodológicos (participante vs. observador), a diversos objetivos teóricos (reconstrução efetuada em termos de compreensão e de análise conceitual vs. descrição e explicação empíricas), às diversas perspectivas que abrem os distintos papéis sociais (juiz, político, legislador, cliente da burocracia estatal e cidadão) e a distintas atitudes no que se refere à pragmática da investigação (hermenêutica, crítica, analítica, etc.)”, a fim de que abordagens normativas não “corram o risco de perder o seu contato com a realidade” e abordagens objetivistas não “eliminem todos os aspectos normativos” (Habermas, em *Facticidade e Validade*). A própria realidade *já é* plena de idealidade, enquanto possibilidade de *transcendência intramundana*, “em razão dos próprios pressupostos linguísticos contrafactuais presentes em toda interação comunicativa” (Habermas).

- 5 Do ponto de vista do observador, como chama atenção David Gomes: o próprio conceito de modernidade “a apreende, em sua arquitetônica formal básica, como estruturada pela tensão constante entre imperativos sistêmicos do modo de produção capitalista e expectativas normativas igualitárias derivadas de um mundo da vida comunicativamente constituído”. Essa tensão, como veremos, no decorrer desta obra, inscreve-se na própria forma jurídica moderna e, “em seu mais elevado grau”, nas constituições, pois elas institucionalizam, “tanto as *condições de reprodução da economia de troca capitalista* quanto as *condições de uma aprendizagem social que encontra seu lugar no interior de práticas comunicativas contrafaticamente livres de coerção*” (David Gomes). Tensão (ou contradição), essa, que, do ponto de vista do participante, pode ser vista como uma *tensão* entre autonomia pública e autonomia privada, considerando o caráter institucional do direito.

processos econômicos, sociais e políticos. Em outras palavras, a perspectiva de uma teoria da *efetividade constitucional*. Cabe considerar que a *legitimidade* e a *efetividade* são aqui, portanto, tratadas como “tensões constitutivas” (Menelick de Carvalho Netto e Marcelo Cattoni), “conflitos concretos” (Müller) ou mesmo *contradições* (Marx) internas à *legalidade* mesma do direito e do direito constitucional enquanto *constitucionalidade* (Müller; David Gomes). A legitimidade e a efetividade, assim, estão implicadas na própria legalidade constitucional enquanto “tensões constitutivas”, “conflitos concretos” ou, antes, *contradições*, num sentido marxiano do termo. Ao considerar a legalidade, a forma constitucional como suprallegalidade, como constitucionalidade, o problema da legitimidade e da efetividade está implicado contraditoriamente no próprio conceito de legalidade constitucional. d) E, por fim, a perspectiva de uma teoria com sentido político-constitucional, em que os estudos em Teoria da Constituição podem se apresentar como uma contribuição polêmica na esfera pública para o aperfeiçoamento do Direito Constitucional, no sentido de se radicalizar os potenciais emancipatórios de uma compreensão procedimental do Estado Democrático de Direito que não abre mão dos compromissos do Estado Social de Direito, servindo de suporte tanto para a ciência, quanto para a reconstrução e compreensão crítica da dinâmica constitucional. Estando a *legalidade*, a *legitimidade* e a *efetividade* implicadas no próprio conceito de *constitucionalidade*, defendemos, a partir de uma *teoria da sociedade em termos de teoria do discurso* (Habermas), que uma constituição é legítima e efetiva enquanto o próprio sentido *de e da* constituição for objeto de disputa interpretativa e, portanto, *política* na esfera pública – que ocorre sob a pressão dos imperativos sistêmicos da economia capitalista (David Gomes) e de uma administração pública que corre sempre o risco de se autoprogramar (Habermas) –, e não em função de uma suposta correspondência, em maior ou menor medida, entre um dado conteúdo constitucional e a realidade dos processos econômicos, sociais e políticos. O direito é, pois, assim reconstruído, do ponto de vista do participante, como uma *prática social*, interpretativa, argumentativa, com caráter normativo e institucional; e, um modo, do ponto de vista do observador, de *reprodução e integração da sociedade (sistêmica e social)*, sobre o pano de fundo de visões paradigmáticas que, mediando *tensional-*

mente essas duas perspectivas, competem entre si para a sua compreensão. E o Direito Constitucional, como a expressão normativa, contrafática de compromissos entre as forças políticas e sociais, num determinado momento da história, cujo sentido normativo se abre ao *por-vir* das lutas por reconhecimento no interior da esfera público-política.

Sétima Tese: Assim, uma Teoria Crítica da Constituição, que adota uma perspectiva crítico-reconstrutiva, com as devidas ressalvas genealógicas ou desconstrutivas, envolve, pelo menos, os seguintes pontos: 1) A pergunta central é pelo *como* e não pelo *porquê*, ou seja, de que modo, o Estado Democrático de Direito e a sua existência, e não qualquer outra forma de legitimação política, se tornaram não apenas possíveis mas *exigíveis* – e somente assim justificáveis – historicamente, assumindo-se a perspectiva do participante de um processo não linear e descontínuo de aprendizagem social com o Direito, que se desenvolve, ao longo do tempo, como construção dinâmica, polêmica, conflituosa e, portanto, rica e plural, de uma identidade constitucional democrática, não-idêntica e não-identitária, múltipla e aberta; 2) romper com a perspectiva tradicional que compreende os problemas de legitimidade/efetividade a partir de uma dicotomia ou hiato entre um suposto idealismo da constituição e uma realidade social recalcitrante. Tal perspectiva agrava ainda mais o problema que pretende denunciar e contribui para a reificação da história constitucional, ao desconsiderar que a realidade é construída e não dada; nesta construção, as lutas jurídico-políticas por reconhecimento de novos direitos e novos sujeitos possuem um papel central; 3) explorar as tensões e mesmo as contradições presentes nas práticas sociais, econômicas, políticas e jurídicas cotidianas e, inclusive, reconstruir os fragmentos de uma racionalidade normativa *já presente e vigente* nas próprias realidades sociais (Habermas), como critério crítico interno, imanente, para problematizar esta mesma realidade, especialmente, na *periferia* do capitalismo, considerando o diálogo com a proposta de uma *Teoria da Constituição como Teoria da Sociedade* (David Gomes); 4) considerar o sentido performativo, *constituente*, das disputas interpretativas sobre o sentido *de* e *da* constituição na esfera pública, não apenas sobre fatos ou sobre valores políticos, mas, como chama atenção Dworkin, sobre os fundamentos do direito. Em última análise, uma disputa

ou controvérsia sobre *o que é direito e o que é de direito*. Sobretudo, quando essa disputa ou controvérsia é vista da perspectiva dos próprios participantes na prática jurídica, posto que as questões centrais acerca de direitos, deveres, obrigações, responsabilidades, etc., remetem-se a problemas de correção normativa que, num nível pós-convencional de justificação, assumem um caráter de princípio. Assim, diferentemente das visões positivistas ou realistas, essas controvérsias não se tratam de falsas disputas: o que o direito é não é um dado ou uma mera questão de fato, nem tal questão pode ser compreendida adequadamente na perspectiva de uma discussão acerca do que ele deveria ser; 5) fazer, como sugere Honneth, as devidas ressalvas “genealógicas” e estar atenta para o risco, sempre presente, de uma situação que possa ser caracterizada como um caso de abuso de direito ou de tentativa de se lançar a constituição *contra* a própria constituição, ou seja, um verdadeiro caso de *fraude à constituição* (como no caso dos chamados neogolpes, cujos precedentes ao caso brasileiro de 2016 são os golpes de Estado em Honduras em 2009 e no Paraguai em 2012, que se caracterizam como casos de fraude à constituição e à legalidade. Pois os *neogolpes* pretendem se legitimar por meio de uma tentativa fraudulenta de apropriação do discurso constitucional e legal que, todavia, se contradiz no seu próprio uso, revelando a si mesmo como *abuso*). Caso a que, inclusive, os juristas especializados não estão imunes, como mostra a história do séc. XX e inícios do séc. XXI, posto que eles, também, não são alheios a disputas jurídico-políticas e aos seus riscos; muito pelo contrário (como nas controvérsias em torno do *impeachment* da Presidenta Dilma Rousseff.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O que marca o contexto de formação da Teoria da Constituição como disciplina autônoma, a chamada disputa sobre os “objetivos e métodos na teoria do Estado e do Direito”, é a passagem do constitucionalismo liberal para o constitucionalismo social, é a controvérsia acerca de como lidar jurídica e politicamente com os problemas e conflitos sociais que emergem no contexto de uma democracia de massas e do capitalis-

mo avançado, em que as questões de legalidade, legitimidade e efetividade passam, em longo prazo, a implicar o próprio conceito de constitucionalidade. Assim, um autor como Loewenstein que, na virada para o pós-guerra, busca tratar essas questões por meio da superação de uma classificação formal ou dogmática, em favor de uma classificação a partir da significação “ontológica” das constituições. Para ele, é preciso situar as constituições nos diferentes contextos sociais em que elas são adotadas, a fim de se saber como e até que ponto essas constituições interagem com a realidade dos processos políticos, sociais e econômicos. Embora essa preocupação ontológica represente uma aquisição em termos de maior complexidade na análise das constituições, ela perde de vista o fato de que não se pode tratar, de modo *quase* jusnaturalista, os problemas de legitimidade e de efetividade constitucionais em separado da própria questão acerca da legalidade constitucional, como “conflitos concretos” (Müller), “tensões constitutivas” (Carvalho Netto e Cattoni de Oliveira) ou contradições (Marx) acerca das disputas interpretativas pelo sentido *de* e *da* constitucionalidade. Diferentemente de outras importantes posições presentes na discussão constitucional contemporânea brasileira, como é o caso da proposta sistêmica de Marcelo Neves, partimos de pressupostos teóricos diferentes, ou seja, de uma leitura crítico-reconstrutiva da constituição que, em diálogo com a *Teoria Estruturante do Direito*, de Müller, busca reconstruir criticamente a questão acerca da constitucionalidade, no quadro da tradição da *Teoria Crítica da Sociedade*, a partir de uma concepção da própria história constitucional como “processo de aprendizagem social de longo prazo, sujeito a tropeços e retrocessos, mas capaz de se autocorrigir” (Habermas). Para isso, propomos uma *Teoria Crítica da Constituição* como chave interpretativa, compreensiva e crítico-reconstrutiva, do Direito Constitucional na dupla dimensão de sistema normativo e discurso dogmático operacional. Essa *Teoria Crítica da Constituição*, portanto, se apresenta como uma teoria da linguagem e da história dos conceitos e institutos constitucionais, uma gramática discursiva focada na questão sobre a *legalidade constitucional*, seja do ponto de vista do participante, como tensão constitutiva ou contradição entre autonomia pública e privada, ou, do ponto de vista do observador, como tensão ou contradição entre capitalismo e democracia; como teoria filo-

sófico-política da *legitimidade constitucional*, focada na questão da *legitimidade do constitucionalismo*; uma teoria sociológico-jurídica, que trata a relação da contradição entre os princípios do constitucionalismo e os processos políticos, sociais e econômicos no interior da própria realidade social, focada na questão da *efetividade constitucional*. Estando a *legalidade*, a *legitimidade* e a *efetividade* implicadas no próprio conceito de *constitucionalidade*, defendemos, a partir de uma *teoria da sociedade em termos de teoria do discurso* (Habermas), que uma constituição é legítima e efetiva enquanto o próprio sentido *de* e *da* constituição for objeto de disputa política na esfera pública – que ocorrem sob a pressão, especialmente, dos imperativos sistêmicos da economia capitalista (David Gomes) e de uma administração pública que corre sempre o risco de se autoprogamar (Habermas) –, e não em função de uma suposta correspondência, em maior ou menor medida, entre um dado conteúdo constitucional e a realidade dos processos políticos, sociais e econômicos. O direito é, pois, assim reconstruído, do ponto de vista do *participante*, como uma *prática social*, interpretativa, argumentativa, com caráter normativo e institucional; e, um modo, do ponto de vista do *observador*, de *reprodução e integração da sociedade (sistêmica e social)*, sobre o pano de fundo de visões paradigmáticas que, mediando tensionalmente essas duas perspectivas, competem entre si para a sua compreensão. E o Direito Constitucional, como a expressão normativa, contrafática de compromissos entre as forças políticas e sociais, num determinado momento da história, cujo sentido normativo se abre ao *por-vir* das lutas por reconhecimento no interior da esfera público-política

“LA TIERRA PERTENECERÁ ÚNICAMENTE A QUIENES VIVEN DE LA FUERZA DEL COSMOS”: PEQUEÑAS CONSIDERACIONES SOBRE UTOPIA Y NATURALEZA

María Rita Moreno¹

Si hubiera que formular la doctrina de la antigüedad, brevemente y apoyándose en una pierna, como hizo Hillel con la doctrina judía, la frase debería ser: “La tierra pertenecerá únicamente a quienes viven de la fuerza del cosmos”. Nada diferencia tanto al hombre antiguo del moderno como su entrega a una experiencia cósmica que el último casi no conoce.

Walter Benjamin. “Hacia el planetario”, en *Calle de mano única* (el cuenco de plata, 2014), p. 122

En el presente texto me propongo abordar algunos aspectos de las modulaciones en torno a la historia elaboradas por Walter Benjamin. Para ello, tomo como punto de partida disquisiciones de Enzo Traveso y Fredric Jameson en torno a la utopía. En el marco de su diagnóstico sobre el ocaso del pensamiento utópico en el siglo XXI, busco apuntar una serie de pequeñas consideraciones sobre la utopía y la naturaleza

1 xmaritariamoreno@gmail.com. Incihusa CCT Mendoza, Conicet. <https://orcid.org/0000-0002-0858-4077>.

en el pensamiento benjaminiano. A partir de ello, intento, por un lado, exponer la crítica de Benjamin al pensamiento utópico de su época y, por otro, diagramar ciertas preguntas sobre el horizonte utópico-natural de la filosofía benjaminiana.

1. En *Melancolía de izquierda. Marxismo, historia y memoria* Enzo Traverso indica que el siglo XXI ha nacido “como un tiempo marcado por un eclipse general de las utopías” (2022, p. 31). Mientras que el siglo XIX fue engendrado con la Revolución Francesa y el siglo XX tiene como punto iniciático la Revolución Rusa; nuestro siglo, en cambio, fue inaugurado por la ruptura implicada en la caída del muro de Berlín en 1989. Así, “tras haber ingresado al siglo XX como una promesa de liberación, el comunismo salió de él como un símbolo de alienación y opresión” (Traverso, 2022, p. 26). La consecuencia radical de este estado de situación es, según Traverso, que el sueño de otros mundos implicado en la formulación de las utopías ha reculado: mientras que la imaginación que impulsó la gestación de los siglos precedentes se configuró como ensoñación de un mundo por venir, los sueños incubados por la imaginación del siglo XXI se traducen como pesadillas. En concreto, Traverso indica que las distopías de una pesadilla futura hecha de catástrofes ambientales han reemplazado el sueño utópico de una humanidad mejor y han confinado la imaginación social en los estrechos límites del presente (2022, p. 33).

El régimen temporal de la modernidad tardía, entonces, termina por mostrarse en cuanto “un incremento en las tasas de pérdida de confianza en las experiencias y las expectativas, y por la contracción de los lapsos de tiempo definibles como «el presente»” (Rosa, 2016, p. 26). Con la constricción de los márgenes temporales de la imaginación utópica – parece ser – culmina la trampa contenida en la promesa del progreso, pues el círculo del empobrecimiento de la experiencia se cierra con el empobrecimiento de la imaginación: no solo los conceptos con los que queremos explicar el mundo se encuentran fetichizados, sino que, aún más tristemente, las ideas con las que podríamos permitirnos inventar otros mundos han sido reducidas a mercancías inservibles, “poco prácticas”, desvinculadas de lo que se acepta como inteligencia política.

Cuando Walter Benjamin (2015) determinó que el fascismo opera mediante una cuidadosa estetización de la política nos dio elementos para comprender un pliegue de esa estetización, la que atraviesa la imaginación (u)tópica del siglo XXI y que, de manera un tanto provocadora, podemos llamar “aristotelización” de los relatos con que nos narramos el mundo por venir: es decir, si los relatos con que describimos las posibilidades larvarias de este mundo no cumplen con la ley de la verosimilitud nos parecen, justamente, ilegítimos. Empobrecer la imaginación implica, entonces, no solo no poder idear otras realidades sino, peor todavía, reprimir la imaginación al subordinarla a las demandas superlógicas de un pensamiento “realista y situado”. El juicio aristotélico retorna inesperadamente cuando la poética – distópica – se preocupa por imitar la realidad y no, en cambio, por transformarla.

De esa manera, el empobrecimiento de la imaginación utópica aludido por Traverso afecta la potencia política necesaria para configurar el sentido – los sentidos – de la historia. Que el siglo XXI haya iniciado con los relatos sobre el fin de la historia no es un hecho del todo desvinculado. Es que, ante la impotencia utópica, “la historia misma se muestra como un paisaje de ruinas, un legado viviente de dolor” (Traverso, 2022, p. 34). De allí extrae el intelectual italiano el talante melancólico que impregna nuestros días, pues si las utopías han reculado, “la melancolía aún flota en el aire como el sentimiento dominante de un mundo agobiado bajo el peso de su pasado, sin un futuro a la vista” (Traverso, 2022, p. 53).

En una línea similar, aunque no exactamente congruente, Fredric Jameson expresa que “el ocaso de la idea utópica constituye un síntoma histórico y político fundamental” (2004, p. 38) de nuestros tiempos. La consecuencia filosófica consiste en que, en el escenario actual, la teoría crítica se enfrenta al “debilitamiento del sentido de la historia y de la imaginación de la diferencia histórica” (Jameson, 2004, p. 38). En *Arqueologías del futuro. El deseo llamado utopía y otras aproximaciones de ciencia ficción* su autor reflexiona en torno al arruinamiento imaginativo e histórico y, según argumenta, la ausencia de un enemigo bien definido del capitalismo repercute de lleno en tal situación:

Lo devastador no es la presencia de un enemigo sino la creencia universal no sólo de que esta tendencia es irreversible, sino de que las alternativas históricas al capitalismo se han demostrado inviables e imposibles, y que ningún otro sistema socioeconómico es concebible, y mucho menos disponible en la práctica. Los utópicos no sólo ofrecen concebir dichos sistemas alternativos; la forma utópica es en sí una meditación representativa sobre la diferencia radical, la otredad radical, y sobre la naturaleza sistémica de la totalidad social, hasta el punto de que uno no puede imaginar ningún cambio fundamental de nuestra existencia social que antes no haya arrojado visiones utópicas cual sendas chispas de un cometa (Jameson, 2009, pp. 8-9).

Jameson se arroja a pensar entre imaginación literaria e historia del siglo XXI, tracción en la que se cuestiona qué política se delinea (o se puede delinear). Según apunta, la dinámica fundamental de la política utópica se afina entre la identidad y la diferencia, pues se trata siempre de imaginar (con el impulso de hacer realidad) un sistema radicalmente diferente al que rige. Dicho de otro modo, la política utópica se determina por la negatividad en la que se abona, porque implica un acto de expresa negación merced al cual se pretende denunciar la imperfección de un sistema y hacer realidad otro sistema (radicalmente distinto) de manera simultánea. Empero – y este es el problema con el que lidia la teoría crítica contemporánea –, el universal que por décadas ha atacado la teoría crítica, *i. e.* la modernidad capitalista, se cumple con sagaz inteligencia: lo que se ha tornado universal, afirma Jameson, es la desconfianza transversal en la utopía, el acuerdo generalizado en que las cosas no podrían ser diferentes.

Si conjugamos las disquisiciones sobre la utopía ofrecidas por Jameson y Traverso, puede decirse, consecuentemente, que el siglo XXI está horadado, primero, por la correspondencia entre empobrecimiento de la experiencia y empobrecimiento de la imaginación; y, segundo, por la correspondencia entre la universalidad del capitalismo y la universalidad de la desconfianza transversal en la utopía.

2. Ahora bien, frente a este escenario, y en la medida en que “melancolía de izquierda” pretenda ser algo más que una descripción, se torna menester ligar el análisis de la impotencia utópica con el de una filosofía de la historia contemporánea. Pero, como puede anticiparse, esa misma tarea fue emprendida por Walter Benjamin hace ya varias décadas. En efecto, como señala Bolívar Echeverría (1997, p. 6), la obra benjaminiana titulada *Sobre el concepto de historia* parece estar atravesada por un ánimo coyuntural de cierta tendencia de derrota e indignación, estado que prevaecía entre todos los antifascistas consecuentes después del Tratado de Munich y del Pacto Germano-Soviético. Según la perspectiva del filósofo ecuatoriano-mexicano:

el punto teórico central en torno al que giran los muy variados temas que Benjamin aborda en sus Tesis está dado por el intento de mostrar cómo una teoría de la revolución adecuada a la crisis de la modernidad solo puede cumplir su tarea de reflexión si es capaz de construirse al combinar el utopismo con el mesianismo haciendo que ambos se exijan mutuamente a dar más de sí mismos (Echeverría, 1997, p. 10).

De tal modo, podría decirse que Benjamin elabora una crítica al utopismo mediante una crítica de su filosofía de la historia. Esto revela algo no del todo explicitado por Traverso, que las contradicciones y límites del utopismo socialista fueron advertidos *ad intra* del pensamiento de izquierda del siglo XX. Pero, ¿qué es precisamente lo que apunta Benjamin? Si nos atenemos al análisis de Echeverría, podemos afirmar que el autor de las tesis sobre el concepto de historia propone introducir una radical “corrección mesiánica” al utopismo del socialismo revolucionario: se trata de un esfuerzo por “conectar dos tendencias contrapuestas, inherentes, la una, a la cultura judía y, la otra, a la cultura occidental: la tendencia al mesianismo, por un lado, y la tendencia al utopismo, por otro” (Echeverría, 1997, p. 8). Para Benjamin, el discurso histórico materialista necesita prepararse para una nueva – posible, deseable – época de actualidad de la revolución; de allí que la “corrección benjaminiana” – si cabe proseguir hablando en esos términos – apunte a desestabilizar la

temporalidad homogénea y vacía implicada en el utopismo mediante la irrupción de la potencia mesiánica anclada en el pasado.

Es decir, para Benjamin resulta importante fisurar el régimen temporal que subyace al pensamiento utópico en aras de evitar que la imaginación de otros mundos replique el tiempo vacío con que la modernidad fundamenta el progreso. En otras palabras, si el utopismo se plantea en los mismos términos que el progreso ilustrado, esto es, lanzándose victoriosa y mecánicamente al futuro, el mesianismo lo horada y tracciona mediante el énfasis en el reclamo inconcluso de lxs ancestrxs vencidos.

Ahora bien, frente a ello, cabe preguntar de qué modo puede producirse una imbricación de pasado y futuro en un contexto en el que, como se dijo previamente, la imaginación social se encuentra confinada en los estrechos límites del presente. En la tesis segunda Benjamin expresa algo que resume la tensión que quiero captar, que “en la idea de felicidad late inexorablemente la de redención (2006, p. 67). Por ende, si ilamos algunos de los puntos rápidamente aquí vertidos, puede presumirse que la melancolía a la que alude Traverso no adviene – al menos no solamente – como consecuencia de la derrota de las utopías socialistas del siglo XX, sino que aparece ya en la filosofía de la historia de Benjamin, la cual opera como crítica extemporánea de tal discurso utopista.

En su obra sobre el *Trauerspiel* alemán Benjamin caracteriza la melancolía como un “demonio de los contrarios” (2012, p. 190) el cual “confiere al alma, por un lado, la desidia y la apatía, y por otro, la capacidad de la inteligencia y la contemplación” (Benjamin, 2012, p. 190). En ese sentido, la disposición melancólica benjaminiana implica, a pesar de todo, la construcción de una praxis filosófica anclada en el epicentro de la impotencia política e imaginativa. Benjamin reconoce en la versión oficial del socialismo real (el marxismo de la social-democracia) un intento fracasado, una ruina teórico-práctica que habita un presente también derruido pero que, justamente por ello, demanda cierta actualización: *Sobre el concepto de historia* “se imagina lo que podría ser o lo que debería ser el núcleo de (...) un discurso revolucionario en la época del ocaso de la modernidad” (Echeverría, 1997, p. 7). Por eso, se trata de un discurso arrojado al futuro que carece de interlocutores políticos concretos: el

acento benjaminiano en el carácter mesiánico del pasado “sabe que es una palabra perdida en el aire, dicha tal vez, en el mejor de los casos, para unos hipotéticos socialistas del futuro” (Echeverría, 1997, p. 7).

Paradójicamente, Benjamin “corrige” la futuridad progresiva, pero en función de *una filosofía venidera* – para remitir otro título de sus textos. Con ello, la estructura temporal del pasado y la del futuro se encuentran en el tiempo-ahora, tres unidades temporales cuyo núcleo Benjamin altera al concebirlas arruinadas y en expreso estado de emergencia: el filósofo destruye la noción vacía de futuro y, en consecuencia, hace del presente y del pasado algo más que puro tránsito. Dado que pasado, presente y futuro se abordan como ruinas, la utopía se torna análoga al vestigio. De hecho, como advierte Fredric Jameson:

La aporía del vestigio es la de pertenecer al pasado y al presente al mismo tiempo, y así constituir una mezcla de ser y no ser muy diferente a la categoría tradicional de devenir y, por lo tanto, ligeramente escandalosa para la razón analítica. La utopía, que combina el todavía no ser del futuro con la existencia textual en el presente, no es menos digna de las arqueologías que estamos dispuestos a conceder al vestigio (Jameson, 2009, p. 12).

La crítica al utopismo tal y como la presenta Benjamin no implica una abdicación del futuro, sino la abolición de su esqueleto progresivo mediante el carácter mesiánico invocado en el pasado inconcluso. Por eso, si “A nosotros, como a cada generación precedente, nos ha sido dada una débil fuerza mesiánica sobre la que el pasado tiene derechos” (Benjamin, 2006, p. 67), aparece una serie de cuestiones, resumidas en la siguiente pregunta: ¿cómo incide en la filosofía de la historia benjaminiana la estructura temporal de un mundo en que la aceleración transforma la percepción del tiempo y del espacio, la distribución de lo real y lo irreal?

Es que, en la medida en que la utopía consiste en el diseño de una alteridad unida arqueológicamente con el presente, no puede perderse de vista que la modernidad capitalista en sus diversas manifestaciones está ordenada por la lógica de la aceleración social (Rosa, 2016, p. 10). Por lo tanto, uno de los efectos insoslayables a analizar por la filosofía

de la historia contemporánea podría ser la transformación del régimen espacio-temporal de la sociedad y, con él, el desplazamiento de la utopía a la «u-topicalidad» de la red” (Rosa, 2016, p. 23): no solo el tiempo, sino también el espacio ha perdido su significado y sentido; las locaciones concretas (ciudades, plazas, universidades, cines, transporte urbano, etc.) ya no constituyen la esfera eminente de lo público en tanto que las operaciones y desarrollos de las subjetividades contemporáneas se localizan en el espacio comprimido y redefinido de la web. La imaginación utópica de la modernidad tardía, entonces, discurre sobre el mundo porvenir confinada no solo en los límites del presente, sino también en el espacio contraído, en lugares “en línea”, sin historia ni relación (Rosa, 2016).

En definitiva, dado que en el siglo XXI no hay espacio ni tiempo en el mismo sentido que en los siglos precedentes, el problema para la teoría crítica parece consistir en reflexionar cómo imaginar otros espacios, pero también otros tiempos; en cavilar de qué manera la utopía – su no tener lugar –, aun siendo atravesada por cierta débil fuerza mesiánica, se transforma y transforma la percepción del tiempo. Máxime teniendo en cuenta la aceleración del cambio social, esto es, el cambio de velocidad del cambio social (Rosa, 2016, p. 24): ¿cuáles son la epistemología y la filosofía de la historia demandadas a fin no solo de imaginar otra sociedad, sino otra temporalidad en la que inscribir tal utopía?

3. Retomo las palabras con las que se inicia este escrito: según Enzo Traverso, en el siglo XXI el pensamiento de izquierda ha reemplazado la imaginación de utopías por la especulación en torno a las distopías situadas en las catástrofes ambientales. Sin dudas, a causa de las evidentes consecuencias que el capitalismo patentiza como crisis climática, diversos pensadores han fundamentado la importancia de volcar la crítica materialista sobre el mundo de la naturaleza. Estas críticas al capitalismo han configurado una zona de debate que resulta ineludible para la teoría crítica contemporánea. En el marco tales desarrollos, en los que se busca mostrar la incidencia geológica de las fuerzas productivas del capitalismo (Chakrabarty, 2021, p. 21), ¿puede la filosofía de la historia benjaminiana decir algo al respecto?

La dimensión de la naturaleza recubre importancia en la filosofía de Benjamin. Incluso, podría decirse que, además de la corrección operada sobre la estructura temporal, es posible encontrar en el pensamiento benjaminiano la elaboración de otra corrección, una asociada a la concepción de la naturaleza que subyace en el materialismo científico y contra la que en diversos pasajes de su obra él se expresa. En efecto, como indica Marc Berdet (2013), la peculiaridad (y potencia) del materialismo desplegado por Benjamin se determina por tal carácter correctivo en la medida en que salva un “resto” natural. Si, como dice Michael Löwy, la peculiaridad del pensamiento benjaminiano reside en que “la postura profunda de su obra (...), es una nueva concepción de la historia” (2018, p. 105), cabe reflexionar si existe un vínculo entre la mentada especial concepción de la historia (con su correspondiente corrección mesiánica) y una concepción corregida de la naturaleza.

La filosofía benjaminiana ampara una dimensión natural concebida como residuo arruinado de la modernidad. En *Sobre el lenguaje en general y el lenguaje de los humanos* el autor argumenta que el anverso lógico del subjetivismo moderno consiste en la existencia bipartita de la objetividad: en primer lugar, se identifica una dimensión de la naturaleza que habla un lenguaje ajeno a ella, el lenguaje de la razón elaborado conforme a la dinámica del sujeto racional y moderno; pero, en segunda instancia, hay una naturaleza enmudecida, cuyo lenguaje no es oído ni traducido. En ese sentido, la razón de la modernidad puede abordarse como lo que Bolívar Echeverría llama “un acto de trans-naturalización” (2010, p. 48): esto es, una ruptura de la mimesis originaria, la que conduce a la fractura de la naturaleza en sus dos dimensiones: una configurada al servicio del sujeto moderno; otra, derruida y muda.

Al respecto, en *El anillo de Saturno, o sobre la construcción en hierro* Benjamin analiza una litografía de Grandville. La imagen, llamada *El puente de los planetas* (1844), retrata las aventuras de un duendecillo, el cual circula por el espacio cósmico gracias a un puente interplanetario.

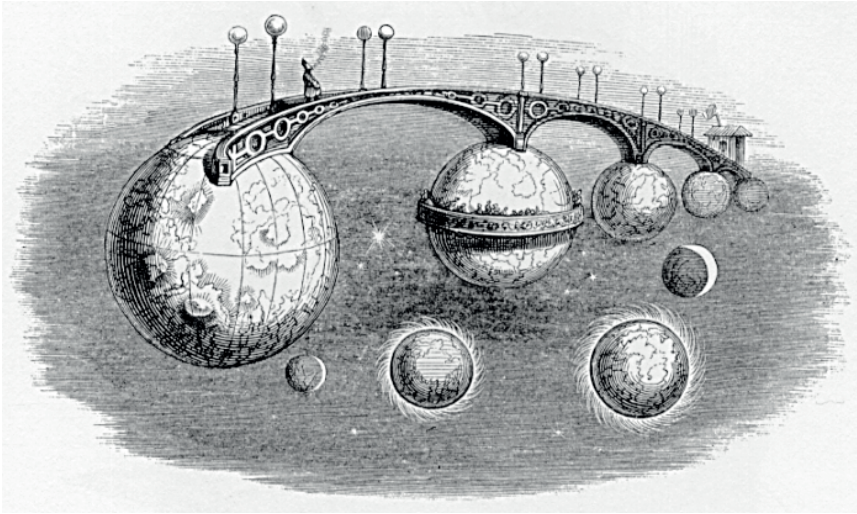


Imagen extraída de *Libro de los Pasajes* (Akal), p. 540

El puente tiene, según interpreta Benjamin, una apariencia infinita ya que no pueden advertirse sus extremos, sino solo los pilares que se apoyan en planetas:

El pilar trescientos treinta y tres mil descansaba en Saturno. Vio entonces nuestro duende que el anillo de este planeta no era otra cosa que un balcón que discurría a su alrededor, en el que los habitantes de Saturno tomaban el fresco por la tarde (Benjamin, 2005, p. 877).

El balcón de Saturno – nada menos que el planeta de la melancolía – se expone como un palco desde el que contemplar el espectáculo moderno. En *El anillo de Saturno* Benjamin explicita la escala cósmica contenida en la mutilación moderna de la naturaleza: en la interpretación que hace de la litografía de Grandville se muestra que el uso moderno de la técnica se desparrama por toda la naturaleza, incluido el cosmos. Por eso, el proyecto de los Pasajes – del que *El anillo de Saturno* constituye una disquisición preliminar – tiene como uno de sus tópicos los “deseos de una naturaleza mejor” (Mourenza, 2013, p. 698), cuestión indisociable

de la preocupación que impregna la obra en su conjunto, la construcción de una filosofía de la historia diferencial.

En la medida en que la modernidad implica el desencadenamiento de una revolución tecnológica permanente, “un «señorío» fundado en la propiedad monopólica ejercida sobre la tecnología de vanguardia surge como figura protagónica en la historia real del capitalismo” (Echeverría, 2010, p. 39). Ahora bien, en el marco del proceso dialéctico de la modernidad capitalista, Benjamin distingue dos sentidos de la técnica. Por un lado, se identifica una “primera técnica”, conforme a la cual se trata realmente del “dominio de la naturaleza” (Benjamin, 2015, p. 38). Ésta se corresponde con “la base técnica actual del proceso de trabajo social capitalista” (Echeverría, 2010, p. 150). Por otro lado, Benjamin identifica una “segunda técnica”, la cual, en cambio, persigue “la creación de formas en y con la naturaleza” (Echeverría, 2010, p. 150). Ésta, a diferencia de la primera, apunta a “la interacción concertada entre la naturaleza y la humanidad” (Benjamin, 2015, p. 38), pues, su fin es entrenar en esta interacción entre la naturaleza y los humanos (por eso se basa en la experimentación y el juego). Sin detenerme en los pormenores de esta distinción, es importante retener que la filosofía de la historia benjaminiana – y la praxis crítica que en su marco cobra vida – se vincula de lleno con la potencia contenida en la “segunda técnica” de la que habla el filósofo: lo insoslayable es que la segunda técnica libera las fuerzas lúdicas para imaginar otros mundos.

La segunda técnica, en su relación diferencial con la naturaleza, se orienta a la elaboración de las utopías. La filosofía de la historia benjaminiana permite conjugar la atrofia de la experiencia histórica con la atrofia de la experiencia natural. La impotencia imaginativa y la retracción de las utopías que se mencionaron al inicio de este escrito se encuentran, entonces, con las disquisiciones benjaminianas en torno a una historia que incluya a la naturaleza conforme a una relación concertada.

Si en el actual estado del mundo pareciera no haber lugar para la segunda técnica, en consecuencia, tampoco lo habría para una nueva sociedad (ni siquiera para imaginarla) porque no habría tiempo ni espacio para plantear otra relación con la naturaleza, distinta a la del dominio.

El actual estado de ruina de nuestra imaginación política tiene, probablemente, como una de sus causas la escala cósmica de la colonización de la naturaleza. No obstante, ¿este pliegue del presente está completamente cerrado? Si el materialismo de Benjamin aspira a diseñar un concepto más elevado de experiencia y conocimiento en el seno mismo de la modernidad, podría afirmarse que no cabe hacerlo sin aspirar al mismo tiempo a una experiencia más elevada de la naturaleza empobrecida por la primera técnica (por la estricta relación de dominación subjetivista).

Benjamin avanza en la elaboración de un concepto de experiencia-conocimiento diferente al de la Ilustración en la medida en que se deshace de su abstracción, pero también porque critica su subjetivismo. De esta manera, la teoría benjaminiana renueva su potencia crítica en el contexto actual no solo porque se constituye como un materialismo crítico de las estructuras temporales de la modernidad, sino también porque se determina desde sus fundamentos como un materialismo cuya utopía se diagrama según un horizonte en el que la naturaleza – las relaciones sociales con la naturaleza – se amplía y diversifica en una clave no subjetivista. Benjamin no se limita a exponer el empobrecimiento del pensamiento utópico, sino que desarticula sus nudos más endebles para construir desde allí una vía racional en la que la filosofía pueda imaginar utópicamente. En su filosofía, los otros mundos por venir alimentan la imaginación política contemporánea porque conciben la noción de una experiencia histórica superior siempre en relación a la experiencia de la ruina natural.

REFERENCIAS

Benjamin, W. (2005). *Libro de los Pasajes*. Akal.

Benjamin, W. (2006). Sobre el concepto de historia. En M. Reyes Mate, *Medianoche en la historia* (p. 49-302). Trotta.

Benjamin, W. (2012). *Origen del Trauerspiel alemán*. Gorla.

Benjamin, W. (2015). La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica. En W. Benjamin y otros, *Estética de la imagen: fotografía, cine y pintura* (p. 25-67). La marca.

Berdet, M. (2013). Un matérialisme «stupéfiant», *Anthropology&Materialism*, 1. DOI: <https://doi.org/10.4000/am.171>.

Chakrabarty, D. (2021). *Clima y capital. La vida bajo el antropoceno*. Mímesis.

Echeverría, B. (1997). Benjamin: mesianismo y utopía. En Baca Olamendi, L. y Cisneros, I. (comps.): *Los intelectuales y los dilemas políticos en el siglo XX Tomo I* (pp. 39-60). Triana Editores. http://bolivare.unam.mx/ensayos/benjamin_mesianismo_y_utopia.

Echeverría, B. (2010). *Modernidad y blanquitud*. Era.

Jameson, F. (2004). La política de la utopía, *New Left Review* [edición española] 25, marzo-abril, pp. 37-54. <https://newleftreview.es/issues/25/articles/fredric-jameson-la-politica-de-la-utopia.pdf>.

Jameson, F. (2009). *Arqueologías del futuro. El deseo llamado utopía y otras aproximaciones de ciencia ficción*. Akal.

Löwy, M. (2018). *Redención y Utopía. El judaísmo libertario en Europa Central. Un estudio de afinidad electiva*. Ariadna Ediciones.

Mourenza, D. (2013). Dreams of a Better Nature: Walter Benjamin on the Creation of a Collective Techno-Body, *Teknokultura. Revista de Cultura Digital y Movimientos Sociales*, 10(3), pp. 693-718. <https://revistas.ucm.es/index.php/TEKN/article/view/48077>.

Rosa, H. (2016). *Alienación y aceleración. Hacia una teoría crítica de la temporalidad en la modernidad tardía*. Katz.

Traverso, E. (2022). *Melancolía de izquierda. Marxismo, historia y memoria*. Fondo de Cultura Económica.

LA PÉRDIDA DE CENTRALIDAD DE LA COMUNICACIÓN ESCRITA Y LOS RIESGOS PARA LA DEMOCRACIA: UN ESTUDIO EXPLORATORIO¹

David F. L. Gomes²

1. INTRODUCCIÓN

Si miramos a la historia, no es difícil sospechar que haya una correlación positiva fuerte entre derecho, democracia y comunicación escrita. Ha sido así con los antiguos (Oliveira, 2014; Themudo y Agrello, 2017), y se da lo mismo en la modernidad. Si es ese el caso, puede entonces formularse la hipótesis de que una crisis en el ámbito de la comunicación escrita tiende

1 Publicado originalmente como capítulo del libro “Estado de derecho y legitimidad democrática – Perspectivas, problemas y propuestas”, coordinado por Carlos Cinca y Gonzalo Scivoletto. Agradezco a Ana Clara Presciliano, Marina Leite de Moura e Souza, Maria Carolina Fernandes Oliveira, Rayann K. Massahud de Carvalho y Tales Resende de Assis por sus comentarios a la primera versión del texto. Agradezco también al profesor Gonzalo Scivoletto por sus ricas sugerencias a la segunda versión del texto.

2 Profesor en la Universidade Federal de Minas Gerais (ciudad de Belo Horizonte, Brasil). Contacto: davidflgomes@yahoo.com.

a generar impactos en el derecho y en la democracia – por lo tanto, desde nuestro punto de vista contemporáneo, tiende a generar consecuencias para el Estado Democrático de Derecho. En el trasfondo de esa relación entre comunicación escrita, democracia y derecho se releva, empero, una relación todavía más elemental: aquella entre sociedad y verdad³.

En ese sentido, no es al azar que J. Habermas ha desarrollado, en el seno de su teoría de la sociedad, una teoría de la razón, una teoría de la comunicación y de la acción comunicativa (Habermas, 2010b), una teoría del derecho (Habermas, 2008), una teoría de la democracia (Habermas, 2008; 2018) y también una teoría de la verdad (Habermas, 2010c). Ni parece ser una simple casualidad que uno de los principales puntos de partida para esa su teoría de la sociedad sea su investigación sobre la prensa moderna en relación con los ideales y la autocomprensión de la sociedad burguesa (Habermas, 2014b). Si tenemos en cuenta el todo de su proyecto teórico y el compromiso nunca olvidado con la emancipación humana⁴, la idea rectora que amalgama esos distintos elementos es justamente la de una emancipación tomada como autoconocimiento, autodeterminación y autorrealización (Habermas, 1987, p. 336-337), lo que a su vez exige el curso de comunicaciones no distorsionadas sistemáticamente. Con ello se completa una constelación de categorías: sociedad, razón, comunicación, ciencia, derecho, democracia, emancipación.

Sin embargo, el mismo J. Habermas no ha puesto énfasis en la diferencia específica de la comunicación escrita⁵. Una de las razones que se puede señalar para tanto se encuentra en el hecho de que, a lo largo de las décadas en las que ha desarrollado la mayor parte de su obra, a la centralidad de la escritura uno podía tomársela como un dado incuestionable de la realidad social. Pero ese aspecto de la sociedad moderna – poco visible

3 Esa relación es discutida por J. Habermas, con argumentos distintos, en diferentes momentos de su obra. Por ejemplo, en Habermas, 2003; 2010a; 2010c; 2014a y 2019.

4 No obstante las reservas de J. Habermas cuanto a la expresión ‘emancipación’ (Habermas, 1993, p. 95-112).

5 Pese a que reconosca, en una perspectiva biográfica, la superioridad de la “forma precisa de la expresión escrita” y la relacione con la distinción entre acción comunicativa y discurso (Habermas, 2006b, p. 23-24).

desde un punto de vista filosófico y sociológico exactamente por estar demasiado arraigado en nuestro cotidiano – ha cambiado profundamente en los últimos años.

Al mismo tiempo, los últimos años más recientes han estado marcados por la creciente preocupación con la temática de la crisis de la democracia. El ascenso de la derecha e incluso de la extrema derecha en muchos países de diferentes continentes y regiones del mundo se ha hecho acompañar de una literatura que intenta con esfuerzos muy valiosos comprender ese fenómeno⁶. Pero en esa literatura ha predominado un tipo de enfoque analítico – muy propio de la filosofía política y de la ciencia política anglosajona – cuyos presupuestos y métodos padecen de un inequívoco déficit sociológico. Los factores de producción de ese escenario actual se quedan la mayor parte de las veces resumidos sobre todo a elementos formales e institucionales – como lo son el arreglo de los poderes del Estado, de los partidos políticos y de las elecciones y el problema de la financiación de las campañas electorales – o a elementos relacionados al comportamiento objetivamente mensurable y describible de individuos y grupos. Cambios más profundos en la estructura y en la dinámica de la sociedad no suelen tener relevancia en las explicaciones que así se ofrecen.

El objetivo del presente texto es justamente intentar ofrecer una contribución para un enfoque de la temática de la crisis de la democracia desde una perspectiva sociológica. Partiendo de la constelación entre sociedad, razón, comunicación, ciencia, derecho, democracia y emancipación, se afirma que la comunicación escrita ha sido imprescindible para la estabilización de esa constelación en la modernidad. Por lo tanto, la reciente pérdida de la centralidad de la escritura conlleva riesgos para una tal estabilización – riesgos, en suma, para la supervivencia del Estado Democrático de Derecho. Pese a que haya también riesgos para el derecho en su especificidad técnica, los riesgos más grandes son aquellos que afectan a la democracia y, en ese sentido, al derecho no más en su especificidad técnica, sino como una categoría de integración social que solo

6 Por ejemplo, Castells, 2018; Levitsky y Ziblatt, 2018; Mounk, 2019; Runciman, 2018. Para una buena introducción panorámica a ese debate, cf. Sevaybricker, 2020.

se puede comprender en su conexión interna con la propia democracia (Habermas, 2006a, p. 113-128; 2008; 2018, p. 419-434).

Es menester decir que esos planteamientos tienen un carácter provisional, pues a ellos corresponde una investigación todavía en un nivel introductorio de desarrollo. Para avanzar en esa investigación, en las secciones siguientes lo que se busca es presentar de la manera la más clara posible cada uno de los elementos conceptuales de la hipótesis sobre la pérdida de la centralidad de la escritura y su relación con posibles riesgos para el Estado Democrático de Derecho. Para no dejar dudas cuanto al carácter provisional y abierto de los planteamientos así expuestos, al final se discurre sobre cuestiones y direcciones de investigación que pueden ser ulteriormente seguidas.

2. LA COMUNICACIÓN ESCRITA COMO CENTRO DE GRAVITACIÓN DE LAS COMUNICACIONES INTERSUBJETIVAS EN GENERAL

El primer punto es aclarar a que se refiere la idea de una centralidad de la escritura. El desarrollo de la comunicación escrita ha sido un paso decisivo para la historia de la especie humana y ha acompañado esa historia desde entonces. Pero hasta que se hubiera creado un mecanismo para posibilitar la reproducción de los signos del lenguaje escrito en una escala ampliada y con una gran velocidad, la comunicación era predominantemente no escrita, predominantemente oral. La invención de la prensa a los comienzos de la modernidad fue el momento tras el cual un tal mecanismo estuvo disponible y, por ello, es ese el hito inaugural de una sociedad en que la comunicación escrita adquiere centralidad.

Por supuesto, no se trata solo de una determinación mecánica de la sociabilidad, pues el invento mismo de la prensa responde a su vez a las necesidades de una sociabilidad nueva, más extendida en términos territoriales, numéricamente ampliada y cualitativamente más compleja: si la invención de la prensa está estrechamente relacionada a la Reforma

Protestante, no es sin razón recordar por otro lado la importancia del cambio de informaciones acerca de los mercados para el impulso inicial del funcionamiento regular de los periódicos (Habermas, 2014b, p. 114-117). En otros términos, la comunicación escrita se va mostrando como el medio de comunicación más adecuado a la nueva sociedad que se está a erigir en los siglos XVI, XVII y XVIII, y el surgimiento de la prensa como una herramienta es tanto un síntoma de esa constatación como un factor de facilitación y de aceleración del proceso de nacimiento de la sociedad moderna.

Pero la prensa no tiene que ver solo con imperativos funcionales de la nueva sociabilidad, como lo son las necesidades de información del modo de producción capitalista en su forma todavía embrionaria. La prensa responde también a la otra cara de la moneda que es la ambigua modernidad: responde a las expectativas normativas de una sociedad que poco a poco comprende a sí misma como teniendo de ponerse sobre sus propios pies (Habermas, 1987, p. 1-22). Así, el peso de las tradiciones heredadas se va desplazando y disminuyendo por distintos caminos: la ciencia, en aquello que dice respecto a nuestra relación con la naturaleza, la filosofía política y moral, en aquello que dice respecto a nuestras relaciones unos con los otros, la crítica del arte, en aquello que se refiere a los valores estéticos. Si los intercambios epistolares privados juegan también un rol ineludible en la emergencia del perfil completo de la sociedad moderna y de sus miembros al posibilitar la adquisición de la conciencia de uno mismo y la correspondiente noción de la diferencia entre público y privado, los logros en la ciencia, en la filosofía política y moral y en la crítica estética no habrían sido posibles sin la prensa y su potencial para ampliar la comunicación escrita a un público más grande, disperso en el espacio y en el tiempo. E incluso los intercambios epistolares privados deben ser comprendidos en el seno de una sociabilidad que fundamentalmente pasa a gravitar – gracias a la prensa – alrededor de la comunicación escrita.

Ese concepto de gravitación es crucial para el entendimiento de la hipótesis de una pérdida reciente de la centralidad de la escritura, pues solo se puede plantear esa hipótesis se fuera posible aseverar que antes había una centralidad la que entonces se perdió. Pero ¿cómo hablar de una

centralidad de la comunicación escrita mientras un número muy grande de personas – la mayoría de ellas – sigue sin saber leer y escribir? Ese es el caso en todos los países del mundo – en lo que se incluyen por supuesto también aquellos países más ricos – hasta por lo menos los fines del siglo XIX y los comienzos del siglo XX. Los conceptos de gravitación y de centro de gravitación ofrecen la respuesta. La centralidad de la escritura no significa en términos práctico-sociales que la comunicación de todas las personas y entre todas las personas ocurre en la forma escrita: sin duda, a eso equivaldría más bien la imagen distópica de una vida social sin cotidiano vivido, pues que la trama de ese cotidiano se cose a cada instante en infinitas cadenas orales. El fenómeno social al que se refiere la idea de una centralidad de la escritura tiene distintamente la característica de que incluso las comunicaciones no escritas, que siguen absolutamente en un número mucho más grande, se basan de manera determinante en aquello que tiene lugar en la comunicación escrita. Es decir, la centralidad de la escritura es una expresión que alude a una sociedad que tiene la comunicación escrita como centro de gravitación de la totalidad de las comunicaciones intersubjetivas que ocurren dentro de esa sociedad y por medio de las cuales los sentidos compartidos por sus miembros se mantienen, se reproducen y se cambian.

Los ejemplos más conocidos de prácticas sociales en las que se expresa esa idea son los salones, los cafés y las sociedades secretas de Europa (Koselleck, 1999; Habermas, 2014b, p. 141-163). Las conversaciones que ocurrían allí resonaban y les daban continuidad a las discusiones que venían impresas en libros, panfletos y periódicos. Pero, aunque más tarde, lejos de Europa también se podían encontrar prácticas similares. En América Latina, discusiones que partían de panfletos y de periódicos para tener continuidad en distintos espacios de oralidad hasta llegar a la calle marcaron los procesos que culminarían en las independencias nacionales en el contexto de la crisis del antiguo sistema colonial.

En Brasil, por ejemplo, la relación entre comunicación escrita y comunicación oral a lo largo de su proceso de independencia es muy nítida (Gomes, 2019, p. 73-131). De un lado, muchos de los textos impresos en las primeras décadas del siglo XIX tenían el propósito explícito

de aportar algo para la aclaración de la población, aunque esa población fuera formada básicamente por personas analfabetas. Ese propósito era manifiesto en el contenido y en la forma de los textos, que demostraban una clara intención pedagógica (Gomes, 2019, p. 78). De otro lado, para que ese intento de aclaración pudiera obtener logros eran necesarios espacios en los que esos textos fuesen leídos para un público que no podría él mismo leer: desde sermones religiosos hasta reuniones en casas privadas, pero para las cuales se hacía una convocatoria pública, tales espacios se fueron organizando (Gomes, 2019, p. 77-81). Por consiguiente, incluso en una sociedad predominantemente analfabeta como aquella se puede observar la comunicación escrita como centro de gravitación de la comunicación en general.

3. DEMOCRACIA MODERNA Y CENTRALIDAD DE LA COMUNICACIÓN ESCRITA

Un segundo punto para aclarar es la relación entre la democracia moderna y la comunicación escrita. En la medida en que la prensa – y la comunicación escrita que por medio de ella ha logrado llegar al puesto de centro de gravitación de la comunicación intersubjetiva en general – está relacionada no solo con los imperativos funcionales de la economía capitalista, sino también con las expectativas normativas de la modernidad, ella ha tenido un rol destacado en las luchas liberales de los fines del siglo XVIII y los comienzos del siglo XIX. De igual manera, su potencial ha sido explotado a lo largo del siglo XIX y del siglo XX en las luchas por una ampliación democrática y republicana del orden liberal que había sido establecido.

Esa imbricación históricamente verificable entre la democracia moderna, en su lento proceso de afirmación y maduración, y la prensa apunta para la necesidad de ocuparse de esa relación desde una mirada conceptual.

3.1. **La democracia como el gobierno de las opiniones bien fundadas**

La filosofía política moderna ha dedicado muchos esfuerzos al intento de ofrecer una definición sobre las exigencias que se deben cumplir para que se tenga modernamente un régimen democrático. Una de las más conocidas de esas definiciones entiende la democracia como un gobierno de la opinión⁷. Al mismo tiempo, la advertencia sobre los riesgos de esa opinión gobernante se ha tornado célebre por lo menos desde A. Tocqueville (1963). Las contribuciones de J. Habermas a una teoría discursiva de la democracia pueden ser comprendidas como un conjunto de formulaciones que toman en serio la imprescindibilidad de la opinión pública en las democracias modernas, mientras siguen atentas a los peligros que le pueden acompañar.

La conocida solución habermasiana consiste fundamentalmente en dos pasos: de un lado, demostrar la dependencia recíproca – más que ello: la cooriginalidad y la equiprimordialidad – entre autonomía pública y autonomía privada, entre derechos humanos fundamentales y soberanía popular, y, de otro lado, desplazar la énfasis desde el contenido de las opiniones o los sujetos concretos que las emiten hacia flujos comunicativos anónimamente dispersos en la sociedad (Habermas, 2018, p. 397-418, 419-434). Si se suman a esos pasos una cultura liberal arraigada en la sociedad y un arreglo institucional, jurídicamente establecido, que la reconozca y la fomente, entonces es posible hacer coincidir la democracia con los procesos intersubjetivos de formación de la opinión y de la voluntad.

Esa manera de enfrentarse a la difícil temática de la democracia permanece sostenida sobre la creencia sociológica de que a los resultados que se alcancen en esos procesos intersubjetivos se los pueden suponer como derivados del ‘mejor argumento’. Pero, si tenemos en cuenta las relaciones de la teoría discursiva del derecho y de la democracia de J. Habermas con su teoría más general de la sociedad moderna y todavía más generalmente con su teoría de la sociedad humana en su desarrollo

7 Para un enfoque más reciente, ver Urbinati, 2013.

histórico (Habermas, 2003, p. 1-51; 2010b, p. 457-588; 2016), ese mejor argumento no puede tener un simple carácter *ad hoc*.

La democracia moderna no se comprende en todo su resplandor sino a la luz del contenido normativo de la modernidad: autoconocimiento, autodeterminación y autorrealización (Habermas, 1987, p. 336-337). Al mismo tiempo, ese contenido se puede traducir como una emancipación delante de la naturaleza interna de uno mismo, delante de la naturaleza externa con la que nos quedamos ineludiblemente relacionados y también como una emancipación en lo que atañe a nuestra relación intersubjetiva, es decir, entre nosotros mismos. Es precisamente esa relación entre democracia y emancipación la que impide el carácter meramente *ad hoc* del mejor argumento, pues él no puede ser interpretado como si a él le pudiera corresponder un contenido cualquiera: en el horizonte más amplio de la teoría de la sociedad habermasiana, la democracia no es solo el gobierno de las opiniones, sino más propiamente el gobierno de las opiniones bien fundadas.

3.2. Democracia, opinión y verdad

En el contenido normativo de la modernidad se reflejan los tres conceptos formales de mundo que J. Habermas ha desarrollado para, además de la diferencia entre sistema y mundo de la vida, seguir afirmando la diferencia entre acción y discurso: el mundo subjetivo, el mundo objetivo y el mundo social (Habermas, 2010b, p. 106-138). En ese sentido, la emancipación puede ser pensada como un proceso de aclaración de cuestiones referentes a esos distintos mundos. Pero eso no es suficiente para definirla, pues, para que un tal proceso no se convierta en el círculo vicioso de una negación indeterminada, es necesario añadir algún criterio por medio del cual se sepa distinguir entre la aclaración y formas patológicas de comprensión – e incluso de autocomprensión. Si la categoría de la crítica tiene que ver con la doble tarea de analizar y juzgar – esto es, reconocer un estado crítico y tomar una decisión frente a él – (Habermas,

2013, p. 375-389), entonces ese criterio no es sino el criterio normativo de la crítica que J. Habermas se ha vuelto decididamente a buscar desde los comienzos de la década de 1970 en su ajuste de cuentas con los maestros de la primera generación de la Escuela de Frankfurt (Habermas, 2010a).

Las pretensiones de validez a las que se puede rescatar y sostener discursivamente en prácticas comunicativas que contrafácticamente ya anticipan aquí y ahora el horizonte de una comunicación no distorsionada sistemáticamente desempeñan el rol de ese criterio crítico. Talladas a la medida de discursos en los que se puede asumir, siempre contrafácticamente, el cumplimiento de las condiciones ideales de habla, esas pretensiones se configuran por ello mismo como pretensiones universales de validez.

No obstante cada acto de habla conlleve siempre suposiciones concernientes a los tres mundos formales simultáneamente (Habermas, 2010b, p. 317-387), en su relación con esos tres mundos las pretensiones universales de validez se difractan en tres tipos distintos: sinceridad o veracidad, cuando la referencia primaria es al mundo subjetivo, a su mundo interno a que uno mismo tiene acceso privilegiado; corrección, cuando la referencia primaria es al mundo social, al mundo intersubjetivamente compartido entre nosotros mismos; y verdad, cuando la referencia primaria es a un mundo objetivo de estados de cosas que existen, por así decir, fuera de uno mismo y también fuera de nuestras relaciones entre nosotros mismos.

La democracia, tanto como el derecho, está más directamente ligada al mundo social. Pero, como esos tres conceptos de mundo son conceptos formales, en el anclaje de la democracia, así como del derecho (Habermas, 2008, p. 146), en el mundo vivido como un todo ella se conecta también a los otros dos mundos formales, o sea, al mundo subjetivo y al mundo objetivo. Volveré a la discusión sobre el mundo subjetivo abajo. Por el momento, es crucial comprender más a fondo la relación entre la democracia y el mundo objetivo en la sociedad moderna.

Un primer aspecto para tanto es la progresiva monopolización del saber metódico en lo que atañe a las cuestiones del mundo objetivo. Así, en el transcurso de la modernidad la ciencia se ha vuelto la depositaria exclusiva de los parámetros para la verificación de la verdad. Un

segundo aspecto relevante es la progresiva importancia que la ciencia va adquiriendo en el todo de los sentidos compartidos socialmente, es decir, en la imagen que la sociedad moderna tiene de sí misma. Por consiguiente, también aquellas cuestiones que dicen respecto más inmediatamente al mundo subjetivo y al mundo social se dejan determinar en proporción creciente por parámetros científicos, o sea, las pretensiones de sinceridad y de corrección necesitan rendir cuentas cada día más a las pretensiones de verdad: abordajes como el behaviorismo o la neuropsicología, de un lado, y como la ética etológica o la neuroética, de otro, son no más que síntomas exacerbados de un paradigma común en el trasfondo – a saber, el paradigma de una sociedad que tiende a esperar de la ciencia respuestas para todas las preguntas, incluso para aquellas que por definición no pueden ser respondidas solo con los parámetros científicos.

Si así lo es, si también para las cuestiones atinentes al mundo subjetivo y al mundo social son cobradas respuestas que mantengan plausibilidad desde la perspectiva de la ciencia, es decir, desde la perspectiva de la verdad referida a los asuntos atinentes al mundo objetivo, entonces las opiniones políticas no estarán bien fundadas si no lo estuvieren según los términos científicos: opiniones bien fundadas son las que puedan encontrar respaldo científico, y son ellas las que deben gobernar en una democracia. La distinción heredada de los antiguos entre opinión y verdad – entre *dóxa* y *alethéia*, en la tradición que remonta a Parménides, o entre *dóxa* y *epístéme*, en el legado de Platón – deviene menos nítida.

Eso no significa, por supuesto, que la ciencia pueda o deba sustituir directamente la política – no significa, pues, que la corrección pueda ser reducida a la verdad. Pero, en lo que atañe a su génesis, incluso la posibilidad de que se presenten con tanta intransigencia, y con algún éxito, propuestas tecnocráticas de administración del Estado reposa sobre el cuadro general de una sociedad en la que la ciencia, con sus cuestiones de verdad referidas al mundo objetivo, adquiere primacía.

Al mismo tiempo, no es sin motivo que la democracia moderna emerge dentro de una constelación en la que también se encuentra la primacía de la ciencia – así como su relación específica con la idea de una opinión bien fundada. La democracia sirve normativamente al propósito

inmediato de la autodeterminación. Luego, las temáticas sobre las que decidían antes los jefes políticos autocráticos después de consultados los sabios, los mandarines y los consejos de estadistas ahora son decididas por una población numéricamente amplia y cualitativamente muy compleja. Para que tales decisiones no conduzcan a la población ella misma al colapso, a la ruina, es fundamental que las opiniones que han de gobernar preserven una conexión fuerte con las exigencias de la verdad⁸: cuanto más democrática una sociedad, más indispensable se revela la ciencia, más decisiva se muestra la relación entre sociedad y verdad.

La creencia, pues, de la teoría discursiva de la democracia en los mejores argumentos aflorando de flujos comunicativos anónimos – sean ellos dispersos socialmente o institucionalizados – no puede subsistir si se toma a la categoría del mejor argumento como una categoría vacía: el mejor argumento que se espera pueda derivar de los procesos intersubjetivos de formación de la opinión y de la voluntad no es la simple suma formal de las muchas opiniones, ni también un cualquier resultado aunque cuando alcanzado en términos de un entendimiento intersubjetivo discursivamente construido. En esa categoría del mejor argumento queda implícita la expectativa, sociológicamente fundada, de una relación densa entre opinión y verdad. Sin la explicitación de esa expectativa, la teoría discursiva de la democracia se expone en una versión débil y no logra contestar de manera satisfactoria a las críticas, equivocadas, sobre su supuesto carácter demasiado abstracto y la supuesta apertura de sus procedimientos a un contenido cualquiera – incluso los peligrosos para la democracia misma.

8 Entiendo en ese sentido la referencia de J. Habermas a un *continuum* entre cuestiones empíricas y teóricas, instrumentales y estratégicas, morales y jurídicas, éticas y estéticas (Habermas, 2019, segundo tomo, p. 776).

3.3. Democracia, ciencia y prensa

La concepción de democracia como un gobierno de las opiniones bien fundadas llama la atención para el hecho de que el Estado Democrático de Derecho no está relacionado solo a las cuestiones de la formación de la opinión y de la voluntad, sino también a las cuestiones de la verdad científica. Por lo tanto, en esa concepción puede verse sin dificultades aquella constelación presentada arriba, en la introducción de este texto, entre sociedad, razón, comunicación, ciencia, derecho, democracia y emancipación.

Por otro lado, ese Estado Democrático de Derecho, esa forma institucional moderna para la democracia como régimen político, tiene sus bases arraigadas en una sociedad en la que la comunicación escrita ha devenido el centro de gravitación de las comunicaciones intersubjetivas en general.

La primera parte de la hipótesis sobre la pérdida de la centralidad de la escritura y los correspondientes riesgos para la democracia parte de esa coincidencia histórica entre Estado Democrático de Derecho y centralidad de la escrita para establecer una relación cuya fuerza es más grande que la de la simple coincidencia. Ella puede ser reanudada de esa manera: la comunicación específicamente escrita, potenciada por la prensa, ha sido imprescindible para la estabilización moderna de la constelación entre sociedad, razón, comunicación, ciencia, derecho, democracia y emancipación, constelación que se refleja en la forma institucional del Estado Democrático de Derecho.

En lo que respecta a la ciencia con sus pretensiones de validez referidas a la verdad del mundo objetivo, la comunicación escrita potenciada por la prensa fundamentalmente torna posible la ampliación en el espacio y en el tiempo de la búsqueda cooperativa de esa verdad. Así, los intercambios de informaciones pueden volverse más intensos y numerosos dentro de la comunidad científica de una misma generación, tanto como lo pueden ocurrir más y de modo más denso entre generaciones distintas de la comunidad científica: hay un profundo sentido sociológico en la confesión de I. Newton según la cual él se habría subido a hombros de gigantes para poder ver más lejos. Simultáneamente, la comunicación

escrita permite también que los logros de la ciencia no se queden restringidos a la comunidad científica, sino que sean difundidos para la sociedad entera, de modo que poco a poco esa sociedad deviene la sociedad científicizada de que se trató arriba.

En lo que respecta más inmediatamente a la democracia y a su diseño institucional como Estado Democrático de Derecho, la comunicación escrita potenciada por la prensa va de brazos dados con los intentos de domesticación de la autoridad política hacia la configuración de un poder legítimo. Esa legitimidad se va construyendo por lo menos desde J.-J. Rousseau como, en términos habermasianos, la expectativa de que los destinatarios de las leyes se puedan reconocer a sí mismos también como los coautores de ellas. Una expectativa grandiosa a tal punto ni siquiera habría emergido en la historia si no fuera posible que en la sociedad moderna, numéricamente ampliada y cualitativamente más compleja, hubiera disponible una forma de comunicación que le ofreciera a la idea de soberanía popular un lastre empírico. Los intercambios de informaciones igualmente aumentados en el espacio y en el tiempo por la comunicación escrita – como centro de gravitación de las comunicaciones intersubjetivas en general – dan lugar a una infinidad de procesos simultáneos de formación de la opinión y de la voluntad, procesos en el seno de los cuales la expectativa de legitimidad que acompaña a la idea moderna de soberanía popular puede encontrar el requerido lastre empírico⁹.

Pero no es solo eso. Hasta este punto, se ha tratado del rol estabilizador de la centralidad de la comunicación escrita potenciada por la prensa desde el punto de vista del discurso, es decir, desde el punto de vista de una institucionalización de formas de comunicación ampliadas en el espacio y en el tiempo, por medio de las cuales tanto la búsqueda cooperativa de la verdad como la formación democrática de la opinión

9 La no comprensión de ese punto, de la imbricación sociológica profunda entre democracia moderna y centralidad de la comunicación escrita potenciada por la prensa, es lo que lleva a alguien como C. Schmitt, con todo el séquito de sus discípulos, a sospechar de toda democracia que no sea una democracia por aclamación – y, por lo tanto, a hacer con que la democracia, tomada de antemano como identidad del gobernante y del gobernado, solo pueda erigirse modernamente alrededor de algo como la figura del *Führer* (Schmitt, 1996).

– bien fundada en el sentido de respaldada por la ciencia – y de la subsiguiente voluntad pueden hacerse efectivas. Sin embargo, ese rol estabilizador se cumple también desde el punto de vista de la acción, o sea, en la configuración cotidiana de los distintos actos que uno ejecuta y que, juntos, forman algo como la rutina social.

Esa rutina social tiene en general algunas características. Tres de ellas importan más directamente aquí. En primer lugar, ella engloba una cantidad muy grande de actos: desde actos nítidamente diferenciables – como irse a trabajar en ciertos horarios o visitarse a los familiares en determinadas épocas del año – hasta actos menos perceptibles – como el empeño de uno a quedarse consigo mismo en actitud reflexiva por un tiempo más corto o más largo, o la manera como uno se enfrenta a la información, lo que incluye la recepción de ella, su elaboración y su retransmisión concordante o crítica. En segundo lugar, períodos históricos distintos tienden a presenciar rutinas sociales distintas, correspondientes a las condiciones sociológicas que permanecen en el trasfondo estructurando la vida. En tercer lugar, esas rutinas sociales históricamente específicas se arraigan de tal manera que para sus contemporáneos ellas asumen un carácter naturalizado: no se las perciben como rutinas sociológicamente condicionadas, lo que vale incluso para aquellos actos más nítidamente diferenciables.

La centralidad de la escritura ha condicionado en la modernidad una rutina social en la que se entraña una específica tendencia de uno a quedarse consigo mismo en actitud reflexiva y una forma propia de tratar a los contenidos e informaciones recibidos. Esos elementos de la rutina social moderna parecen tan indispensables a la estabilidad de aquella constelación que se refleja en el Estado Democrático de Derecho como lo son los aportes discursivos potenciados por la prensa. Tales aportes desde el punto de vista de la acción, diluidos y naturalizados en la gran trama de actitudes y hábitos que se entrelazan formando la rutina social, quedan no percibidos lo suficiente como indispensables hasta que cambios sociológicos más profundos produzcan modificaciones equivalentes en la propia rutina social, modificaciones que, según su grado, pueden llegar a poner en jaque la estabilidad social a la que acompañaba la rutina hasta

entonces establecida. Ese es el caso en torno a la pérdida de centralidad de la escritura en los últimos años.

Antes de discurrir sobre esa pérdida, empero, algunas aclaraciones son importantes. La primera de ellas se refiere a la forma, condicionada por la centralidad de la comunicación escrita, de tratar a los contenidos y a las informaciones recibidos. El contenido o la información recibidos oralmente se apartan inmediatamente de la persona emisora del pronunciamiento lingüístico. Con eso, ya de salida hay una fluidez ineludible, pues la única opción para asegurarse la exactitud de lo que ha sido dicho es preguntando a la persona emisora o a algún testigo, y en los dos casos no se puede aseverar que la recordación de una o de otro va a corresponder a lo que había sido efectivamente dicho. La experiencia vivida desde la niñez en procesos de comunicación con esa característica genera un aprendizaje – en regla no consciente ni elaborado, y por eso mismo demasiado arraigado – sobre la ineludibilidad de esa fluidez. De ese modo, las personas que como un todo comparten procesos comunicativos similares no reivindican en ellos más de lo que esa fluidez desde antes comprendida puede dar: en otras palabras, la expectativa de exactitud en la comunicación queda sociológicamente debilitada. Ello tiene consecuencias sin dudas dañinas para la circulación de las opiniones en su vinculación a quienes las expresan, pero tiene consecuencias todavía más severas para la circulación de contenidos científicos con sus pretensiones de verdad.

En esa doble consecuencia negativa se manifiesta una vez más, ahora por contraste, la relación de base entre la comunicación escrita y el Estado Democrático de Derecho moderno. Pues en la comunicación escrita se pasa el contrario de que en la comunicación oral: el contenido o la información quedan registrados en un medio al que se puede volver siempre. Así, quienes emiten un proferimiento valiéndose de la forma escrita lo hacen sabiendo que eso quedará disponible para ser conferido hasta que el medio en que se lo ha registrado sea destruido; de otro lado, quienes, luego de recibirlo, quieran referirse a aquello proferimiento para corroborarlo o para criticarlo de igual manera lo saben que las razones que aportan para corroborar o para criticar pueden ser verificadas en comparación con el texto mismo del proferimiento. En ese sentido,

el aprendizaje que se desarrolla desde la niñez es el aprendizaje de una expectativa fuerte de exactitud en la comunicación, y es esa exactitud que las personas que establecen entre sí vínculos comunicativos reivindican, aunque de modo contrafáctico, unas de las otras – están, por eso, asentados los cimientos para un gobierno de las opiniones bien fundadas.

Una segunda aclaración tiene que ver con la actitud reflexiva que es sociológicamente condicionada por la centralidad de la escritura. A diferencia de lo que ocurre en la comunicación oral, la relación de la persona que emite un pronunciamiento escrito con el contenido de ese pronunciamiento ya tiende a ser una de más reflexión: por un lado, ella sabe que lo que va escrito tiene un carácter perenne y ha aprendido – en la mayor parte de los casos sin elaborarlo con consciencia – que se reivindica de ella una exactitud en lo que dice; por otro lado, la simple necesidad de manejar el lenguaje escrito exige a uno que se quede un tiempo más largo consigo mismo mientras objetiva a sí en un papel o una pantalla¹⁰.

De la parte de la persona que recibe un contenido o una información por el medio escrito, algo semejante se pasa. El contacto inmediato con el texto, y solo mediato con quienes lo han producido, interrumpe el flujo continuado de dichos que se van siguiendo unos a los otros en la comunicación oral, exigiendo de la persona lectora que se quede sola en su relación con el contenido escrito; en esa relación, ella, socializada en una sociedad en la que la escritura ocupa el centro de gravitación de la comunicación en general, ha aprendido que debe orientarse por una expectativa de exactitud – la que debe reproducir después cuando se refiera en comunicaciones ulteriores al texto leído – que estructuralmente le demanda una concentración mayor, una actitud reflexiva más intensa. Esa actitud reflexiva, condicionada por el proceso mismo de la lectura, sigue condicionada a la secuencia por aquella interrupción del flujo de la oralidad, pues luego de haber leído el texto la persona lectora en general no lo reproduce – sea en una postura de corroboración o crítica – de pronto, sino que permanece elaborando, con consciencia e intención o no, el contenido con lo que ha tomado contacto.

10 También en ese sentido las cartas tendrán una importancia singular en la formación de la subjetividad moderna (Habermas, 2014b, p. 164-176).

Una tercera aclaración, a su vez, hace recordar la noción de centro de gravitación. Seguramente, la tendencia a quedarse consigo mismo en actitud reflexiva y la específica manera de tratar a los contenidos e informaciones no se expanden indistintamente por toda la sociedad. Pero también aquí lo fundamental es que tal actitud y tal manera de tratar a los contenidos e informaciones recibidos estén establecidas y difundidas lo suficiente para constituirse un núcleo de gravitación. Además, pese a que la tendencia a una actitud reflexiva y la forma de tratar a los contenidos e informaciones sosteniendo una expectativa de exactitud no se difundan igualmente al largo de todos los grupos y todas las capas sociales, esas dos características, al se entrañaren en la rutina social de la modernidad como un todo, van, desde el centro de gravitación de la comunicación en general, influyendo en grados variados también a las comunicaciones y a las personas que no se ubican en ese núcleo de interacciones escritas.

4. LA PÉRDIDA DE LA CENTRALIDAD DE LA COMUNICACIÓN ESCRITA

Es conocida la importancia de la radio para el ascenso del nazismo (Horkheimer y Adorno, 1985, p. 149). Algo equivalente se puede decir sobre la llegada al poder o la permanencia en el poder de muchos otros regímenes autoritarios de la época – como fue el caso de Brasil bajo la dictadura de Vargas. Sin embargo, la hipótesis acerca de una pérdida de la centralidad de la escritura no se refiere a la expansión de la radio, ni tampoco a la expansión, años más tarde, de la televisión. No se trata, pues, de una hipótesis que pueda ser resumida a una reflexión en contra de los llamados medios de comunicación de masa. Hasta fines del siglo XX y comienzos del siglo XXI, esos medios de comunicación ya habían logrado una expansión bastante grande, pero esa expansión seguía todavía insertada en el todo de una sociedad en la que permanece central la comunicación escrita. Así, una segunda parte de la hipótesis sobre la pérdida de la centralidad de la escritura puede ser formulada de esta manera: hasta la transición entre el siglo XX y el siglo XXI, la difusión de los

medios de comunicación de masa no implicó un cambio estructural en lo que atañe a la conformación de una sociedad cuyas comunicaciones en general gravitan alrededor de la comunicación en su forma escrita. Ese cambio más profundo está ubicado precisamente en el pasaje de un siglo al otro, y se manifiesta como consolidado en estos últimos años de la segunda década del siglo XXI.

Se eso es el marco temporal de la pérdida de la centralidad de la escritura, el fenómeno fundamental que en él transcurre es el hecho de que también para vehículos tradicionales de la prensa, como lo son los periódicos, se vuelve secundaria su forma escrita e impresa hacia la primacía de su formato electrónico. Ese el caso, por ejemplo, del “Clarín”, en Argentina, o de la “Folha de São Paulo”, en Brasil. En ese nuevo formato electrónico, sin duda permanecen elementos escritos – el texto mismo. Pero ahora tales elementos devienen más y más secundarios delante elementos audiovisuales.

Ese paso de la prensa, en el sentido específico que ella ha ganado exactamente por su dependencia de la forma escrita impresa, en dirección al predominio de un formato electrónico es como un último dique que se rompe: eso paso ello mismo se puede comprender como un síntoma, como una reacción al proceso más amplio, que se va paulatinamente transcurriendo, de progresivo desplazamiento de la escritura desde el centro en que se había ubicado hasta entonces. Pero, como último dique a romper, luego de esa rotura se acelera el flujo de aquello proceso más amplio.

Los determinantes tecnológicos cruciales de tal proceso no fueron la radio o la televisión, sino la internet y la difusión de aparatos, portables individualmente, para acceder a ella. Y, como canales para la catalización de los nuevos procesos comunicativos en los que la escritura no más se pone como el centro de gravitación, vinieron rápidamente a la mano las plataformas electrónicas y las aplicaciones para los móviles y las *tablets*.

Algunos ejemplos pueden volver más nítido aquello a que dice respecto concretamente la idea del paso hacia una nueva configuración de las comunicaciones intersubjetivas en general, en la que la centralidad de la escritura se pierde. Un primer ejemplo viene de la comunidad universitaria: de la parte de alumnas y alumnos, la consulta a los libros

está siendo sustituida en un ritmo creciente por la visualización de clases y ponencias en el *YouTube* – a punto de empezarse a demandar de profesoras y profesores que se queden atentos y procuren producir no solo libros, sino también, o más bien, contenidos adecuados a esa tendencia. Con un impacto más grande en términos de alcance social, un segundo ejemplo es la reciente explosión del consumo de podcasts. Ese segundo ejemplo tiene no obstante un alcance menor que el del tercero: las generaciones más jóvenes han hecho una transición masiva desde el *Facebook* para el *Instagram*¹¹, y una de las principales diferencias entre las dos redes sociales es justamente que en el *Facebook* hay todavía una mayor abertura para contenidos escritos, mientras en el *Instagram* la comunicación intersubjetiva es mediada predominantemente, sino casi exclusivamente, por imágenes. Pero ningún otro ejemplo es comparable en sus dimensiones sociales a lo que ocurre en herramientas como el *WhatsApp* o el *Telegram*: en un gran número de casos – quizás en la mayoría de ellos –, las interacciones son establecidas hoy día por medio de memes, imágenes GIF, audios y videos.

Por supuesto, también cuanto a todo eso algunas aclaraciones son necesarias. En primer lugar, el desplazamiento de la escritura desde una posición de centralidad no significa la eliminación de la escritura. También aquí es central la idea de un centro de gravitación: la comunicación escrita ha estado ubicada en el centro de gravitación de las comunicaciones en general de la sociedad moderna por lo menos desde el invento de la prensa, y ahora, en los últimos años, ella deviene desplegada de este centro. Pero permanece, sin dudas, relevante para el proceso de comunicación social como un todo.

Por ello, los antiguos periódicos no han simplemente abandonado la forma escrita al pasar de la primacía de su forma impresa para la primacía de su forma electrónica. A eso atañe, empero, una segunda aclaración: aunque esos periódicos conserven su forma escrita, ella deviene cada vez más secundaria en la pantalla donde se la puede leer, pantalla en la cual los elementos primarios tienen un carácter imperante imagético o auditivo.

11 Eso se puede ver, por ejemplo, en el resultado de investigaciones realizadas por empresas de marketing digital: Forbes, s. f.; Echosis, s. f.

En tercer lugar, las nuevas aplicaciones y plataformas electrónicas han proporcionado un fenómeno que a primera vista amenaza arruinar la hipótesis de una pérdida de la centralidad de la escritura: interaccionando sea en las plataformas, sea entre sí mismos y mismas, las personas nunca han escrito tanto antes en la historia¹². En que pese su rol de centro de gravitación, la escritura ha continuado en el transcurso de la modernidad siendo un privilegio a lo cual muchas pocas personas tenían un acceso pleno, y también entre esas personas privilegiadas no muchas seguían haciendo un uso frecuente de la escritura al largo de sus vidas. Esa situación cambia con una plataforma como el *Facebook* o una aplicación como el *WhatsApp*: en ellas, todas las personas, incluso aquellas que no tienen un razonable dominio formal de la lengua, son invitadas a escribir. Sin embargo, ese periodo de expansión inclusiva de la escritura en el seno de las redes sociales o de las nuevas herramientas de comunicación instantánea fue muy corto. Como se ha dicho arriba, en el *WhatsApp* predominan hoy los memes, las imágenes GIF, los audios y los videos; y, sobre el *Facebook*, no solo se puede ver la migración desde él hasta el *Instagram*, sino también que en el propio *Facebook* abundan progresivamente las imágenes – los memes, las imágenes GIF, las fotos y los videos – en detrimento de los textos escritos.

La convergencia de esos casos y de tantos otros similares, con sus múltiples variaciones y ramificaciones, va produciendo el cambio fundamental desde una sociedad en la que la comunicación escrita está ubicada en el centro de gravitación de las comunicaciones en general hacia una sociedad en la que la comunicación escrita ha perdido esa centralidad. Si los argumentos presentados hasta aquí suenan convincentes, esa pérdida de la centralidad de la escritura no es algo trivial: ella puede tener implicaciones sociológicas muy profundas, y entre esas unas que se relacionan más directamente al Estado Democrático de Derecho. Pues si la centralidad de la comunicación escrita, potenciada por la prensa, ha desempeñado un rol estabilizador imprescindible para la constelación moderna entre sociedad, razón, comunicación, ciencia, derecho, democracia

12 Agradezco a Margarida Salomão por haber llamado mi atención para ese punto.

y emancipación, entonces la pérdida de esa centralidad conlleva riesgos bastante grandes para tal constelación.

La tercera y última parte de la hipótesis sobre la pérdida de la centralidad de la escritura en los años recientes dice no más que ello: los cambios sociológicos que están en curso y que se conectan con la pérdida de la centralidad de la comunicación escrita, al condicionar una nueva sociabilidad en la que la expectativa de exactitud en las comunicaciones se esfuma y con ella el anclaje para las pretensiones de verdad y así también para las pretensiones de un gobierno de las opiniones bien fundadas, ponen en peligro la supervivencia del Estado Democrático de Derecho, es decir, del reflejo institucional de aquella constelación moderna.

5. CONSIDERACIONES FINALES

Hay al menos dos elementos que singularizan la presente crisis de la democracia frente a otras crisis antecedentes semejantes: la proporción que han logrado las *fake news*¹³ y la dimensión de la ofensiva contra la ciencia. La hipótesis desarrollada en las páginas anteriores permite conjugar sin dificultades la crisis institucional de la democracia con la crisis de la circulación de las informaciones y con la crisis de la legitimidad social de la ciencia: tratase de la crisis de elementos distintos de una misma constelación. Esa crisis, por supuesto, tiene factores múltiples que con ella establecen una correlación fuerte: sería muy ingenuo, por ejemplo, olvidar el cuadro económico que se arrastra desde 2008 y asignar a la pérdida de la centralidad de la escritura la condición de sola causa para esa crisis de facetas plurales. Pero tal pérdida de centralidad parece no poder ser ignorada, como viene siendo, en el intento de comprensión de esas facetas diversas que componen la crisis.

Además, la hipótesis de la pérdida de la centralidad de la escritura ilumina un punto fundamental: no son solo los elementos de una misma constelación que se encuentran en crisis, sino que es la conste-

13 Como se puede ver, por ejemplo, en el caso contemporáneo de Brasil.

lación misma que atraviesa una crisis severa. En otras palabras, en la crisis del Estado Democrático de Derecho, como reflejo institucional de esa constelación, se puede vislumbrar la crisis de la constelación entera, por lo tanto también una crisis de la emancipación – de ella misma y de su legitimidad social como un ideal válido. Ese es ciertamente el riesgo mayor de nuestro tiempo.

Como fue anunciado al empezarse el texto, este es un primer informe conceptual correspondiente a una investigación que está todavía en sus niveles introductorios de desarrollo. Para que no haya dudas sobre el carácter provisional de este primer informe, las consideraciones siguientes cierran el texto dándole a él un aspecto abierto referente a direcciones de investigación que puedan ser ulteriormente seguidas – por mí mismo o por otras personas.

Son dos los tipos de aporte estabilizador, como se ha dicho, que la centralidad de la escritura, potenciada por la prensa, ofrece: uno desde el punto de vista del discurso, el otro desde el punto de vista de la acción. Sobre el aporte discursivo, se puede preguntar si el desplazamiento de la centralidad de la escritura no tendría más efectos positivos que negativos: como la comunicación escrita siempre ha sido algo de acceso restringido, las comunicaciones talladas por medios audiovisuales y difundidas por una internet accedida desde aparatos individuales amplía la comunidad discursiva mucho más que la prensa, tanto en el espacio como en el tiempo. Es difícil decir hasta qué punto la complejidad de algunas temáticas – sea de la ciencia, sea de la política – puede ser adecuadamente elaborada sino en la forma escrita, con todas sus peculiaridades. Pero, suponiendo que lo sea, todavía hay los aportes desde el punto de vista de la acción. ¿Es posible que en una rutina social no más condicionada por la centralidad de la escritura se entañe la misma manera de tratar a las informaciones y los contenidos recibidos – la idea de una expectativa fuerte de exactitud – y así también una semejante tendencia de uno a quedarse consigo mismo en actitud reflexiva?

Sobre el modo de tratar a las informaciones y contenidos recibidos, uno puede plantear que con los medios audiovisuales se pasa igual que con el medio escrito: aquello que es proferido permanece registrado,

y puede ser averiguado en cualquier momento. Sin embargo, subyacente a un planteamiento como ese puede estar una suposición equivocada, según la cual la actitud de “irse a averiguar” es una actitud humana natural; por consiguiente, estando disponibles las herramientas para tanto, una tal actitud tendería a imponerse como rutina. Al revés, como se ha dicho arriba, una rutina social en la que está entrañada, a punto de naturalizarse, esa actitud – con la consecuente expectativa de exactitud en las interacciones comunicativas – ha sido ella misma condicionada en la modernidad por la centralidad de la escritura. Así, la cuestión que debe suscitarse es si una sociedad en la que la escritura no más se ubica en el centro de gravitación de sus comunicaciones en general podrá condicionar una rutina social en la que también se entrañe, hasta que se naturalice, una actitud similar. La velocidad del flujo de informaciones y contenidos y el riesgo de manipulación robótica de ese flujo – dos de los más importantes factores de las *fake news* – son obstáculos con los que ya de salida esa sociedad tiene que enfrentarse en el camino de establecimiento de una nueva rutina o de renovación de la vieja rutina social.

En lo que dice respecto a la tendencia de uno a quedarse consigo mismo en actitud reflexiva, de ella se puede partir en dirección a una cuestión más profunda al tiempo que más amplía, que solo puede ser respondida con ayuda de investigaciones en el campo de la psicología, sobre todo de la psicología del desarrollo y de la psicología social: ¿cuáles son los impactos de la centralidad de la escritura para la formación específicamente moderna de la personalidad, es decir, su impacto en las relaciones que uno va construyendo con su mundo subjetivo a que tiene un acceso privilegiado? ¿Habría una relación de dependencia interna muy estricta entre la personalidad típicamente moderna – esculpida en comunicaciones intersubjetivas que gravitan alrededor de la centralidad de la escritura – y el Estado Democrático de Derecho? Si sí, ¿esa relación puede encontrar un equivalente con personalidades desarrolladas ya en el contexto de pérdida de la centralidad de la escritura?

Por último, la hipótesis sobre la pérdida de la centralidad de la comunicación escrita y sobre sus posibles consecuencias, si leída sin generosidad hermenéutica, puede engendrar la siguiente crítica: al aferrarse

a la escritura, que hasta hoy día permanece privilegio bajo el control de no muchos, esa hipótesis deja oculta detrás de sí una nostalgia conservadora. Sin duda, además del acceso nunca generalizado a la comunicación escrita, si la prensa pudo jugar un papel importante en luchas obreras del siglo XIX, muy temprano su privatización debilitó intensamente la capacidad que ella podría tener al aliarse a las luchas sociales. Esa crítica, empero, es un tanto falaz. Por un lado, no se puede sin más presuponer que los medios audiovisuales contemporáneos, con su específica configuración y dinámica, sean necesariamente más accesibles – lo que habría de significar más accesibles para todas las personas, de todas las edades y de todas las capas sociales. A eso se debe añadir que la privatización también ya se ha enseñoreado en gran medida de los llamados medios alternativos, que mucho parecían prometer cuando surgieron. Dejar de lado la forma escrita y hacer una defensa intransigente de la nueva sociedad mediada sobre todo por comunicaciones audiovisuales no es, pues, una opción que conlleve ineludiblemente logros emancipatorios. Por otro lado, si de hecho se pudiera afirmar que la centralidad de la escritura es imprescindible no solo para la constelación moderna entre sociedad, razón, comunicación, ciencia, derecho, democracia y emancipación, sino para la propia idea normativa de emancipación, no se estaría con eso renunciando en términos conservadores a la imagen de un futuro emancipado: al revés, se tendría más claridad sobre los pasos necesarios, aquí y ahora, hacia ese futuro.

REFERENCIAS

Castells, M. (2018). *Ruptura: a crise da democracia liberal*. Zahar.

Echosis (s. f.). *Instagram e Snapchat se firmam como as redes mais usadas pelos jovens*. Consultado el 05 de julio de 2020. <https://www.echosis.com.br/instagram-e-snapchat-se-firmam-como-as-redes-mais-usadas-pelos-jovens/>.

Forbes (s. f.). *O Facebook está se tornando uma rede para o público mais velho?* Consultado el 05 de julio de 2020. <https://forbes.com.br/colunas/2019/03/o-facebook-esta-se-tornando-uma-rede-para-o-publico-mais-velho/>.

Gomes, D. F. L. (2019). *A Constituição de 1824 e o problema da modernidade: o conceito moderno de constituição, a história constitucional brasileira e a teoria da Constituição no Brasil*. D'Plácido.

Habermas, J. (1987). *The philosophical discourse of modernity – Twelve lectures* (transl. Frederick Lawrence). MIT Press.

Habermas, J. (1993). *Passado como futuro* (trad. Flavio Siebeneichler). Tempo Brasileiro.

Habermas, J. (2003). *Truth and justification* (transl. Barbara Fultner). MIT Press.

Habermas, J. (2006a). *Time of Transitions* (transl. C. Cronin y M. Pensky). Polity Press.

Habermas, J. (2006b). *Entre naturalismo y religión* (trad. Pere Fabra, Daniel Gamper, Francisco Martín, José Luis de Lizaga, Pedro Madrigal y Juan Carlos Velasco). Paidós Ibérica.

Habermas, J. (2008). *Facticidad y validez: sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso* (trad. Manuel Jiménez Redondo. 4a. ed.). Trotta.

Habermas, J. (2010a). Preleções para uma fundamentação linguística da sociologia – Christian Gauss Lectures. En: Habermas, J. *Obras Escolhidas*. V. 1, Fundamentação linguística da sociologia. Edições 70, p. 29-136.

Habermas, J. (2010b). *Teoría de la acción comunicativa* (trad. Manuel Jiménez Redondo. 2 t.). Trotta.

Habermas, J. (2010c). *Obras Escolhidas*. V. 2, Teoria da racionalidade e teoria da linguagem. Edições 70.

Habermas, J. (2013). *Teoria e práxis: estudos de filosofia social* (trad. Rúrion Melo). Unesp.

Habermas, J. (2014a). *Conhecimento e interesse* (trad. Luiz Repa). Unesp.

Habermas, J. (2014b). *Mudança estrutural da esfera pública: investigações sobre uma categoria da sociedade burguesa* (trad. Denílson Luís Werle). Unesp.

Habermas, J. (2016b). *Para a reconstrução do materialismo histórico* (trad. Rúrion Melo). Unesp.

Habermas, J. (2018). *A inclusão do outro: estudos de teoria política* (trad. Denilson Luís Werle). Unesp.

Habermas, J. (2019). *Auch eine Geschichte der Philosophie* (2 B.). Suhrkamp.

Horkheimer, M. y Adorno, T. (1985). *Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos* (trad. Guido Almeida). Zahar.

Koselleck, R. (1999). *Crítica e crise: uma contribuição à patogênese do mundo burguês*. (trad. Luciana Villas-Boas Castelo-Branco). Contraponto, 1999.

Levitsky, S. y Ziblatt, D. (2018). *Como as democracias morrem*. Zahar.

Mounk, Y. (2019). *O povo contra a democracia: por que nossa liberdade corre perigo e como salvá-la*. Companhia das Letras.

Oliveira, R. (2014). *Pólis e Nómos: o problema da lei no pensamento grego*. Editora Loyola.

Runciman, D. (2018). *Como a democracia chega ao fim*. Todavia.

Schmitt, Carl. (1996). *Teoría de la Constitución* (trad. Francisco Ayala). Alianza.

Sevaybricker, M. (2020). Democracias no século XXI: causas, sintomas e estratégias para superar a sua crise. *Lua Nova*, São Paulo, 111, p. 15-49.

Themudo, T. y Agrello, A. (2017). O princípio da publicidade e o problema da transmissão da propriedade no direito privado grego. *Revista Jurídica Da FA7*, 14(2), 31-41.

Tocqueville, A. (1963). *La democracia en America*. Fondo de Cultura Económica.

Urbinati, N. (2013). Crise e metamorfoses da democracia (trad. Pedro Galé e Vinicius Soares). *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 28(82).

EL EXILIO EN EL CONO SUR: ACERCAMIENTOS A UN PROBLEMA SIEMPRE VIGENTE

Mariela Ávila¹

A MODO DE INTRODUCCIÓN

Para comenzar, y con la intención de esbozar una suerte de demarcación en el terreno conceptual, me gustaría indicar que en este trabajo la aproximación a la categoría de exilio se encuadra en un contexto de violencia político-punitiva. Con esto quiero decir que la noción de exilio será abordada aquí como una penalidad impuesta a determinados sujetos – o grupos de sujetos – por motivos políticos, lo que hace peligrar su existencia, y los obliga a abandonar su territorio y su comunidad. Si bien me parece muy interesante la extensión que se hace de esta noción a procesos políticos actuales como la inmigración – y creo que pensar tal fenómeno desde este corpus categorial podría ser muy fructífero – sin embargo, para los fines de este trabajo, el exilio será pensado solamente como una pena que se

¹ Universidad Católica Silva Henríquez, Chile. Este trabajo fue publicado en *Hybris: revista de filosofía*, en el año 2019, vol. 10, número extraordinario 1. Dedicado a: Especial. Pensar en Chile, 1973-1990.

impone por motivos políticos declarados, y que expulsa a ciertos sujetos de su comunidad y su territorio.

A su vez, es conveniente aclarar también que esta investigación se sitúa fuera de aquellos debates, infructuosos por lo demás, que buscan contabilizar casi con lupa el número de exiliados, asumiendo que sólo aquellos sujetos con compromiso político declarado – como militantes o políticos con cargo – ostentan la verdadera condición de “exiliados”. Por el contrario, aquí se sostiene que, en un contexto de violencia política, todos aquellos individuos que dejaron su territorio, de manera impuesta mediante edicto o no, para salvaguardar la propia existencia o la de algún ser querido cercano, son exiliados. Esta suerte de ampliación eleva exponencialmente la cantidad de miembros de este grupo, pues incluye en él a varias generaciones que sufrieron y sufren las consecuencias de este castigo.

Continuando con esta demarcación y asentándome en el registro histórico-político, me interesa remarcar de modo especial que este trabajo dice relación con procesos histórico-políticos y sociales concretos, que son las últimas dictaduras cívico-militares del Cono Sur². Se abordará aquí especialmente el caso argentino y chileno, con el objetivo de lograr cierta rigurosidad analítica, sobre todo al momento de la consulta bibliográfica en la que se asienta este trabajo. Sin embargo, esto no implica que no se hagan las menciones pertinentes al caso uruguayo cuando sea necesario, ni tampoco que cuando sea posible, se lleven a cabo generalizaciones relativas a la totalidad de la región latinoamericana.

Finalmente, indicamos que lo que se intenta presentar aquí es una reflexión filosófica de carácter situado, por lo que se acudirá, a través de sus testimonios, a las voces de los propios exiliados, para lograr una mayor comprensión de los sucesos de nuestro reciente pasado político. Creemos también que este análisis podría colaborar en la revitalización de la figura, muchas veces ausente de los marcos oficiales y de las memorias subterráneas³, del exiliado.

2 Utilizo el término de “últimas dictaduras militares el Cono Sur” para referirme al proceso dictatorial que abarca de 1973 a 1990, en el caso de Chile, y en el caso de Argentina, al periodo que recorre de 1976 a 1983, fecha que sin embargo será retrotraída a 1974.

3 POLLAK, Michael. *Memoria, olvido, silencio*. Al Margen, La Plata, 2006.

En efecto, es posible observar que los exiliados y sus compromisos políticos apenas tienen presencia y lugar en los discursos oficiales del pasado y lo mismo ocurre, aunque en menor medida, en el caso de las historias locales. La figura del exiliado y su papel en los procesos políticos no reviste la importancia que se le asigna a otros sujetos y actores políticos en estos planos. No obstante, esta ausencia no es casual, pues una nación no sólo se constituye por sus memorias, sino también por sus silencios y sus olvidos. Los imaginarios de los Estados-nación continúan construyéndose, y así como las naciones se han instaurado expulsando ciertas existencias que no se condicen con los modelos políticos, económicos, sociales o morales que se desea establecer, también los imaginarios se configuran dejando fuera de la historia, la memoria y la justicia ciertas existencias y sus vivencias.

ACERCAMIENTO PRIMERO, UNA SUERTE DE ESTADO DEL ARTE

Como se indicó, pareciera que la pena del exilio y los exiliados, no han tenido mayor presencia en los análisis y reflexiones relativos a los procesos militares y a los periodos transicionales de la región. Y esto ocurre, creo, de modo particular en el ámbito de la filosofía, pues hay otras disciplinas que parecen tener una tradición mayor en este campo de análisis en expansión. Si bien estos trabajos son de carácter reciente, y responden en gran medida al desarrollo del ámbito de la memoria histórica, como indica Jensen, presentan con un mayor ímpetu analítico, que conlleva a una reconocida producción de conocimiento⁴. A pesar de que esto no es tan claro en los espacios filosóficos, hay que reconocer la

4 Un interesante análisis sobre este campo en expansión ha llevado a cabo Silvina Jensen quien, si bien se refiere al caso argentino y a los desarrollos de la historiografía en dicho país, presenta una serie de etapas y agendas de trabajo sobre el exilio que permiten pensar el fenómeno más ampliamente, es decir, con una perspectiva regional. Al respecto cfr. JENSEN, Silvina. “La historiografía del último exilio político en Argentina. Itinerarios y desafíos”. En: ÁGUILA, Gabriela, LUCIANI, Laura y otras (Comps.) *La historia reciente en Argentina. Balances de una historiografía pionera en América Latina*. Imago Mundi, Buenos Aires, 2018.

valiosa producción de artículos, comentarios de libros y compilaciones sobre esta problemática⁵, que, aunque presentan un carácter disperso y abordajes disímiles, están abriendo claras perspectivas de análisis. Esto no significa, que en los desarrollos filosóficos de la región se cuente con un corpus conceptual y un protocolo de análisis, cosa que en ningún caso este artículo pretende subsanar, pero sí contribuir a la ampliación de los análisis existentes en este campo de trabajo.

Es interesante notar que el poco reconocimiento analítico que ha tenido el exilio como problema en la región, no se replica necesariamente en otros procesos histórico-políticos, sino que tiene que ver más bien con el lugar que se otorga a este fenómeno en cada caso. Si pensamos, por ejemplo, en el caso español relativo al exilio de 1939, es posible observar que los exiliados tienen un lugar de peso en el imaginario y en los análisis relativos al franquismo, lo que queda en evidencia con el mayor número de publicaciones de obras dedicadas a este problema⁶. En efecto, existen varios y notables trabajos que abordan este tema, incluso en el ámbito de la filosofía. Sin embargo, es importante aclarar que la mayoría de estas indagaciones y publicaciones se refieren en gran parte a filósofos y exiliados

5 Aclaremos en este punto que haremos referencia solo a obras completas sobre la temática, de uno o varios autores y no a artículos de revistas. Entre ellas destacan VERMEREN, Patrice (Comp.) *Filosofías del exilio*. Edeval, Valparaíso, 1993; AGUIRRE, Arturo, SÁNCHEZ, Antolín y RONIGER, Luis. *Estudios sobre el exilio. Condición humana, experiencia histórica y significación política*. EDAF, Puebla, 2014; BURELLO, Marcelo, LUDUEÑA, Fabián y TAUB, Emmanuel (Eds.) *Políticas del exilio. Orígenes y vigencia de un concepto*. EDUNTREF, Buenos Aires, 2011; AVILA, Mariela y ROJAS, Braulio. (Comps.) *La experiencia del exilio y el exilio como experiencia*. Ediciones Universidad Católica Silva Henríquez, Santiago de Chile, 2018.

6 Algunos ejemplos de esto son los siguientes trabajos: ABELLÁN, José Luis. *El exilio filosófico en América. Los transterrados del 39*, F.C.E., México, 1998; ABELLÁN, José Luis. *El exilio como constante y como categoría*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2001; SÁNCHEZ CUERVO, Antolín y otros. (Coords), *Pensamiento exiliado español: el legado filosófico del 39 y su dimensión iberoamericana*. Biblioteca Nueva CSIC, Madrid, 2010; DE LLERA, Luis. *Filosofía en el exilio: España redescubre América*. Encuentro, Valencia, 2005, entre otros.

ilustres, que cumplieron un rol en la Segunda República y que, en su gran mayoría, se refugiaron en México⁷.

El abordaje que aquí se realiza sobre el exilio, y que sigue la senda de otras investigaciones en curso y finalizadas, implica una ampliación metodológica que dice relación con la Historia de las Ideas Latinoamericanas, la noción de *a priori* antropológico – que otorga valía y necesidad al análisis de esta figura política – así como también la ampliación de la noción de discurso⁸ – que nos permite trabajar, por ejemplo, con testimonios –, y la hermenéutica crítica y conjetural, que anuda la producción del conocimiento a su contexto, son la base epistemológica sobre la que se desarrolla esta investigación. En este punto cobra particular relevancia la figura con que Silvina Jensen⁹ caracteriza al exilio, esto es, como un objeto poliédrico y complejo. En efecto, creo que con esta figura Jensen alude a las múltiples e inseparables caras de este objeto de análisis, el exilio, que solo puede constituirse y pensarse teniendo en cuenta sus diversos planos. Es esta multiplicidad de facetas que integran al exilio, la que guarda también una relación directa con su necesaria interdisciplinariedad, pues si bien se podría intentar realizar un rastreo analítico del exilio solo desde la filosofía, pensándolo como categoría ontológica, esto resultaría casi imposible sin el cruce con otras disciplinas y sin su asentamiento en los procesos históricos. Para comenzar, se podría decir que el fenómeno del exilio es constitutivamente histórico, y que puede ser rastreado en la antigua Grecia y en el derecho Romano¹⁰, como una forma de penalidad acorde a los discursos,

7 Destacan María Zambrano, José Gaos, Adolfo Sánchez Vásquez, Joaquín Xirau, Max Aub, Eugenio Ímaz, León Felipe, entre otros.

8 ARPINI, Adriana (Comp.) *Otros Discursos. Estudios de Historia de las Ideas*. Editorial Q, Mendoza, 2004.

9 JENSEN, Silvina. “Exilio e Historia Reciente. Avances y perspectivas de un campo en construcción”. En: *Aletheia*, N° 1, 2011.

10 TORRES AGUILAR, Mario “La pena de exilio: sus orígenes en el Derecho romano” En: *Anuario de historia del derecho español*, No 63-64, 1993.

saberes y prácticas de la época¹¹, lo que lo constituye, a su vez, en una categoría política inseparable del ámbito del Derecho¹².

En este sentido, su vínculo con disciplinas como la historia, el derecho, la antropología, la sociología y la literatura, es ineludible, pues gran parte de la producción de conocimiento al respecto dice relación con las narrativas y los saberes emanados de las producciones reflexivas de estas disciplinas. Del mismo modo, su relación con la estética, la psicología y el psicoanálisis son fundamentales, pues estas son otras de las complejas caras de ese objeto poliédrico, que permiten un acercamiento más cabal y complejo al fenómeno. Así, cada uno de estos abordajes disciplinares al problema de los procesos exiliares propicia una urdimbre en la que los saberes se cruzan y potencian. De esta manera, resulta imposible conocer y apreciar la totalidad del objeto si no es a partir del reconocimiento y la valía que le otorgan cada una de sus caras y perspectivas.

A LA BASE...

Para comenzar el trabajo analítico, quisiera evidenciar, aunque sea mínimamente, la base epistemológico-valorativa sobre la que se asientan esta investigación en general y esta reflexión en particular. Para ello, haré referencia a una de las figuras epistemológicas más reconocidas y fructíferas del pensamiento del filósofo argentino Arturo Andrés Roig: el *a priori* antropológico.

Es interesante notar, siguiendo el hilo problemático de este texto, que Arturo Andrés Roig, al igual que Horacio Cerutti Guldberg o Enrique

11 BARRIOS DE LA FUENTE, Claudia. “Sacer esto y la pena de muerte en la Ley de las XII Tablas.” En: Estudios humanísticos. Filología, N° 15, 1993.

12 La dimensión jurídica del exilio ha sido ya abordada en: AVILA, Mariela. “La excepcionalidad jurídica del exilio. Un acercamiento a la expulsión punitiva de las dictaduras militares chilena y argentina”. En: Las Torres de Lucca, Revista Internacional de Filosofía Política, N° 12, 2018.

Dussel¹³, fueron exiliados de la última dictadura cívico-militar argentina. En efecto, siendo profesor de filosofía en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo en Mendoza, Roig se vio obligado a dejar el país junto a su familia. El periplo comenzó en Venezuela, continuó en México, para recalar, finalmente, en el Ecuador. Puede que esta mención parezca sólo anecdótica, y sin embargo, creo que hacerla es fundamental, pues más allá de que buena parte de la producción filosófica de Roig fue gestada en el exilio, hay ciertas categorías como la de dignidad, alteridad, moralidad y utopía que atraviesan la totalidad de su obra, y que si bien no me atrevo a decir que tienen su origen analítico en su periodo exiliar, sí creo que cobran un cariz particular durante esta etapa¹⁴.

Ahora bien, es el *a priori* antropológico la figura epistemológica de cuño roigiano que ha guiado en gran medida estas investigaciones. A grandes rasgos se puede decir que esta figura, tal como su nombre lo indica, es una especie de norma de carácter fundante, por lo que subyace y precede a toda acción y reflexión humana. Sin embargo, es importante notar que en este caso no estamos en presencia de un *a priori* en sentido kantiano, pues lo que caracteriza la propuesta de Roig es su carácter paudado, esto es, mediado histórica y subjetivamente, que no puede ser considerado como una forma pura de la razón. Sobre esta figura Roig indica que “*recubre* las formas lógicas sobre las que se organiza el pensamiento en cuanto su autovaloración, constituye un sistema de códigos de origen socio-histórico (...)”¹⁵

Dado lo anterior, es posible decir que esta norma fundante se asienta en la historia, es decir, que el sujeto que actúa a partir de esta normatividad lo hace desde la historicidad, asumiéndose como paciente

13 Tanto Horacio Cerutti Guldberg como Enrique Dussel recalieron en México y se integraron a la Universidad Autónoma de México, ambos permanecen en sus países de acogida.

14 Para una profundización de esta etapa del pensamiento roigiano cfr. GATICA, Noelia. “Universidad y exilio en los ’70: La participación política de Rodolfo Agoglia y Arturo Roig”. En: Historia y memoria, N° 18, 2019.

15 ROIG, Arturo. *Teoría y Crítica del pensamiento latinoamericano*. Una Ventana, Bs. As., 2009, p. 11.

y agente de la (su) historia. El sujeto en el que está pensando Roig se reconoce como un sujeto situado, y en tanto tal, como fruto de mediaciones. El sujeto roigiano se reconoce como actor y motor de su devenir histórico a través de la cotidianidad que lo circunda. Al respecto dice Roig:

El *a priori* antropológico, en cuanto es fundamentalmente un “ponerse” exige el rescate de la cotidianidad, dentro de los marcos de esta última y es función contingente y no necesaria. (...) El *a priori* antropológico es el acto de un sujeto empírico para el cual su temporalidad no se funda ni en el movimiento del concepto, ni en el desplazamiento lógico de una esencia a otra.¹⁶

Es precisamente esta impronta historicista la que lleva al sujeto a reconocerse y ponerse a sí mismo como digno y valioso¹⁷, y también a considerarse a sí mismo como sujeto con un lugar no determinado ni determinante en la historia, sino por el contrario, como un hacedor de sus condiciones de existencia en el presente y, sobre todo, en el futuro. Así, esta figura activa el ejercicio del reconocimiento propio y de los demás, lo que deriva en la autoconsideración de sí y de los otros como valiosos, lo que pone en valor, también, el acto de conocerse. En este último punto podríamos encontrar cierto eco de la obra *Nuestra América* de José Martí, cuando dice: “Se ponen de pie los pueblos y se saludan. ¿Cómo somos? se preguntan; y unos a otros se van diciendo como son.”¹⁸. En efecto, el *a priori* antropológico pone a la base, como su nombre lo indica, un sujeto que se quiere conocer y re-conocer, y mediante este acto conoce y re-conoce a los demás.

16 ROIG, Arturo. *Teoría y Crítica del pensamiento latinoamericano*. Una Ventana, Bs. As., 2009, p. 13.

17 Roig caracteriza al *a priori* antropológico como una práctica con “un deber de vida”, y analiza el origen de esta máxima en la Introducción a la Historia de la Filosofía de Hegel, donde este último indica, según Roig, que la filosofía “tiene su comienzo concreto, es decir, histórico, en la medida en que el sujeto filosofaste “se tenga a sí mismo como valioso absolutamente”” ROIG, Arturo. *Teoría y Crítica del pensamiento latinoamericano*. Una Ventana, Bs. As., 2009, p. 11.

18 MARTÍ, José Martí. *Nuestra América*. En: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/osal/osal27/14Marti.pdf>.

Para Roig, el sujeto que lleva a cabo esta acción no es sólo individual, sino que su práctica implica una pluralidad, pues no habla solo desde un *ego* en sentido cartesiano, sino que su nominación y autonominación es plural. Su subjetividad no encarna sólo un yo, sino también, un nosotros: “La sola afirmación de un “nosotros”, que implica postular una unidad, es hecha ineludiblemente, por eso mismo, desde una diversidad a la vez intrínseca y extrínseca”¹⁹. No obstante, hay que notar aquí que esta pluralidad no es unificadora y arrolladora de particularidades en pos de la unidad, por el contrario, ese “nosotros” recoge en sí todas las diferencias y las valora. La pluralidad de las diferencias guarda en sí la valía de lo múltiple. Sin embargo, y lejos de lo que podría pensarse, esta multiplicidad no implica grados o variaciones en torno a la dignidad. Ciertamente, a la base de toda acción y reflexión se encuentra la dignidad humana -de impronta kantiana- como una condición necesaria, que es también una necesidad primera.

Lo interesante en este punto es que para Roig la necesidad de dignidad no es una figura meramente retórica, sino que, por el contrario, se asienta en la materialidad. Según él, la dignidad es material y primera, tiene como punto de partida el cuerpo, y son, precisamente, esos cuerpos los que guardan en sí la dignidad como una necesidad constituyente. Al respecto dice Aldana Contardi:

La dignidad humana es una con el ejercicio del *a priori* antropológico y éste se ejerce cuando el sujeto se sabe sujeto de derechos, cuando se autoafirma y autovalora. (...) El valor primero, ordenador de todos los derechos, es el de la dignidad. (...) Se ha de subordinar, entonces, la propiedad a la dignidad como principio ordenador y primario de la objetivación social y cultural, como principio regulador de la reproducción material y espiritual de los seres humanos.²⁰

19 ROIG, Arturo. *Teoría y Crítica del pensamiento latinoamericano*. Una Ventana, Bs. As., 2009, p. 20.

20 CONTARDI, Aldana. “Alcances de la categoría de dignidad en la reflexión moral de Arturo Andrés Roig”. En: *Hermenéutica Intercultural*, N°25, 2016, p. 97.

Ahora bien, en el castigo exiliar, ¿qué ocurre con la dignidad de los expulsados?, ¿y con la dignidad de aquellos que se quedan?, ¿qué pasa con la valoración de los que sufren exilio interno? No interesa hablar de números en este trabajo, pero las cifras son concluyentes, en el caso de Chile entre 200,000 y 400,000 personas debieron abandonar el país²¹, y en el caso de Argentina, hubo cerca de 500,000 exiliados²². Esta cifra se multiplica si pensamos en las generaciones previas y posteriores afectadas por el fenómeno. Entonces, si tantas existencias han sufrido los embates violentos del exilio, ¿por qué esta categoría política no ocupa un lugar particular en las reflexiones y abordajes conceptuales? Más aún, si la magnitud del acontecimiento no fuese tal, y el fenómeno se redujese a un puñado de vidas, aun así, este seguiría siendo un problema que afecta la dignidad de los involucrados y de la sociedad en general, pues la violencia dictatorial mediante la pena del exilio recayó en ciertas vidas que no fueron consideradas dignas ni valiosas. Por el contrario, estas existencias fueron expulsadas de la comunidad y privadas de sus garantías y derechos básicos, lo que, sin duda, es ya motivo suficiente para encarar el análisis y la reflexión.

EXILIO(S)

Tal como se indicó, este trabajo se inscribe en una suerte de hermenéutica conjetural que, según Jara, privilegia la vinculación de las ideas con su contexto histórico, social, político y filosófico, por ello las categorías y los conceptos son siempre móviles. Esto quiere decir que no nos ataremos a nociones estáticas y anquilosadas del exilio, ni que tampoco arribaremos aquí a conclusiones acabadas, sino que más bien, nuestro

21 No obstante esta aproximación, Rebolledo indica que “La dificultad de establecer cifras del exilio es casi un lugar común entre diversos autores que se han abocado a su investigación.” REBOLLEDO, Loreto. *Memorias del desarraigo. Testimonio de exilio y retorno de hombres y mujeres en Chile*. Santiago de Chile, Catalonia, 2006, p. 31.

22 JENSEN, Silvina. “Suspendidos en la historia/Exiliados de la memoria. El caso de los argentinos desterrados en Cataluña (1976-...)”. 2004. En: <http://www.tdx.cat/bitstream/handle/10803/4800/sij1de2.pdf?sequence=1>. (Jensen 2004).

acercamiento al problema será abierto, con la intención, claro está, de analizarlo y comprenderlo. En esta línea, nos acercamos al trabajo que desarrolla Ana Corbalán en su texto *Memorias fragmentadas*, quien dice:

Aunque las memorias de las dictaduras militares en estas naciones son variadas, resulta fácil discernir de qué forma sus efectos políticos trascienden las diferencias y limitaciones geográficas. Por ello, en vez de subrayar las divergencias, en este volumen se señalará un patrón genérico cuya movilidad a través del tiempo y del espacio identifica las semejanzas transfronterizas (...)²³

Esto no implica establecer patrones ni comparaciones, sino partir de ciertos conceptos que permitirían una suerte de acercamiento entre los sucesos. En este sentido, se intentará, en principio, un acercamiento conceptual al problema, lo que no es tarea fácil, puesto que hay numerosas categorías que circundan el problema del exilio, marcando diversas gradientes; y si bien cada una de ellas dibuja distintos movimientos y desplazamientos, los acontecimientos histórico-políticos actuales difuminan las fronteras, y las hacen cada vez más lábiles.

La intención de distinguir el proceso exiliar de otros procesos no es nueva, y ha hecho correr mucha tinta. En este punto me remito a los trabajos de Luis Roniger al respecto, quien esboza una distinción del exiliado en relación a los migrantes, refugiados (siguiendo en esto a Edward Said), asilados, y a quienes han sufrido la diáspora. Siguiendo al filósofo mexicano Luis Aguirre, Roniger afirma que el territorio ya no es, como antaño, el elemento preponderante para comprender fenómeno del exilio. Ciertamente, el problema de la expulsión de la tierra ha sido el suceso con el que históricamente se ha relacionado al exilio y, sin embargo, los grandes desplazamientos actuales de población, así como las leyes de desnacionalización, han establecido otras formas de relación con la tierra. En efecto, la desterritorialización forma parte de todas las categorías antes nombradas (migrantes, refugiados, asilados, entre otros)

23 CORVALÁN VÉLEZ, Ana. *Memorias fragmentadas. Una mirada transatlántica a la resistencia femenina contra las dictaduras*. Iberoamericana-Vervuert, Madrid, 2016, p. 19.

pues la pérdida del suelo es, precisamente, el factor que las une y no el que las diferencia.

Sin embargo, hay otros elementos que marcan una distinción que arroja mayor claridad, como por ejemplo, el lugar asignado a la voluntad en la salida del territorio al comienzo del proceso que, si bien en todos los casos responde a un apremio, en el caso del exilio su raíz es netamente política. La expulsión de la comunidad y la imperiosa necesidad de la partida para salvar la existencia forman parte del exilio, sin duda, pero tampoco es ajena a otras problemáticas. Considero injusto decir que migrantes subsaharianos que cruzan el desierto o centroamericanos que arriesgan su vida al subirse a “La Bestia”²⁴, no están, justamente, intentando preservar su existencia. Quizá el matiz en ambas situaciones se encuentra en la categoría de expulsión punitiva y no en la necesidad de supervivencia.

Otro elemento que destaca Roniger y que es decidior al respecto, es la posibilidad o imposibilidad del retorno. En el caso del exilio la prohibición de la vuelta es patente, incluso por edicto, como en el caso de Chile. En el contexto del migrante no existe una interdicción de carácter legal, lo que no significa que pueda retornar en cualquier momento o cuando lo desee, pues por lo general la precariedad económica no se lo permitirá, pero aun así, no será un bando o una ordenanza la que se lo impida. Es Edward Said, citado por Roniger, quien esboza una suerte de explicación en este sentido:

Según Said, el rótulo de refugiado (...) sugiere grandes olas de personas inocentes desconcertadas que requieren urgente asistencia internacional. Los expatriados son personas que viven voluntariamente en países extranjeros, por lo general debido a razones personales o sociales. Los migrantes (...) disfrutaban de un estatus

24 “La Bestia” o el tren de la muerte es uno de los medios más utilizados por inmigrantes centroamericanos para intentar alcanzar la frontera de México con Estados Unidos. El deslazamiento en este tren es de alto peligro, pues supone asaltos, violaciones, mutilaciones y la posibilidad de muerte en altos porcentajes. Además, el peligro de secuestro por bandas de narcotraficantes para pedir rescate está siempre latente. Un completo estudio y análisis sobre este dispositivo puede encontrarse en la tesis de Maestría de OSORIO RUIZ, Ever Esther: “La Bestia: Muerte y violencia hacia migrantes en tránsito por México” [<http://www.bib.uia.mx/tesis/pdf/015852/015852.pdf>].

ambiguo. Técnicamente, un migrante es todo aquél que emigra a un nuevo país, teniendo en principio posibilidad de elección. (...) Los exiliados propiamente dichos (...) son personas que se vieron obligadas a abandonar sus hogares, su tierra, sus raíces y se ven separados de su pasado.²⁵

Un punto interesante, abordado en trabajos previos²⁶, que permite clarificar las distintas experiencias, es la relación que se establece entre el exiliado y la temporalidad. Los diversos tipos de relaciones que acontecen entre quienes llegan a una nueva territorialidad y su intención de permanencia -o no- en ella, pueden ser un factor que ayude a pensar el fenómeno. A diferencia del migrante o del refugiado, que intentan generar lazos con las comunidades de acogida, el exiliado, en principio, no tiene esta intención. Por lo general, los exiliados consideran que su estancia será breve. Se hacen presentes aquí las palabras de Bertolt Brecht, quien en el poema *Meditaciones sobre la duración del exilio* dice: “No pongas ningún clavo en la pared, arroja sobre una silla tu chaqueta. ¿Vale la pena preocuparse por cuatro días? Mañana volverás”²⁷. Si bien nunca se conoce la duración del periplo, al principio, al menos, los exiliados creen que esta será temporal, puesto que la situación política en sus países de origen pronto retornaría a la normalidad, y por ello no sería necesario acostumbrarse ni generar redes. La idea de comunidad y el sentido de pertenencia permanecen atados al lugar de origen, aunque sea de modo ideal, y esto no propicia la necesidad de integración y contención que sí se hace presente en otros grupos de desplazados.

Respecto a las redes en el extranjero, y atendiendo de modo particular al caso latinoamericano, hay que aclarar que, si bien en principio no parecen haber sido una prioridad para los exiliados, luego, en muchos casos, se convierten en parte vital de su existencia. En efecto,

25 RONIGER, Luis, *Destierro y exilio en América Latina. Nuevos estudios y avances teóricos*. Eudeba, Buenos Aires, 2014, p. 21.

26 AVILA, Mariela. “Exilio y tiempo otro. De partidas y regresos.” En: AVILA, Mariela y ROJAS, Braulio. (Comps.) *La experiencia del exilio y el exilio como experiencia*. Ediciones Universidad Católica Silva Henríquez, Santiago de Chile, 2018.

27 BRECHT, Bertolt. *Poemas y canciones*. Alianza, Madrid, 1999, p. 116.

este primer momento relativo al *shock* de la llegada no implica que no se hayan tejido redes de solidaridad en el extranjero, sino más bien todo lo contrario. En el caso de los exiliados chilenos especialmente, existían grupos consolidados que recibían a los recién llegados y los ayudaban con todos los procesos necesarios para la inserción en el país de acogida. Este recibimiento guardaba un carácter vital, sobre todo, si el país de acogida tenía una lengua distinta al castellano. Esto se ve muy claramente en los diversos testimonios, donde aparece siempre el trabajo comunitario y la relación con otros exiliados, así como también el trabajo político de resistencia, que mantenía vivos los vínculos con los lugares de origen. Así, Roniger dice: “El exilio puede ser construido a través de las redes, y servir a la construcción de una comunidad de desterrados, y puede ser construido en pos del fortalecimiento de la lucha en pos del regreso a la patria”²⁸. La solidaridad y sus redes en el exilio latinoamericano ha sido uno de los temas más trabajados en el ámbito de las Ciencias Sociales²⁹, y ha dado cuenta no sólo de las relaciones entre individuos o agrupaciones, sino también de los vínculos entre aquellas naciones que oficiaron como países de acogida.

Precisamente la posibilidad de crear comunidad en el exilio, aunque más no sea como mecanismo de supervivencia, fue uno de los métodos que usaron los exiliados para sobrevivir en y al exilio y revertir ese “dispositivo de exclusión territorial destinado, (...) a revocar en el individuo el pleno uso de sus derechos de ciudadanía, pertenencia y recono-

28 RONIGER, Luis, *Destierro y exilio en América Latina. Nuevos estudios y avances teóricos*. Eudeba, Buenos Aires, 2014, p. 23.

29 En muchos de estos casos la solidaridad ha sido analizada en relación a los países de acogida como, por ejemplo: México, Suecia, España, Francia, entre otros. Al respecto véase YANKELEVICH, Pablo. *Ráfagas de un exilio. Argentinos en México, 1974-1983*. Fondo de Cultura Económica, Ciudad de México, 2010; ROJAS, Fedora. “Exilios sudamericanos en México: los casos argentino y chileno”. En: Pacarina del Sur, N19, 2014; ROJAS, Fedora y SANTONI, Alejandro. “Geografía política del exilio chileno: los diferentes rostros de la solidaridad”. En: Perfiles Latinoamericanos, N° 41, 2013; CAMACHO, Fernando. *Suecia por Chile*. Santiago, Lom, 2009; FRANCO, Marina. *El exilio: argentinos en Francia durante la Dictadura*. Siglo XXI, Bs. As., 2008. LASTRA, María Soledad. “Del exilio al no retorno: Experiencia narrativa y temporal de los argentinos en México.” En: Aletheia N° 1, 2011; entre otros.

cimiento de los vínculos socio-políticos de la comunidad (...) dejándolo sin protección ni seguridad.”³⁰

SUR, PAREDÓN Y DESPUÉS...

Las expulsiones punitivas de las últimas dictaduras cívico-militares no han sido las primeras en la región. Por el contrario, este recurso ha sido muy utilizado en nuestros países y sobre todo en los procesos de construcción de las jóvenes naciones latinoamericanas. La fórmula en que el exilio se presentaba durante estos periodos era, según Roniger, la de “encierro, destierro, entierro”³¹, y guardaba una relación directa con las clases sociales de los castigados. Sólo los políticos de buena posición económica y con contactos en el extranjero podían optar al destierro, mientras que los trabajadores y los políticos opositores de clases bajas y medias, sufrían el encierro y el entierro. En esta línea, se puede observar la mutación que ha tenido el fenómeno del exilio en los siglos posteriores, sobre todo en el periodo que aquí analizamos, donde este dispositivo punitivo se ha extendió de forma transversal a las clases sociales y políticas. Si bien hemos ya abordado con mayor profundidad esto en otros trabajos³², es interesante notar el creciente número y la indiscriminada aplicabilidad de este mecanismo en las últimas dictaduras militares. Esto no sólo tiene que ver con el exponencial aumento en el número de exiliados, sino también con la gran diversidad de miembros de la población sobre la que recayó este castigo. No hablamos en este caso sólo de políticos y militantes como antaño, sino también de estudiantes, amas de casa, sindicalistas, profesores, y gente “de a pie”, que se vio obligada a dejar su modo de vida

30 AGUIRRE, Arturo. “Crítica del exilio: signatura de la violencia” En: AGUIRRE, Arturo, SÁNCHEZ, Antolín y RONIGER, Luis. Estudios sobre el exilio. Puebla, Edaf, 2014, p. 81.

31 RONIGER, Luis, Destierro y exilio en América Latina. Nuevos estudios y avances teóricos. Eudeba, Buenos Aires, 2014, p. 110.

32 AVILA, Mariela Cecilia. “La excepcionalidad jurídica del exilio. Un acercamiento a la expulsión punitiva de las dictaduras militares chilena y argentina”. En: Las Torres de Lucca, Revista Internacional de Filosofía Política, N° 12, 2018.

a fin de, precisamente, proteger su existencia. Es por esto, precisamente, que no todos los exilios son equiparables, pues cada proceso fue fruto de circunstancias y condiciones particulares. No era lo mismo ser un intelectual exiliado -aun considerando toda la violencia que este dispositivo implica- que tuvo un recibimiento o acogida, que ser un obrero, o dirigente de clase popular, que se vio impelido a la salida sin ningún tipo de redes, financiamiento o contactos.

Dado lo anterior, y acordando con la historiadora chilena Fedora Rojas³³ en que cada exilio es único e irrepetible, preferimos hablar de exilios en plural. En efecto, cada proceso político y cada experiencia en particular, se fenomenizaron en vivencias y experiencias que no necesariamente tienen el mismo eco. Y en este sentido, así como cada nación vivió su proceso político-dictatorial de determinado modo, así también lo vivió cada sujeto. Estas diferencias se hacen patentes al abordar los golpes de Estado, los modos de administración de la violencia y el terror, las formas de las declaraciones de la excepcionalidad jurídica, y también el lugar que ocupó, o no, el exilio en el aparataje legal-ilegítimo dictatorial. El abordaje jurídico-filosófico ha sido ya trabajado³⁴, sin embargo, es importante al menos mostrarlo, pues permite evidenciar las particularidades y elementos intransferibles de cada proceso exiliar. Así como en Argentina no hay decretos que hayan oficializado ni el comienzo ni el fin del exilio -lo que no implica que este castigo haya estado ausente de las prácticas terroristas aún antes del golpe militar de 1976-, en el caso chileno el exilio fue rápidamente oficializado como una pena, que comenzó y finalizó a través de un bando militar. En efecto, apenas dos meses luego del bombardeo de La Moneda, se institucionalizó el castigo del exilio mediante el Decreto Ley N° 81, que indicaba que quien no cumpliera con la presentación al llamamiento público del Gobierno, en caso de ser requerido, sufriría una pena de presidio o extrañamiento. Se institucionalizó así el exilio, que finalizó

33 ROJAS, Fedora. "Exilios sudamericanos en México: los casos argentino y chileno". En: Pacarina del Sur, N19, 2014.

34 Para una profundización de los aspectos legales del caso chileno y argentino, cfr. AVILA, Mariela Cecilia. "La excepcionalidad jurídica del exilio. Un acercamiento a la expulsión punitiva de las dictaduras militares chilena y argentina." En: Las Torres de Lucca, Revista Internacional de Filosofía Política, N° 12, 2018.

también por decreto oficial en el año 1988, no sin sufrir durante este periodo intermedio numerosos avatares y reformulaciones. En Argentina, como ya se indicó, el periodo de análisis se retrotrae a tres años antes del último golpe cívico-militar, es decir, a 1973. Pues si bien no hay una oficialidad de esta pena, durante la presidencia de Isabel Martínez de Perón, existían prácticas terroristas que produjeron movimientos internos (hacia distintos puntos del país) –exilios internos- pero también salidas del país. La actividad terrorista de diversos movimientos, especialmente la de la Triple A (Alianza Anticomunista Argentina), generó los primeros exilios del periodo³⁵. En el caso argentino, el menor carácter legalista del exilio ha generado una menor rigurosidad sobre el conocimiento y reconocimiento de los afectados, pues contrariamente a lo que sucedía en Chile, donde había instituciones no gubernamentales que asistían a exiliados y su familia -entre ellas la Vicaría de la Solidaridad-, no hubo tales espacio, por lo que no hay registros fronterizos, ni de ayuda solidaria que den cuenta de la magnitud del suceso.

Ahora bien, y habiendo hecho mención a los testimonios -en tanto formas discursivas con potencia filosófica³⁶- en relación a la ampliación metodológica que supone la Historia de las Ideas, en la parte final de este trabajo se acudirá a ellos como textualidades portadoras de sentido. El hecho de recurrir a testimonios relativos a experiencias exiliares, no implica en ningún caso buscar coincidencias entre estas narraciones, pero quizá sí encontrar memorias y emociones compartidas, pues como dice Elizabeth Lira:

Existirán, por tanto, distintos sentidos y distintas memorias, incluso contradictorias entre sí. Aunque las memorias varían de persona a persona, cuando miles de personas han experimentado las mismas situaciones, las memorias evocarán las emociones com-

35 FRANCO, Marina. *El exilio: argentinos en Francia durante la Dictadura*. Siglo XXI, Bs. As., 2008.

36 AVILA, Mariela. “El testimonio y su dimensión filosófica. Producciones de sentido sobre las dictaduras militares del Cono Sur latinoamericano”. En Kamchatka. Revista de análisis cultural, N° 6, 2015.

partidas y crearán un sentimiento de pertenencia que reactualizará el vínculo con esa historia.³⁷

NARRACIONES TESTIMONIALES, IMPOSIBILIDAD DE DESEXILIO Y FINAL

En la última parte de este artículo, se tomará una cita de la introducción del libro *Filosofías del Exilio*, editado por la Universidad de Valparaíso, que dice: “Pensar el exilio es, antes que nada, darle importancia a la reflexión de los exiliados”³⁸. A fin de poner esto en práctica, se recogerán fragmentos de narraciones testimoniales, que aportarán a un nuevo acercamiento y diversas miradas basadas en la experiencia a la problemática del exilio. No obstante, y previo a ello, me parece importante llevar a cabo una breve contextualización de esta obra colectiva, editada por Patrice Vermeren y traducida por Francisco Sazo. Este trabajo, fruto de un encuentro entre académicos franceses y latinoamericanos sobre el exilio, tuvo lugar en París en el año 1991. Es interesante notar la cercanía de este coloquio con el fin de la dictadura chilena y con la reciente posibilidad de retorno a este país por vía legal. Del mismo modo, es importante notar la colaboración de dos intelectuales chilenas exiliadas en este volumen: una de ellas es Cristina Hurtado, filósofa, quien se exilió en Francia y que se hace cargo del problema del exilio desde la perspectiva del retorno, suceso al que llama “Segundo exilio”; y la otra es la socióloga chilena exiliada también en Francia, Ana Vásquez, autora junto a la exiliada uruguaya Ana María Araujo, de *La Maldición de Ulises*. Aun cuando este trabajo se compone de varias colaboraciones más, de mucha riqueza todas, me parece valioso rescatar el aporte de estas dos mujeres que hicieron de la (su) experiencia una narrativa sobre el exilio y la dotaron de potencia académica.

37 LIRA, Elisabeth. “Las resistencias de la memoria. Olvidos jurídicos y memorias sociales”. En: *El Estado y la memoria: gobiernos y ciudadanos frente a los traumas de la historia*. VINYES, Ricardo (Ed.), RBA, Barcelona, 2009, p. 107.

38 VÁSQUEZ, Ana. “La maldición de Ulises”. En: *Filosofías del Exilio*. VERMEREN, Patrice (Ed.) EDEVAL, Valparaíso, 1993, p. 15.

Acordamos con Ana Vásquez en que “(...) aunque cada exilio es personal y único, se pueden hallar rasgos comunes, modos de reacción y evitamiento que tienden a reproducirse”. Esta reproducción puede darse en diversos ámbitos, y el testimonio es un espacio privilegiado para ello. Esto no implica que el trabajo con testimonios, al menos en mi caso, busque establecer una suerte de catalogación de los sucesos y las memorias a partir de patrones, para colocarlos en gavetas con rótulos, lo que los vaciaría de todo sentido subjetivo y político. Al contrario, lo que aquí se busca es ver como son las vivencias particulares las que pueden alumbrar y abrir plexos más amplios de sentido compartido.

Quizá sea interesante comenzar por las autopercepciones de los exiliados, para lo que tomamos las palabras de chileno Ariel Dorfman citadas por Roniger, quien rechaza un *futuro de víctima*, asentándose en la carga política que tiene la figura del exilio: “No soy un refugiado (le dije a la mujer representante de la ONU)... Soy un exiliado (...) En lugar de formular mi futuro en términos de lo que buscaba, un refugio, me concebía como un ex-cluido, un echado afuera, un ex-iliado (...)”³⁹. En la línea de la expulsión, el filósofo uruguayo Fernando Aínsa “sostiene que ese saltar para afuera se convierte en salir *contra afuera* (...) Porque, finalmente el exilio no es más que saltar del mundo propio *contra el afuera del otro*”⁴⁰. Contra el afuera del otro y contra el propio adentro, se podría decir, porque la expulsión de la comunidad implica también la expulsión de una historia colectiva, e incluso, de la propia historia. A esto parece referirse el exiliado argentino Nicolás Casullo cuando dice: “Pero el exilio es sobre todo y fundamentalmente eso, la vida que se te fuga y que uno vivió, la casa, la familia, los amigos, las charlas, la alegría peleando contra las tristezas.”⁴¹. Y en esa fuga aparece el temor de la pérdida, el temor al

39 RONIGER, Luis. *Destierro y exilio en América Latina. Nuevos estudios y avances teóricos*. Eudeba, Buenos Aires, 2014, p. 23.

40 BOCCANERA, Jorge. *Tierra que anda. Los escritores en el exilio*. Ameghino, Rosario, 1999, p. 17.

41 CASULLO, Nicolás. “Tu cuerpo ahí, el alma allá”. En: BOCCANERA, Jorge. *Tierra que anda. Los escritores en el exilio*. Ameghino, Rosario, 1999, p. 112.

olvido, “no te olvides de olvidar el olvido”⁴², ese es uno de los *deberes del exilio* que trae consigo la necesidad de recordar para seguir siendo quien se es, así Horacio Salas dice:

(...) desde los primeros días en España me asaltó un temor que luego fue creciendo con el tiempo: olvidar; pensaba que el alejamiento de las personas de los objetos y los paisajes que habían formado mi contexto, lentamente borrarían mis recuerdos, serían como un viento sobre la memoria que habrían de confundir fragmentos de mi historia.⁴³

Una de las maneras de construir historias propias y colectivas fue la agrupación de los exiliados en los países de residencia. Como se indicó con anterioridad, la primera etapa fue muy compleja, pues al decir del argentino Héctor Tizón, “La condición del exiliado es una variedad especial de trashumante. No es el inmigrante que siente el deseo (...) de mimetizarse e integrarse cuanto antes (...) sino una especie de agujero que está pensando siempre en regresar y eso lo desestabiliza a él mismo y a su entorno (...)”⁴⁴.

Sin embargo, otras experiencias testimoniales relatan la importancia de las amistades y de las redes de solidaridad, “amistades de naufragos” las llama Horacio Salas, que estas fueron posibles “Quizá porque no teníamos que explicarnos nuestras historias, los presupuestos estaban dados de antemano”⁴⁵. Tununa Mercado habla de una *Babel de refugiados* de distintas nacionalidades, que hizo surgir la solidaridad desde el terror y como contraparte de la violencia y la destrucción: “Lo mejor que nos pudo haber pasado fue esa confluencia. Nos hizo mejores, nos cambió el

42 GELMAN, Juan y BAYER, Osvaldo. *Exilio*. Legasa, Buenos Aires, 1984, p. 18.

43 SALAS, Horacio. “Hicimos amistades en el naufragio”. En: BOCCANERA, Jorge. *Tierra que anda. Los escritores en el exilio*. Ameghino, Rosario, 1999, p. 180.

44 TIZÓN, Héctor. “Una especie de agujero que está pensando siempre en regresar”. En: BOCCANERA, Jorge. *Tierra que anda. Los escritores en el exilio*. Ameghino, Rosario, 1999, p. 83.

45 SALAS, Horacio. “Hicimos amistades en el naufragio”. En: BOCCANERA, Jorge. *Tierra que anda. Los escritores en el exilio*. Ameghino, Rosario, 1999, p. 187.

centro de gravedad, las tan mentadas raíces fueron antenas en el espacio exterior, en el otro, en el *Esotro*, como dice Umberto Eco”⁴⁶

En esta línea, la solidaridad puede ser pensada como una de las “ganancias” del exilio, en términos de Peter Burke⁴⁷, estos aspectos positivos, como explica Rebolledo, no excluyen las memorias negativas, pero sí coexisten con ellas. En este sentido, la croata Rada Ivekovic indica la importancia de no sólo pensar el exilio como una pérdida, sino también de verlo como una posibilidad y una ganancia, esto sin desconocer que su origen es un castigo político transido de violencia⁴⁸. Esto parece querer decir el argentino Julio Diez cuando acota “Pero de cualquier forma, mi estadía en Venezuela y Estados Unidos, me enseñó que puedo vivir en cualquier país, y que aún con nostalgias, adquiriré la capacidad para adecuarme y poder aprovechar las ventajas comparativas que tienen cada uno de los lugares en los que a uno le toca vivir”⁴⁹

En este punto, y para finalizar, nos centraremos en una idea que se repite con frecuencia en los testimonios, y que reviste de un fuerte potencial filosófico. Tal idea es la imposibilidad de alejarse del exilio, o el desexilio como lo llama Bendetti, esto aún luego del retorno al país de origen. En estas narraciones testimoniales se alude al exilio como una forma de condición existencial, que se pega a la piel y no se puede abandonar. “Ovidio demostró literalmente que no se puede volver. No se regresa de ningún exilio, el exilio es irreversible”⁵⁰ dice el argentino exiliado en España, Daniel Moyano. Juan Gelman, por su parte, centra la imposibilidad del desexilio en los cambios que ha sufrido el país durante la ausencia, y en los cambios que ha sufrido también el exiliado

46 MERCADO, Tununa. “Se soñaba la muerte”. En: BOCCANERA, Jorge. *Tierra que anda. Los escritores en el exilio*. Ameghino, Rosario, 1999, p. 212.

47 BURKE, Peter. *Pérdidas y ganancias. Exiliados y expatriados en la historia del conocimiento de Europa y las Américas, 1500-2000*. Akal, Madrid, 2018.

48 IVEKOVIC, Rada. *La nouvelle universalité de l'exil*. En: <http://exil-ciph.com/2015/09/22/la-nouvelle-universalite-de-lexil/>.

49 GÓMEZ, Albino. *Exilios (porqué volvieron)*. Homo Sapiens, Rosario, 1999, p. 46.

50 MOYANO, Daniel. “La casa, un membrillo, una orquesta”. En: BOCCANERA, Jorge. *Tierra que anda. Los escritores en el exilio*. Ameghino, Rosario, 1999, p. 225.

“las piezas del rompecabezas ya no encajan”⁵¹. Roa Bastos, no ve el retorno como el fin de un periodo, sino que “el exiliado continúa a perpetuidad siendo exiliado, porque el retorno no es la reconstitución, la recuperación del destino, sino simplemente el comienzo de otro destino que sigue siendo el de un exiliado.”⁵²

La existencia exiliada se perpetúa entonces en distintos entornos y contornos, pues el exilio ha quedado tatuado bajo la piel de los que se fueron, hayan regresado o no. La imposición de la pena del exilio ha generado modos de vida, que de manera consciente o inconsciente se replican, denunciando la imposibilidad del retorno a un estado previo a la expulsión. El exilio moldea los cuerpos, las palabras, la escritura, produce formas de existencia, re-organiza relaciones, familias, comunidades y sociedades. Por ello, es importante pensarlo, asumirlo como un acontecimiento digno y valioso de reflexión, traerlo a la palestra filosófica, y, sobre todo, no olvidarse de olvidar el olvido que lo olvida.

de los deberes del exilio:
 no olvidar el exilio/
 combatir a la lengua que combate al exilio/
 no olvidar el exilio/ o sea la tierra/
 o sea la patria o lechita o pañuelo
 donde vibrábamos/donde niñábamos
 no olvidar las razones del exilio/
 la dictadura militar/los errores
 que cometimos por vos/ contra vos/
 tierra de la que somos y nos eras
 a nuestros pies/ como alba tendida/
 y vos/ corazoncito que mirás

51 GELMAN, Juan. Clandestino en el país. En: BOCCANERA, Jorge. *Tierra que anda. Los escritores en el exilio*. Ameghino, Rosario, 1999, p. 46.

52 ROA BASTOS, Augusto. “Escribo en la lengua del exilio”. En: BOCCANERA, Jorge. *Tierra que anda. Los escritores en el exilio*. Ameghino, Rosario, 1999, p. 33.

cualquier mañana como olvido/
no te olvides de olvidar el olvido

Juan Gelman⁵³

(Roma, 9 de mayo de 1980)

REFERENCIAS

ABELLÁN, José Luis. *El exilio filosófico en América. Los transterrados del 39*, Fondo de cultura económica, México, 1998.

ABELLÁN, José Luis. *El exilio como constante y como categoría*. Biblioteca Nueva, Madrid, 2001.

AGAMBEN, Giorgio. "Política del exilio". En: *Archipiélago. Cuadernos de crítica de la cultura*, 1996.

AGUIRRE, Arturo. "Filosofía, exilio y otras formas de la violencia". En: *La lámpara de Diógenes*, N° 24 y 25, 2012.

AGUIRRE, Arturo. "Crítica del exilio: signatura de la violencia" En: AGUIRRE, Arturo, SÁNCHEZ, Antolín y RONIGER, Luis. *Estudios sobre el exilio. Condición humana, experiencia histórica y significación política*. Puebla, Edaf, 2014.

ARPINI, Adriana (Comp.) *Otros Discursos. Estudios de Historia de las Ideas*. Editorial Q, Mendoza, 2004.

AVILA, Mariela. "El testimonio y su dimensión filosófica. Producciones de sentido sobre las dictaduras militares del Cono Sur latinoamericano". En *Kamchatka*. Revista de análisis cultural, N° 6, 2015.

AVILA, Mariela. "Exilio y tiempo otro. De partidas y regresos". En: AVILA, Mariela y ROJAS, Braulio. (Comps.) *La experiencia del exilio y el exilio como experiencia*. Ediciones Universidad Católica Silva Henríquez, Santiago de Chile, 2018.

53 GELMAN, Juan y BAYER, Osvaldo. *Exilio*. Legasa, Buenos Aires, 1984, p. 18.

AVILA, Mariela Cecilia. “La excepcionalidad jurídica del exilio. Un acercamiento a la expulsión punitiva de las dictaduras militares chilena y argentina.” En: Las Torres de Lucca, Revista Internacional de Filosofía Política, N° 12, 2018.

AVILA, Mariela y ROJAS, Braulio. (Comps.) La experiencia del exilio y el exilio como experiencia. Ediciones Universidad Católica Silva Henríquez, Santiago de Chile, 2018.

BARRIOS DE LA FUENTE, Claudia. “Sacer esto y la pena de muerte en la Ley de las XII Tablas.” En: Estudios humanísticos. Filología, N° 15, 1993.

BOCCANERA, Jorge. *Tierra que anda. Los escritores en el exilio*. Ameghino, Rosario, 1999, p. 17.

BRETCH, Bertolt. *Poemas y canciones*. Alianza, Madrid, 1999.

BURKE, Peter. *Pérdidas y ganancias. Exiliados y expatriados en la historia del conocimiento de Europa y las Américas, 1500-2000*. Akal, Madrid, 2018.

BURELLO, Marcelo, LUDUEÑA, Fabián y TAUB, Emmanuel (Eds.) *Políticas del exilio. Orígenes y vigencia de un concepto*. EDUNTREF, Buenos Aires, 2011.

CASULLO, Nicolás. “Tu cuerpo ahí, el alma allá.” En: BOCCANERA, Jorge. *Tierra que anda. Los escritores en el exilio*. Ameghino, Rosario, 1999.

CONTARDI, Aldana. “Alcances de la categoría de dignidad en la reflexión moral de Arturo Andrés Roig.” En: *Hermenéutica Intercultural*, N°25, 2016.

CORVALÁN VÉLEZ, Ana. *Memorias fragmentadas. Una mirada transatlántica a la resistencia femenina contra las dictaduras*. Iberoamericana-Vervuert, Madrid, 2016.

DE LLERA, Luis. *Filosofía en el exilio: España redescubre América*. Encuentro, Valencia, 2005.

GATICA, Noelia. “Universidad y exilio en los ’70: La participación política de Rodolfo Agoglia y Arturo Roig.” En: *Historia y memoria*, N° 18, 2019.

GELMAN, Juan y BAYER, Oslvado. *Exilio*. Legasa, Buenos Aires, 1984.

GELMAN, Juan. Clandestino en el país. En: BOCCANERA, Jorge. *Tierra que anda. Los escritores en el exilio*. Ameghino, Rosario, 1999.

GÓMEZ, Albino. *Exilios (porqué volvieron)*. Homo Sapiens, Rosario, 1999.

HURTADO, Cristina. “El segundo exilio. El retorno al país. En: *Filosofías del Exilio*. VERMEREN, Patrice (Ed.) Edeval, Valparaíso, 1993.

IVEKOVIC, Rada. *La nouvelle universalité de l'exil*. En: <http://exil-ciph.com/2015/09/22/la-nouvelle-universalite-de-lexil/>.

JENSEN, Silvina. “Exilio e Historia Reciente. Avances y perspectivas de un campo en construcción”. En: *Aletheia*, N° 1, 2011.

JENSEN, Silvina. “Suspendidos en la historia/Exiliados de la memoria. El caso de los argentinos desterrados en Cataluña (1976-...)”. 2004. En: <http://www.tdx.cat/bitstream/handle/10803/4800/sj1de2.pdf?sequence=1>.

JENSEN, Silvina. “La historiografía del último exilio político en Argentina. Itinerarios y desafíos”. En: ÁGUILA, Gabriela, LUCIANI, Laura y otras (Comps.) *La historia reciente en Argentina. Balances de una historiografía pionera en América Latina*. Imago Mundi, Buenos Aires, 2018.

LIRA, Elisabeth. “Las resistencias de la memoria. Olvidos jurídicos y memorias sociales”. En: *El Estado y la memoria: gobiernos y ciudadanos frente a los traumas de la historia*. VINYES, Ricardo (Ed.), RBA, Barcelona, 2009.

MARTÍ, José Martí. Nuestra América. En: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/osal/osal27/14Marti.pdf>.

MERCADO, Tununa. “Se soñaba la muerte”. En: BOCCANERA, Jorge. *Tierra que anda. Los escritores en el exilio*. Ameghino, Rosario, 1999.

MOYANO, Daniel. “La casa, un membrillo, una orquesta”. En: BOCCANERA, Jorge. *Tierra que anda. Los escritores en el exilio*. Ameghino, Rosario, 1999.

OSORIO RUIZ, Ever Esther. “La Bestia: Muerte y violencia hacia migrantes en tránsito por México” [<http://www.bib.uia.mx/tesis/pdf/015852/015852.pdf>].

POLLAK, Michael. *Memoria, olvido, silencio*. Al Margen, La Plata, 2006.

REBOLLEDO, Loreto. *Memorias del desarraigo. Testimonio de exilio y retorno de hombres y mujeres en Chile*. Santiago de Chile, Catalonia, 2006.

ROA BASTOS, Augusto. “Escribo en la lengua del exilio”. En: BOCCANERA, Jorge. *Tierra que anda. Los escritores en el exilio*. Ameghino, Rosario, 1999.

ROIG, Arturo. *Teoría y Crítica del pensamiento latinoamericano*. Una Ventana, Bs. As., 2009.

ROIG, Arturo. *Metodología y filosofía del pensamiento latinoamericano*. PALADINES, Carlos (Ed.). Academia Nacional de Historia, Ecuador, 2013.

ROJAS, Fedora. “Exilios sudamericanos en México: los casos argentino y chileno”. En: Pacarina del Sur, N19, 2014.

ROJAS, Fedora y SANTONI, Alejandro. “Geografía política del exilio chileno: los diferentes rostros de la solidaridad”. En: Perfiles Latinoamericanos, N° 41, 2013.

RONIGER, Luis, *Destierro y exilio en América Latina. Nuevos estudios y avances teóricos*. Eudeba, Buenos Aires, 2014.

SALAS, Horacio. “Hicimos amistades en el naufragio”. En: BOCCANERA, Jorge. *Tierra que anda. Los escritores en el exilio*. Ameghino, Rosario, 1999, p. 180.

SÁNCHEZ CUERVO, Antolín y otros. (Coords), *Pensamiento exiliado español: el legado filosófico del 39 y su dimensión iberoamericana*. Biblioteca Nueva CSIC, Madrid, 2010.

SNAJDER, Mario y RONIGER, Luis. *La política del destierro y el exilio en América Latina*. Fondo de Cultura Económica, Ciudad de México, 2013.

TIZÓN, Héctor. “Una especie de agujero que está pensando siempre en regresar”. En: BOCCANERA, Jorge. *Tierra que anda. Los escritores en el exilio*. Ameghino, Rosario, 1999.

TORRES AGUILAR, Mario “La pena de exilio: sus orígenes en el Derecho romano” En: Anuario de historia del derecho español, No 63-64, 1993.

VÁSQUEZ, Ana. “La maldición de Ulises”. En: *Filosofías del Exilio*. VERMEREN, Patrice (Ed.) Edeval, Valparaíso, 1993.

VERMEREN, Patrice. *Filosofías del Exilio*. EDEVAL, Valparaíso, 1993.

¿POR QUÉ VOLVER A LA CUESTIÓN DEL IDEALISMO? UN DEBATE SOBRE EL PLANTEAMIENTO HABERMASIANO

Jovino Pizzi¹

En tiempos de crisis o, más bien, de *polycrisis* – o, entonces, de colapso o debacle de los ideales de un buen vivir – volver al tema del idealismo significa enfrentarse al abismo actual entre ideales deseables y las patologías que dañan y generan trastornos a la vida cotidiana. Aunque parezca una cuestión “ineficiente e indeseable”, su interés está volcado a la conexión entre una perspectiva teórica y las situaciones prácticas como alternativa a las aspiraciones de un convivir saludable. Se trata, pues, de la reedición actual del “viejo debate” sobre la relación entre idealidades y el aspecto contextual del mundo de la vida.

La idealidad está siempre ligada a modelos de perfección y la excelencia, sea en relación a la autorrealización individual pero también a prototipos de democracia, de educación, de la dinámica social, de la vida familiar y laboral, o sea, de una vida saludable entre todos. En este sentido, el idealismo que se sigue difundiendo tiene versiones realistas o qui-

1 Universidade Federal de Pelotas (Brasil).

méricas, religiosas, románticas o político-ideológicas, sea en el plan utópico de intemporalidad o, en otro sentido, con posibilidades concretas de realización. La perspectiva de un modelo de perfección y transcendencia o, entonces, de aspiraciones, ambiciones, afectos e ideales de excelencia son una constancia en la vida de las personas y sociedades.

El peligro indica un camino romántico y, por eso, muy cercano a estilos de vida nacionalistas y, por eso mismo, estrechamente ligado a ideologías de grupos, corporaciones, entidades particulares que, en buena medida cerrados en sus ideales. En efecto, los síntomas de crisis que afecta, en la actualidad, la vida de las gentes están ligados a un idealismo puramente mentalista. De ahí que el “viejo debate” no significa que el tema sea de menor importancia. En efecto, a menudo suele aparecer y estar presente en las conversaciones sobre estilo de vida, democracia, de sueños o realizaciones individuales al tiempo que también se manifiestan en representaciones hacia un devenir más saludable. Del punto de vista habermasiano, suelen encontrar justificaciones desde una perspectiva post-metafísica.

Como exigencia metodológica, la cuestión encuentra su punto de partida en la explicación del significado mismo del vocablo idealismo. Pues ya en el título del profesor Olivares Nicolás, además de una pregunta, su pretensión se vuelve a “la distinción entre teoría ideal y no ideal”, de forma a traer a la luz la representación y la aclaración de una distinción fundamental. Así que, cuando se trata de preguntar si Jürgen Habermas sería un teórico político idealista, no cabe dudas de que el tema no solo remite al entrecruzamiento de las nociones de idealidad y realidad, porque necesita de una comprensión del papel de la comunidad/situación ideal de habla. En otras palabras, se trata de comprender la metodología reconstructiva de la ética de la discusión y entender los alcances en contextos políticos en transformación.

Al principio, mi expectativa tenía como pretensión establecer un diálogo para debatir esta temática. Mientras tanto, al empezar a mirar las cosas, me he dado cuenta de su complejidad y de la amplitud y variedad de connotaciones respecto al idealismo. No se trata, por ejemplo, de la distinción entre idealismo e realismo moral o, entonces, de la contraposición entre lo ideal y lo temporal. Por eso, con el simple propósito de

acercarme al debate y contribuir al dialogo, me gustaría empezar con la noción gramatical a través de la incidencia del vocablo idealismo en algunos diccionarios para, en un segundo momento, explicar el paso a la noción semántica y, finalmente, intentar exponer lo que significa idealismo en el pensamiento post-metafísico de Habermas.

I.

La exposición de Olivares Nicolás² señala hacia una teoría normativa frente a situaciones políticas, algo que hoy día es de “vital importancia” para la reflexión filosófica. La expresión la tomo de Habermas (2000), cuando, en el prólogo de la segunda edición (ampliada) de *Perfiles filosófico-políticos* indica las razones una segunda edición, añadiendo nuevos textos que, según el autor, “reflejan un entramado de relaciones intelectuales y personales que posee para mí una vital importancia” (Habermas, 2000, p. 9). En este sentido, deseo tomar la iniciativa y contribuir no solo para entender autores contemporáneos de destaque, sino comprender también cómo se requiere hacer filosofía en un contexto latino-americano en transformación.

Para empezar a estudiar el tema del idealismo, un primer bosquejo a la noción la encontramos en los diccionarios de nuestras lenguas latinas. Por una parte, diccionarios de tipo gramatical y, por otra, los específicos o temáticos. La idea se vuelve al propósito de identificar la noción gramatical, semántica y, por fin, avanzar hacia la perspectiva pragmática o post-convencional de Habermas.

Sin muchas entradas para el término idealismo, la Real Academia Española sostiene apenas dos: la primera señala la capacidad de la “inteligencia para idealizar” y la segunda realza “el sistema filosófico que considera la idea como principio del ser y del conocer”, remitiendo a Platón,

2 OLIVARES NICOLÁS, E. *¿Es Jürgen Habermas un teórico político idealista? La discusión entre teoría ideal y no ideal en debate*. Presentación en la RELATESC - Red Latinoamericana de Estudios Sociales Críticos, a través de <https://meet.google.com/dcz-uajh-xpd>, 21 de septiembre del 2022.

Kant y Hegel. El verbo *idealizar* significa el esfuerzo de “elevar las cosas sobre la realidad sensible por medio de la inteligencia o la fantasía”.³

Por otro lado, el diccionario brasileño Houaiss amplía significativamente el abanico y las acepciones de sustantivo idealismo. De pronto, hay una referencia a la etimología de la palabra, apuntando a su origen francesa, reportándose al el *idéalisme* desde tres fechas distintas: a) 1749: como un “sistema filosófico que acerca del pensamiento cualquier existencia”; b) 1828: la “concepción estética donde se debe buscar la expresión del ideal arriba de lo real”; c) 1863: como una actitud que consiste en subordinar el pensamiento y la conducta a un ideal”.

En sus acepciones, Houaiss realza cuatro acepciones al término idealismo: a) cualquier teoría filosófica en que el mundo material, objetivo y exterior sólo puede ser comprendido de forma plena a partir de su verdad espiritual, mental u objetiva, subrayando la oposición al realismo y al materialismo en el sentido moderno; b) del punto de vista ontológico, una doctrina inspirada en el *platonismo*, según la cual la realidad sostiene una naturaleza esencialmente espiritual, y la materia representa una manifestación ilusoria, aparente, incompleta o una simple imitación imperfecta de un matiz original constituido de formas ideales inteligibles e intangibles; c) aún desde el punto de vista filosófico, por derivación, se refiere al sentido gnoseológico, tal como aparece en el *kantismo*, una teoría que considera el sentido y la inteligibilidad como objeto del conocimiento dependiente del sujeto, lo que torna la realidad cognoscible heterónoma, es decir, carente de auto-suficiencia y, por eso, necesariamente reductible a los términos y formas ideales que caracterizan la subjetividad humana. Siguiendo con otra connotación filosófica del diccionario brasileño, d) un cuarto sentido del idealismo remite al ámbito práctico, aludiendo otra vez al kantismo, pero en el sentido ético, por lo cual el carácter fundamental de los ideales de acción conforma la doctrina frente a una posible ausencia de asequibilidad integral o verificabilidad empírica relativa a las prescripciones morales. Por fin, otras dos entradas: e) una propensión a idealizar la realidad o el hecho de maximizar las orientacio-

3 Cf. <https://dle.rae.es/diccionario>, acceso en 07 de octubre del 2022.

nes ideales frente a las consideraciones prácticas; f) teoría o práctica que da más valor a la imaginación y menos a la copia de la naturaleza.

Además de estas, el diccionario brasileño subraya otras locuciones, como son los casos del *idealismo absoluto* y del *idealismo transcendental*. El *idealismo absoluto* está vinculado al *hegelianismo*, caracterizado por el hecho de suponer que la única realidad, en términos plenos y concretos, es de naturaleza espiritual, de forma que la comprensión materialista o sensible de los objetos pertenece a un nivel con muy poca evolución y, por esta razón, es superado a través del desarrollo cognitivo de la subjetividad humana. Ya en la versión transcendental, aparecen dos autores: a) por un lado, Berkeley y su perspectiva empirista, por lo cual la realidad se confunde con aquello que de ella es percibido, de forma que los objetos materiales se reducen a ideas que provienen de la mente divina y de los seres humanos. Por otro lado, b) la doctrina kantiana, segundo la cual los fenómenos de la realidad objetiva, frente a la imposibilidad de mostrarse exactamente como son, no aparecen como cosas-en-sí, sino como representaciones subjetivas construidas por las facultades humanas a través de la cognición.

La tercera consulta a diccionarios ha conducido a la versión inglesa del Macmillan, donde aparece el idealismo como “*a very strong belief in something which is good but probably imposible to achieve.*” Sin más, Macmillan afirma que técnicamente se trata de “*a style of art that shows things in a perfect state*” (2006, p. 698).

II.

Más allá del horizonte gramatical, un segundo paso conduce a la cuestión semántica, un debate que suele centrarse entre idealismo y realismo. Como es frecuente, existen diversos diccionarios que simplemente no tratan del tema. De entre ellos y para citar algunos, se destaca el *Diccionario de Justicia* (2016), el *Dicionário do pensamento social do século XX* (1996). Otros, como el *Dicionário temático do Ocidente Me-*

dieval (2006), el *Diccionario interdisciplinar de Hermenéutica* (2004) o el *Dicionário Paulo Freire* (2010) tampoco se acercan al tema.

La Enciclopedia Garzanti (1981), por ejemplo, remite al siglo XVI cuando Leibniz adjudica a la filosofía de Platón como la sostenedora de la tesis de que la realidad verdadera consiste en la idea como tal, una completa oposición a la realidad o cosas materiales, al punto que la existencia real sufre mutaciones constantes y proveerse de precariedades y, por tanto, ella no pasaría de un saber apenas aparente (Garzanti, 1981, p. 419). La misma obra señala que el término idealismo supone usos genéricos y ciertamente arbitrarios. Como ejemplo, el texto destaca simplemente el francés Lucien Laberthonnière quién opone el *idealismo cristiano* del *realismo griego*.

Cuando habla de la *definición kantiana*, Garzanti afirma que se trata de un uso bien apropiado y muy definido, pues establece una oposición importante entre idealismo y realismo. El debate kantiano se sostiene entre el idealismo típico de la facultad del conocimiento, muy distinto del idealismo de la duda persistente del cartesiano y el idealismo dogmático de Berkeley. Para Kant, en contra Descartes y Berkeley, habría entonces un idealismo formal, a la vez transcendental e crítico, sin negar la existencia de la cosa en sí, perfectamente concebible desde el punto de vista empírico. Las condiciones de posibilidad del conocimiento suponen, por tanto, experiencias perceptibles, aunque estén siempre sometidas a la temporalidad.

En la continuación, hay otras versiones del idealismo, como la de Fichte, Schelling o de Hegel. Pero también aparecen los críticos, empezando por Schopenhauer o Kierkegaard, hasta llegar a Feuerbach, Marx y Engels. No se trata aquí de una simple contraposición clásica, sino de reelaboraciones significativas que ocurren, un cambio que afecta de modo especial el idealismo de sesgo alemán.

En los siglos XVIII y XIX, la escuela idealista inglesa sostiene, en sus comienzos, una interpretación de tipo teologal y místico, mientras que en el espacio angloamericano hay un idealismo de tipo escéptico. A principio del siglo XX, algunos autores se han destacado por replantear la cuestión, de entre ellos se destacarán Moore y Husserl. Así, llegamos a

una referencia importante mientras Habermas ha sido un autor contemporáneo que asumió algunos rasgos de la fenomenología husserliana, en especial en lo que toca al *Lebenswelt*.

La noción husserliana del sujeto hace referencia a una “consciencia intencional encarnada en el cuerpo perceptivo (*Leib*) y en sus operaciones constitutivas en el seno pre-categorial y ‘viviente’ (mundo de la vida)” (Garzanti, 1981, p. 421). Esa indicación es, sin dudas, muy importante, porque conduce a la adopción habermasiana de *Lebenswelt*, paso fundamental para las pretensiones de una connotación post-metafísica del tema. Así de claro, se trata de la única mención al idealismo trascendental de Husserl que se ha encontrado, porque tampoco el diccionario de filosofía de N. Abbagnano hace esta referencia.

Lo que Abbagnano se refiere son dos versiones de la expresión “ideal”, subrayando que se trata de un término introducido en el siglo XVII, dando a entender que se trata de una disposición típica de la Ilustración de tipo kantiana. En este caso, no se trataría de una quimera, pues la “pureza de las ideas” ofrece un criterio a la razón que necesita del concepto de perfección para evaluar el grado o la falta de perfección. Todavía, aunque pueda ser llevado a cabo, en un tipo o una forma de vida, no podrá ser realizado en su plenitud (Abbagnano, 2007, p. 522).

Para Abbagnano, en la filosofía moderna y contemporánea ha prosperado una versión romántica, sea por criticistas o espiritualistas, donde se destacan pensadores alemanes del período post-kantiano. Las inspiraciones se acercan al trascendentalismo de Fichte, Schelling y Spinoza, con derivaciones anglo-americanos e italianas. En todas las derivaciones, hay casos en que, en el parecer de Abbagnano, la realidad se reduce a un único principio, con carácter absoluto, de modo a aniquilar lo existente. En otros casos, lo existente se reduce a simple subjetividad y, aunque verdadero, no pasa de un saber derivado de la idealidad. Por fin, otra tendencia supone el reconocimiento de la realidad finita y, a través de la vía afirmativa, ella implica en una intrínseca y necesaria vinculación con los presupuestos de una idealización absoluta (2007, p. 524).

Volviendo a los ingleses, Nicholson (2003) destaca dos importantes idealistas de la escuela británica de Oxford: Francis Bradley y Thomas

Hill Green. En general, los dos se inspiran en Aristóteles y en Hegel, asumiendo una significativa oposición al utilitarismo hedonista, pero muy cercanos a la “tradicción perfeccionista de la filosofía moral” (Nicholson, 2003 I, p. 771). Aunque la moral sea social en su formación y en sus objetivos, el hecho de considerarla en su validación histórica, la autorrealización implica mirarla en sí mismo desde su propia noción de moral. El equilibrio entre los aspectos individuales y sociales conllevan un ideal de autorrealización individualizada, lo que a lo mejor podría realzar una perspectiva liberal y atomística (Nicholson, 2003 I, p. 774).

La tradición del perfeccionismo moral ha recibido críticas, principalmente en relación a su centralidad en el individuo, o sea, lo bueno y lo ideal moral se reduce a lo particular, suponiendo que las voluntades individuales pueden representar convicciones sociales. O sea, de que la sociedad y los individuos ni siempre están a la altura de ideales válidos para todos. Por un lado, el idealismo inglés supone una homogeneidad en las aspiraciones y voluntades individuales y, por otra, sostiene un ideal de perfección humana, de modo que la autorrealización suponga una armonización de los intereses generales. Aunque sus dos aspectos individual y social de la moral, los dos autores dan por supuesto que no existe conflictividad, ni entre los individuos o en relación a los intereses sociales, tampoco entre teorías morales. Por otra parte y en general, los británicos reafirman un carácter social de los individuos y de su autonomía, por lo cual la responsabilidad por las decisiones recae sobre todos los sujetos. Ese ideal no puede, pues, ser rechazado sin más.

III.

Como parece ser clásico, Jürgen Habermas se hace cargo del espíritu de la “filosofía alemana del siglo XX” y sigue, hasta hoy día, preocupado con las “patologías de las forma de vida” (1991, p. 91 ss) en un mundo polisémico. La mayor parte de sus discusiones se centran en el pensamiento contemporáneo, una trayectoria que ha pasado por distintas etapas – por así decirlo – aunque haya disensiones sobre eso.

En relación específica con el idealismo aparece en un texto sobre *El idealismo alemán de los filósofos judíos*.⁴ Antes de su giro lingüístico-filosófico, en 1961 Habermas destaca una “generación de filósofos alemanes y judíos” con una “incomparable productividad”, pero que han quedado por el camino ante la “ruptura de la continuidad histórica” (2000, p. 10). Se trata, pues, de un idealismo que penetra “en el espectro de un espíritu en el que pervive, aunque sea de forma oculta, algo del espíritu de la mística judía (Habermas, 2000, p. 36).

La ruptura que Habermas se refiere está directamente vincula a la “dudosa política de *apartheid*” ante la cual muchos no pudieran adaptarse y, por eso, han sufrido las consecuencias de “un espantoso cumplimiento en los campos de concentración”. Ante la “amenazadora promesa”, el judaísmo se transformó en porta voz “de una vuelta a los orígenes de la propia tradición” y, de este modo, ha podido enfrentarse al “hecho impenetrable de que las cosas son así y no de otra manera, de que son absolutamente contingentes, de que la existencia del hombre se ve sumida en una gratuidad enigmática” (Habermas, 2000, p. 37).

El mundo contingente y sus presupuestos se convierten en cuestiones fundamentales ante “la idea mesiánica” de la paz perpetua. Es decir, la necesidad de una “reflexión transcendental sobre la forma en que tiene lugar su propia experiencia” (Habermas, 2000, p. 41). Entre racionalidad y mística, se perfilan relecturas de autores ya nombrados aquí, señalando acercamientos con miradas al contexto alemán de la primera mitad del siglo XX. El centro del debate señalaba el enfrentamiento de un racionalismo renovado, o sea, un aliento ante “a la ola del irracionalismo fascista” (Habermas, 2000, p. 45).

De entre los autores más destacados por Habermas, está Husserl. En la interpretación de Habermas, Husserl “se distinguía tajantemente de los neokantismos y del viejo idealismo en general”, sosteniendo el “enfoque cartesiano de una duda que nunca desespera de sí misma”. De este modo,

4 La segunda edición de *Perfiles filosófico-políticos* (2000) presenta un nuevo prólogo (p. 9-12), señalando los motivos de la ampliación de la edición de 1971). Los autores perfilados en esta obra son, según Habermas, “punto de referencia del propio proceso de formación” de los cuales “he recibido algún impulso intelectual” (2000, p. 9).

Husserl puedo abrirse a las *cosas* que no son “frases analizables sintáctica o semánticamente” a través de los lenguajes naturales o científicos, sino a “las realizaciones de la conciencia, de las que está construidas las relaciones de sentido de nuestro mundo de la vida” (Habermas, 2000, p. 45).

A través de la fenomenología trascendental, Husserl refuta los juegos de lenguaje – “que parecen perlas de cristal o con la mudez de lo místicamente inexpresable” – para centrarse en un “gran proyecto cuya finalidad era la de entender la crisis de las ciencias europeas como crisis de la humanidad europea y contribuir a superarla” (Habermas, 2000, p. 45). Sin “exponer como profesor ni publicar como autor”, su presuposición “genuinamente idealista” emprende lograr una fundamentación fenomenológica volcada a trascender el espíritu y “tratar de esclarecer las operaciones de la conciencia, que a él mismo le quedan ocultas” (Habermas, 2000, p. 46). Al final y a cabo, lo que se trataba era establecer las diferencias entre alegoría y el símbolo como conceptos polarmente opuestos. Entonces, el “mundo de las formas simbólicas”, los mitos, la filosofía, el arte y el lenguaje” garantizan un acceso y pueden ser expresados en su significado objetivo, a través de los cuales los hombres se comunican entre sí desde su “único lugar en el que pueden existir”, de modo que “lo inaprehensible queda hecho realidad, lo inexpresable es traído al lenguaje, y la esencia, al fenómeno” (Habermas, 2000, p. 48).

En el final del texto, Habermas no sólo reconoce una tradición judía relevante. Por eso, “si no existiera una tradición judía, tendríamos que inventarla por mor de nosotros mismos”. No se trata, pues, de un simple reconocimiento, sino de un idealismo que “produjo el fermento de una utopía crítica” (Habermas, 2000, p. 57).

IV.

Del mismo modo que se podría preguntar si Habermas se acerca al idealismo, habría también que estudiar si él se acercaría a un realismo moral y sus versiones no-cognitivistas, motivacionales, naturalistas o intuicionistas. Su base moral sostiene una separación entre

sujeto y los hechos. Entonces, los hechos morales son, por naturaleza, independientes de las actitudes y creencias personales (Brick, 2003, p. 463). Al reconocer como implícita la idea de que la moralidad supone una cuestión práctica, la deliberación se asocia a las motivaciones. En este sentido, el realismo se enfrenta a la división entre describir un hecho o situación frente a la capacidad de juzgar. Por eso, el punto de intersección entre la explicación y comprender vuelve al debate sobre una perspectiva formalista y la racionalidad procedimental.

Según Habermas, ese debate manifiesta un retorno de la discusión de “Hegel contra Kant sobre el asunto *eticidad versus moralidad*”. Se trata, entonces, de dos frentes, una agarrada en un transcendentalismo abstracto y otra atrapada en un relativismo sin más. Para el pensador alemán, persisten dos tendencias muy potentes. Por un lado,

los abogados de la moralidad ya no necesitan oponer abstractamente la razón como algo nouménico al mundo de los fenómenos y de la historia. Por otro lado, los abogados de la *eticidad* concreta renuncian al respaldo de un espíritu absoluto que penetrase por la historia universal, entendida ésta como un tribunal universal (Habermas, 1991, p. 67).

En otras palabras, el hecho de diluir “en términos relativistas el núcleo universalista de la razón” existe, según Habermas, un doble estándar. Por un lado, la justificación a través de un principio de universalización, típica de la ética formal, frente a las normas y valores de la vida práctica. La separación y, al mismo tiempo, la fusión entre facticidad y validez presupone un principio de universalización que funciona como enlace entre el contexto de las experiencias y las pretensiones de validez normativas.

Esa versión post-metafísica de Habermas exige, pues, una separación “entre el ámbito de normas de acción abstractas ante las que podemos adoptar una actitud *hipotética*, por un lado, y la totalidad del mundo de la vida nos es presente como un trasfondo que no cuestionamos” (1991, p. 74). De ahí que la validez susceptible de universalización sea parte de un procedimiento que se enfrenta a las convicciones o convenciones vigentes en la vida cotidiana. Pero en el momento en que hay disidencia, o sea cuando la validez es puesta en duda, la validez pasa al escrutinio de una comunidad ideal de habla,

Al retomar las objeciones de Hegel contra Kant, Habermas reubica el tema, no más desde un idealismo universalista o formal, para introducir el sujeto participante. De este modo, hay un abandono de Tener que abogar por eticidad *versus* moralidad, o sea, desde un formalismo abstracto frente a la ambigüedad de las “huellas de la razón en la historia”, para reubicar la discusión en otra esfera, la de los sujetos coautores. Como subraya Jiménez Redondo, sin ser suficientemente hegeliano y sin “rechazar rotundamente la idea kantiana de un orden de la razón práctica abstractamente enfrentado a la realidad empírica”, Habermas no participa de una discusión sobre lo “inteligible allende lo sensible” (1991, p. 31).

Las reformulaciones habermasianas reivindica justificaciones a las múltiples “espacios públicos” en que la “práctica social tiene su forma de reflexión y en los que una sociedad policéntrica tiene, si en algún sitio, su forma de reflexividad, y en los espacios de discusión, argumentación y obtención de compromisos” (Jiménez Redondo, 1991, p. 33). No se trata, pues, de una “mediación entre moralidad y eticidad”, sino de un “potencial de racionalidad inscrito en la acción comunicativa” (Habermas, 1991, p. 90). En los espacios intersubjetivos, los coautores están expuestos al *poder comunicativamente generado*. De ahí el procedimiento dialógico conlleva a exigencias normativas, no como abstracciones o ideas morales, sino en vistas a la legitimidad en torno a normas de acción.

V.

El fermento significa, para Habermas, el poder nutritivo para la teoría de la acción comunicativa. Se trata, entonces, de una *teoría de la racionalidad* que, según el autor mismo, no “se opongá abstractamente a la historia y a los contextos de la vida social” (1989a, p. 416). Pero no se trata simplemente de un análisis o de suposiciones desvinculadas del *Lebenswelt*, porque “las reflexiones metateóricas seguirán siendo abstractas en el mal sentido de la palabra” (2015, p. 12). Entonces, la pragmática habermasiana tiene como tarea identificar y reconstruir los “presupuestos universales de la acción comunicativa porque considero fundamental el

tipo de acción orientada al entendimiento” (Habermas, 1989a, p. 299). En otras palabras, el giro pragmático-lingüístico significa el abandono del “camino platónico de salvación del cercioramiento contemplativo de la soledad cósmica” (Habermas, 2015, p. 18).

Según Habermas, en este escenario filosófico de las últimas décadas existen algunos intentos considerables volcados al regreso de la metafísica. En este horizonte, hubo diferentes intentos por retroceder de nuevo a pensamientos especulativos, siguiendo las escuelas deflacionistas del pensamiento de la filosofía analítica, ya fuera rehabilitando las figuras metafísicas del pensamiento directamente a partir de fuentes clásicas, ya fuera renovando los argumentos del idealismo alemán por la vía de la revisión de la problemática poskantiana de la autoconciencia (Habermas, 2015, p. 18).

Aunque Nietzsche o el tardío Heidegger hayan intentado recuperar la dimensión crítico-racional, el resultado ha confeccionado atribuciones extrañas y peyorativas de una moral en decadencia. En este entramado, permanecen solamente las pasiones, de modo que las “condiciones contingentes de nuestra situación” queden rehenes de “la “generación de esquema de interpretación del mundo al servicio de la dominación de la naturaleza y la generación de apariencias ilusivas al servicio del *fungimiento*” (Habermas, 2000, p. 440). Al ser así, la proyección de “nuestras fantasías y sueños” no pasan de formas quebradizas de realizad manifiestas a través aforismos.

Para evitar la simple especulación de una filosofía plegada de idealismo o de aforismos, Habermas insiste en la distinción entre el carácter expositivo de las “imágenes del mundo” frente a la noción del mundo de la vida, por lo cual la pragmática se hace cargo de los sujetos coautores “*como personas que aprenden, que están motivadas racionalmente y que actúan con responsabilidad*” (Habermas, 2015, p. 45).

En este sentido, hay dos aspectos relacionados a Habermas. El primer atañe al carácter simplemente expositivo de las imágenes de mundo y el segundo conduce a la noción de la comunidad ideal de habla.

En la interpretación de Habermas, Husserl “quiere extraer un importante mensaje práctico a partir de una fenomenología del mundo de la vida que él emprende con una intención estrictamente descriptiva” (Ha-

bermas, 2015, p. 25). Se trata de liberar las ciencias del objetivismo con graves consecuencias. Sin negar los peligros de la reducción cientificista, Habermas pretende avanzar y designar el mundo de la vida como “trasfondo de la acción comunicativa y referirse a procesos de entendimiento” (Habermas, 2015, p. 27). Se trata, pues, de mundos culturales, sociales e individuales abiertos a reinterpretaciones. Las experiencias comunicativas y el entendimiento están vinculadas a lo subjetivamente vivido, a lo intersubjetivamente vinculante y a lo objetivamente supuesto.

El carácter simplemente expositivo suele estar o quedarse al arbitrio de figuras extrañas, o sea, de autointerpretaciones atribuidas ajena-mente, a veces no tan explícitas, pero transformadas en imágenes como simple reproducción o simple derivación. De este modo, el conocimiento no pasa de un “mirarse como uno mira el cielo estrellado por encima de nosotros” o, en otras palabras, simplemente como una “verdad vinculante en la confianza que uno deposita en la palabra de Dios” (Habermas, 2015, p. 24). La separación entre proyecciones de las imágenes y el trasfondo vital evita que las experiencias intersubjetivas sean plasmadas desde fuera, a veces cargadas de prejuicios o, entonces, como una percepción monolingüe.

En la tradición occidental, la “irrupción cognitiva” se diluye en una imagen del mundo teocéntrica con la cosmológica, generando un dualismo que hace referencia a un “remanso de paz de un creador del universo, del *nomos* que mantiene todo en equilibrio, de la realidad profunda del nirvana o de la existencia externa” a punto de consumir la *irrupción cognitiva hacia un punto de vista transcendente*. Las perspectivas de mundo pasan a ser obra y exposición inherentes al “profeta y al sabio, al predicador y al maestro, al observador contemplativo y al místico, al orante y al filósofo que se sumerge en la intuición intelectual, la distancia necesaria con respeto de lo abundante, de lo contingente y de lo variable” (Habermas, 2015, p. 32).

Por eso, la perspectiva post-metafísica “da la espalda a la religión y se despidе al mismo tiempo de las potentes exigencias metafísicas del conocimiento” (Habermas, 2015, p. 25). Porque esas interpretaciones están relacionadas a pretensiones de infalibilidad, una “*forma dogmática de pensar* que otorga a las doctrina de fe y a las teorías del conocimiento la

forma de teorías ‘potentes’” (Habermas, 2015, p. 34). En otras palabras, una forma de cognitivism dogmático y, por tanto, ligados a un sujeto que “percibe, imagina y piensa” introspectivamente. Al final, la descripción de estados y sucesos mentales se limita exclusivamente a partir de del “paradigma mentalista” (Habermas, 2015, p. 37).

La concepción predicativa de lo mental, aunque sea una actividad o logo atribuido a un sujeto, corre el riesgo de ser una “anomalía *pasajera*” o un espejismo que los fenómenos externos provocan en el interior del sujeto y, por eso mismo, son sensaciones y reflejos de ellos mismos en los juicios del sujeto. El dogmatismo de las imágenes introspectivas impide, por tanto, un dialogo intersubjetivo, pues exigen simplemente el asentimiento de los demás.

Frente a este peligro, Habermas hace hincapié en la idea de la comunidad de comunicación. El núcleo de la pragmática habermasiana remite por tanto a un saber de fondo, compartido por los participantes de la comunidad de comunicación (1989a, p. 501). Es decir, una interacción entre sujetos coautores, de modo a garantizar el proceso complementario entre acción y discurso garantiza el entrelazamiento de la comunidad ideal con la comunidad real, entre lo fáctico y lo contra-fáctico.

En este sentido, “la fuerza de la anticipación idealizadora” del consenso no hace sino tornar más visible el sentido de ese saber de fondo inherente a la praxis de los sujetos coautores en el mundo. El aspecto procedimental de la pragmática habermasiana atrae sobre sí “ese proceso circular” que enlaza el proceso de fundamentación con una praxis racional como una racionalidad “comprometida con la acción”, lo que significa, en otras palabras, la posibilidad siempre abierta de “tomar también posturas de afirmación o negación frente a las pretensiones de validez.” De este modo, continua Habermas, “el saber de fondo que el mundo de la vida suministra, queda expuesto en toda su latitud a un teste permanente” (Habermas, 1989b, p. 380).

VI.

Ante lo expuesto y para señalar algunas consideraciones finales, el viejo tema sobre el idealismo sigue presente en los nuestros tiempos. Más allá del debate académico, se trata de entender las aspiraciones humanas respecto a ideales de vida. No sabría precisarlo ahora, pero tanto el cristianismo como la modernidad occidental han inspirado ideales de vida que, de un modo o de otro, componen las expectativas de un devenir más saludable. Lo esperanzador supone, entonces, dos frentes, por lo cual las experiencias de vida sostienen miradas hacia ideales y, al mismo tiempo, atrincheradas en la vulnerabilidad de las situaciones concretas y cotidianas.

En tiempos de crisis – o a lo mejor, de colapsos – volver al debate significa una revisión de las teorías que hemos estudiado y discutido para entender sus equívocos. En otras palabras, si lo que ha sustentado las convicciones y ha sido motivo de esperanza hacia días mejores nos ha puesto en un callejón sin salida, ahora empieza un tiempo de revisiones y, especialmente, un replanteamiento de los diagnósticos en vistas a nuevas teorías. Ese es el desafío, buscar teorías que no solamente permitan entender lo que pasa, sino que puedan señalar hacia un devenir sostenible y saludable.

En Fromm, en sus lecciones sobre la “patología de la normalidad” (1994), hay dos maneras de abordarse las características de la sociedad moderna: la normal y la enferma. Otra vez la noción de ideal se enfrenta al doble aspecto, por lo cual la normalidad está relacionada a lo bueno y a la pureza y, en otra dirección, el carácter necrofílico como incapacidad del sujeto de autorrealización por sí mismo. Por eso, más que un enfoque entre trascendentalismo y realismo o, entonces, entre situaciones ajenas “por encima de nosotros” y el trasfondo vital de un contextualismo halagüeño y estadístico, el “viejo debate” nos desafía a encontrar respuestas volcadas a pretensiones pragmáticas desde un horizonte post-metafísico.

En este sentido, parece necesario – pero no suficiente – volver a los significados del idealismo y sus traducciones literales. Ese primer paso conduce a las vinculaciones entre autores y, a renglón seguido, a la posibilidad de un planteamiento post-metafísico. En este último caso, Habermas sería un autor actual con un aporte significativo. Aunque su noción

no esté del todo diseñada, el planteamiento post-metafísico conduce a un idealismo relativo al con-vivir y, por tanto, sin espacio para un dualismo inconsistente. Todavía, hace falta un avance aún más importante, por lo cual el idealismo aparece en nuestras sociedades actuales, donde la idea de crisis se transforma en *polycrisis* con alcance global. Por eso, la preocupación con la noción de idealismo simplemente como mentalismo de un sujeto que piensa alejado de la realidad. Ese aspecto foráneo transforma la noción de idealismo en algo romántico o quimérico y, por tanto, sin compromiso con la realidad social, política, económica etc. Los días actuales necesitan más que nunca de realizaciones, sin que eso signifique un abandono del aspecto filosófico de fundamentación.

La revisión de sus significados permite, por tanto, una crítica al idealismo romántico, como si las situaciones concretas del con-vivir sostienen formas angelicales. En efecto, la crítica permite precaverse de concepciones ajenas a la realidad social, aunque los ideales vayan más allá de la realidad vivida y compartida con los demás. Quizás sea exactamente ese el hito de ideales que son compartidos entre todos, sin que eso signifique la imposición de unos pocos. De este modo, el idealismo no significaría una quimera, sino una perspectiva intersubjetiva comprometida con la con-vivencia en la hospitalidad.

Entonces, seguir y profundizar el debate se torna un proyecto más que necesario.

REFERENCIAS

ABAGGNANO, N. *Dicionário de Filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

BRINK, D. O. Realismo moral. En: CANTO-SPERBER, M. (Org.). *Dicionário de ética e filosofia moral*. São Leopoldo – Brasil: Editora Unisinos, 2003, V. 2, p. 463-473.

CANTO-SPERBER, M. (Org.). *Dicionário de ética e filosofia moral*. São Leopoldo – Brasil: Editora Unisinos, 2003.

ENCICLOPEDIA GARZANTI DI FILOSOFIA. Milano: Garzanti Editore, 1981.

FROMM, E. *La patología de la normalidad*. Barcelona; Buenos Aires; México: Paidós, 1994.

JIMÉNEZ REDONDO, M. Introducción. Kant y Hegel en el pensamiento de Habermas. En: HABERMAS, J. *Escritos sobre moralidad y eticidad*. Barcelona; Buenos Aires; México: Paidós, 1991, p. 9-62.

HABERMAS, J. *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*, Madrid, Cátedra, 1989a.

HABERMAS, J. *El discurso filosófico de la modernidad*. Madrid: Taurus, 1989b.

HABERMAS, J. *Escritos sobre moralidad y eticidad*. Barcelona; Buenos Aires; México: Paidós, 1991.

HABERMAS, J. *Perfiles filosófico-políticos*. Buenos Aires; México; Santafé de Bogotá: Taurus, 2000.

HABERMAS, J. *Mundo de la vida, política y religión*. Madrid: Trotta, 2015.

LE GOFF, J; SCHMITT, J.-C. *Dicionário temático do Ocidente medieval* (ed.). Bauru: Edusc, 2006.

NICHOLAS, P. Idealistas ingleses. A filosofía moral de Francis Bradley e de Thomas Green. In: CANTO-SPERBER, M. *Dicionário de ética e filosofia moral*. São Leopoldo: Editora Unisinos, V. 1, p. 771-776.

ORTIZ-OSÉS, A; LANCEROS, P. (Ed.). *Diccionario interdisciplinar de Hermenéutica*. 4 ed., Bilbao: Universidad de Deusto, 2004.

PEREDA, C. (Ed.). *Diccionario de Justicia*. México: Siglo XXI Editores, 1916.

OUTHWHITE, W.; BOTTOMORE, T. (Ed.). *Dicionário do pensamento social do século XX*. Rio de Janeiro: Zahar Editor, 1996.

STRECH, E. R; ZITKOSKI J. J. (Orgs.). *Dicionário Paulo Freire*. 2 ed., Belo Horizonte: Autêntica, 2010.

FILOSOFÍA MORAL Y FILOSOFÍA SOCIAL. HACIA UNA TEORÍA CRÍTICA DE LAS INSTITUCIONES EN EL MARCO DE LA ÉTICA DISCURSIVA¹

Gonzalo Scivoletto²

1. PLANTEO DEL PROBLEMA

La ética o filosofía moral tiene como propósito ofrecer algún tipo de orientación de la praxis, sea esta individual o colectiva. En este sentido, en tanto filosofía *práctica* no se agota en el mero conocimiento de su objeto, sino que apunta a más allá de sí misma, esto es, a producir una transformación en el estado de cosas. Por supuesto que el carácter y el alcance de dicha orientación dependerá de la teoría filosófico-moral misma, pero lo cierto es que el sentido del abordaje de cuestiones éticas apunta a contribuir, aunque sea de manera indirecta y modesta, en la orientación normativa de nuestras acciones, esto es, para darle al mundo un sentido moral. En

1 Este trabajo es una versión corregida del artículo “Ética del discurso como ética referida a las instituciones”, publicado en *Disputatio. Philosophical Research Bulletin*, 9, 12, 251-267 (2020).

2 Universidad Nacional de Cuyo, Argentina.

palabras de Maliandi: «La ética en general tiene sentido como *aplicación de la razón a la vida*... Una ética sin poder de manifestarse en la praxis es un mero *divertimiento* intelectual...» (Maliandi, 2013: 355). La *ética del discurso* se caracteriza por ser una ética que pone en manos de los propios afectados la determinación acerca de qué es lo correcto o legítimo. Pero, además, el caso específico de la ética del discurso es particularmente significativo dado que puede afirmarse, como sugiere Kuhlmann (2015 a; 2015 b), que no se trata de una ética más entre otras tantas teorías éticas: la ética del discurso podría ser representada como una «ética de éticas». Esta representación se justificaría en que cualquier teoría ética que pretenda discutir con otra teoría acerca de un asunto controversial de la filosofía moral debe hacerlo en el marco de un discurso argumentativo, con contenido moralmente relevante, tal como precisamente ha sido descubierto por la ética discursiva. En otras palabras, toda discusión acerca de lo bueno o lo útil, o de derechos morales básicos, o sobre el valor de los sentimientos morales, etc., no puede apelar sino a la argumentación, y precisamente lo que ha descubierto la ética del discurso, por medio de la reflexión pragmático-trascendental sobre los presupuestos de la argumentación, es una serie de reglas morales válidas con necesidad y universalidad. Sin embargo, la contracara de esta «virtud» de la ética del discurso es que la norma básica fundamental – a saber, que *en caso de conflicto de pretensiones de validez normativa se ha de realizar un discurso práctico con todos los afectados* – es de tal grado de formalización que la vuelve «insatisfactoria» a la hora de intentar responder a los problemas morales sustantivos³. Pero, nuevamente, a este marco formal de la ética del discurso tampoco hay que restarle mérito, pues puede contarse ahora también con un criterio de admisibilidad de razones morales esgrimidas por sujetos, grupos o incluso teorías éticas rivales. Entre tales criterios

3 El ejemplo del que parte Kuhlmann refiere a la experiencia del autor de participar como consultor especialista en un proyecto de tecnología genética. En este caso, se espera de un especialista en ética que contribuya desde su especialidad con un dictamen acerca del proyecto mismo que está en discusión. Pero ¿puede decir algo *en tanto ético discursivo* que vaya más allá del “discutid según las reglas del discurso práctico y veréis”? (Kuhlmann, 2015 a: 29-30). Este es el argumento crítico básico contra las éticas procedimentalistas, que es un argumento no contra el procedimentalismo en sentido estricto sino contra su impotencia práctica.

puede mencionarse que, por ejemplo: no pueden excluirse argumentos *a priori* (antes del discurso mismo), no pueden excluirse interesados o afectados, el discurso no puede tolerar posiciones de privilegio – en el acceso a la información, uso de la palabra, etc. Este marco formal procedimental tiene entonces una performatividad social y política también concreta o sustancial, porque delimita el campo de juego, las reglas y los jugadores, aunque no pueda él mismo, en tanto marco, ofrecer soluciones de contenido a los problemas discutidos. El filósofo ético-discursivo que quisiera participar de un debate sustantivo debería asumir un nuevo rol, como participante o afectado, puesto que en tanto filósofo del discurso su papel se asemeja más al de un *moderador* (Kuhlmann, 2015 d: 218), que sólo puede dar a conocer cuáles son las reglas del debate, vigilar que esas reglas se cumplan de manera imparcial, y velar por la participación de todos los afectados en términos de paridad o simetría⁴. Pero, en línea con esa performatividad social que tiene el discurso práctico, es posible afirmar que la filosofía moral ético-discursiva se extiende al campo de una *filosofía social*⁵, la cual apuntaría a desarrollar una teoría crítica – esto

4 Por supuesto que cualquier participante del discurso puede velar por el cumplimiento de estas reglas, de hecho, precisamente es este el punto que se quiere señalar aquí: todo participante debe presuponer el cumplimiento de reglas de imparcialidad, por ejemplo, que funcionan como parámetros regulativos de la propia praxis de la deliberación. En ese sentido, el trabajo intelectual o filosófico, no otorga un lugar privilegiado respecto del debate mismo; su función queda restringida al proceso de autoaclaración o explicitación de las reglas, y desde un punto de vista práctico, por su cumplimiento.

5 En este punto estoy tratando de seguir la hipótesis de Honneth de que “la filosofía social depende hoy en general de justificar de manera convincente los juicios éticos que se emitan sobre las condiciones previas de la vida humana” (Honneth, 2009 a: 112-113). Sin embargo, entre las alternativas posibles para desarrollar esta tarea, Honneth entiende que la ética del discurso conduce a una disolución de la filosofía social en cuanto tal, porque serían los interesados mismos – los afectados – en una sociedad concreta quienes deberían decidir por sí mismos lo que debería considerarse como «patológico» en su forma de vida social. Creo que esto no es del todo así, en la medida que la filosofía *social* discursiva también puede ofrecer criterios de legitimidad de las instituciones, sin tener que recurrir a una antropología por “por poco pronunciada y formal” que sea, tal como sugiere Honneth.

es, con interés emancipatorio – de las instituciones sociales⁶. A primera vista, esta dimensión crítico-social de la ética del discurso puede parecer insuficiente y, desde un punto de vista ideológico, ligada incluso a una concepción liberal de la sociedad por su carácter formal, procedimental y «ahistórico»⁷, autolimitada a las «reglas del juego» y desligada de lo bueno o de las formas concretas de vida.

Por otro lado, aquella relativa «insatisfacción» de la ética del discurso respecto de los problemas morales sustantivos puede llevar, a mi juicio, a forzar la filosofía moral discursiva para que responda a tales problemas a partir de una deducción de los presupuestos trascendentales de la argumentación, cuando en este ámbito son los propios afectados quienes deben resolver⁸. En palabras de Apel: «... el principio se tiene que determinar a sí mismo como un puro principio procedimental discursivo, desde el cual no se pueden deducir normas u obligaciones situacionales» (Apel, 1991, p. 160). Es cierto que también es posible mediante un argumento trascendental reflexionar sobre las condiciones de posibilidad del discurso práctico e inferir de allí otras normas fundamentales *a priori* (no

6 Sobre este punto, el profesor David Gomes (UFMG) me ha objetado que la crítica no se “anuncia”, sino que se realiza. David quisiera pasar directo a la cena sin leer el menú. Entiendo esa ansiedad, pero, con todo, creo que en este caso la reflexión preliminar sobre las condiciones marco para la institucionalización del discurso práctico no es impotente respecto de la praxis. La clarificación de la norma moral básica y de las normas mínimas presupuestas permite comprender y valorar el orden normativo vigente.

7 En cuanto al carácter «meramente» regulativo de las normas morales en relación con los conflictos sociales producto de la multiplicidad de concepciones de lo bueno, en el marco de una teoría de la justicia que se «abstiene» aunque de manera «fundamentada» (Habermas), ver la crítica de Rahel Jaeggi (2018). Si bien la autora critica sobre todo la versión habermasiana de la ética del discurso, puede hacerse extensiva a Apel. Para esta posición ligada al terreno de lo político, ver: Apel, 1997. He bosquejado un análisis del problema de la historicidad con la ética en el marco de la filosofía trascendental de Apel en Scivoletto, 2017. Para una interpretación sistemática, en el marco del debate entre Apel y Habermas, ver Raptic, 2019.

8 Un ejemplo de este intento es el de encontrar una *solución moral* al problema general del aborto (Michellini, 2015 c; Romero, 2016) a partir del «rendimiento del principio moral». Es decir, sin realizar un discurso práctico donde las mujeres – quienes son las afectadas – puedan expresar sus intereses.

situacionales). Apel se refiere a la *igualdad de derechos* de todos los participantes en el discurso y a la igual *corresponsabilidad* por el planteamiento de problemas y de soluciones de tales participantes. Ambas normas funcionan, a su vez, como criterio normativo para la institucionalización de los discursos prácticos – la norma básica fundamental (*Grundnorm*). Pero, a mi juicio, si bien el afán de hacer de la ética del discurso una teoría social y políticamente relevante es totalmente legítimo, no es necesario «saturar» el discurso primordial con normas trascendentales derivadas para responder a esa demanda⁹. La tesis que propongo es que esa tarea puede ser desempeñada por una filosofía social basada en la ética del discurso, la cual debería concentrarse en las *condiciones marco* para la institucionalización de los discursos prácticos – en los que sí se discute el contenido material de las normas – (dimensión normativa), y en las instituciones «realmente» existentes (dimensión empírica), las que pueden limitar, condicionar o vehiculizar los discursos prácticos.

A continuación, expondré en términos generales el principio de complementación de la ética del discurso, así como la particularidad que representa el problema de la aplicación en este marco. Dado que, según entiendo, la ética del discurso se posiciona como un «punto medio» entre la subsunción de la racionalidad práctica en las instituciones vigentes¹⁰ y la utopía de un *punto cero* de la historia moralmente puro, es necesario – para comprender ese carácter doble de la ética ligada o mediada por las instituciones y, al mismo tiempo, crítica de las instituciones – analizar, precisamente, qué se entiende por *institución* y cuáles podrían ser eventualmente los límites de la institucionalización del discurso práctico, tarea que, como se dijo, correspondería a una filosofía social discursiva. En este análisis, en el caso de Apel, hay que remontarse a su comprensión crítica de la filosofía de las instituciones de Gehlen y también a la teoría de sistemas de Luhmann. Finalmente, propondré, a modo de hipótesis exploratoria, tres condiciones marco referidas a: (a) la dimensión hermenéutica del discurso, (b) la inclusión en el discurso y (c) la paridad discursiva.

9 Debo esta observación a José Luis López de Lizaga.

10 Por ejemplo, al estilo de Gehlen o Luhmann, que se caracterizan por el realismo institucionalista o antinormativismo (Paolicchi, 2019).

2. TEORÍA Y PRAXIS: EL PROBLEMA DE LA APLICACIÓN

En la actualidad hay una importante discusión en torno al carácter de los fundamentos o criterios para una filosofía social o teoría crítica de la sociedad, y también hay cierto acuerdo en que tales criterios deben ser immanentes a las sociedades e instituciones históricas mismas¹¹. En esta visión, una perspectiva como la de la ética del discurso es ubicada del lado del «trascendentalismo» opuesto al institucionalismo, en la medida que la crítica a las instituciones se haría depender de un criterio o parámetro «ideal», y no sería inherente a las formaciones sociales mismas. Así, por ejemplo, Honneth sostiene que «el término “Discurso” en la teoría discursiva se entiende como un hecho trascendental (*transcendental occurrence*) o como una meta-institución, pero nunca como una institución particular dentro de las múltiples instancias de su manifestación social (*social appearance*)» (Honneth, 2009 b, p. 176). Creo que esta afirmación es *parcialmente* correcta. En un aspecto es acertada porque el discurso efectivamente tiene un carácter meta-institucional, pero no es correcto sostener que no tiene una expresión institucional o que es *puramente* ideal. En el caso de Apel, al menos, el discurso sí tiene una forma institucionalizada, aunque tal institucionalización sea (aún) defi-

11 Un ejemplo paradigmático y radical en este sentido lo representa M. Foucault. También en la teoría crítica y en especial desde Honneth podemos encontrar este giro «historicista». A modo de ejemplo, en *El derecho de la libertad* comienza con este planteo: «Una de las grandes limitaciones que sufre la filosofía política actual, es la de estar desacoplada del análisis de la sociedad y, por lo tanto, *fijada en puros principios normativos*. Esto no quiere decir que no sea tarea de una teoría de la justicia la formulación de reglas normativas que permitan medir la legitimidad moral del orden de la sociedad, *pero en la actualidad estos principios generalmente se establecen aislados de las prácticas y las instituciones dadas*, para sólo “aplicarlos” secundariamente a la realidad dada» (Honneth, 2011: 13) (cursiva, G. S.). Los intentos, por ejemplo, de establecer un diálogo entre Foucault y Adorno, y en hacer de ello un modelo de la crítica social son más que elocuentes en esta dirección (Allen, 2015). Para esta discusión, ver: Laitinen y Särkelä, 2018.

citaria, como por ejemplo los «miles de coloquios y conferencias»¹² que de algún modo anticipan o configuran la esfera pública racionante, que actúa como sistema de contrapeso y crítica de los sistemas funcionales (coercitivos). Sin embargo, no puedo extenderme aquí en las bases de los modelos de crítica *inmanente* en la línea de Honneth, Rahel Jaeggi, Amy Allen, Romero Cuevas, entre otros, y en las correspondientes críticas que han dirigido contra el supuesto idealismo de la ética discursiva. En su lugar, me propongo explorar cómo puede ser interpretada la tarea de una filosofía social desde la perspectiva de la ética del discurso – en la versión de Apel – como entrelazamiento entre teoría y praxis. Como punto de partida, puede verse a continuación la interpretación que el propio Apel tiene de la tarea social y política de la ética del discurso:

Pues la ética de la responsabilidad referida a la historia y a las instituciones que está en proyecto, parte de que toda acción moral de las personas está ya siempre mediada institucionalmente – debido a la pertenencia de esas personas a una comunidad real de comunicación condicionada históricamente. Hay que tener en cuenta esta circunstancia, pero, junto con esta consideración del a priori de la facticidad, la exigencia (orientada hacia la anticipación contrafáctica de las relaciones ideales) de la realización indicada de la moral ideal del discurso en el sentido de (U) implica una permanente obligación del futuro respecto a la *transformación de las condiciones institucionales de la acción incompatibles con dicha realización*. (En este sentido aún es válida la tesis 11 sobre Feuerbach de Karl Marx...) (Apel, 2004, p. 209). (Cursiva, G. S.)

12 Con esta expresión se engloban los diferentes espacios deliberativos reales, generalmente de carácter transnacional, en los que se abordan problemas públicos, tales como pobreza y alimentación, medio ambiente, migraciones y refugiados, desarme, energía y un largo etcétera. Estos foros deliberativos no son en sentido estricto discursos prácticos en la medida que generalmente quienes participan allí representan intereses de parte y en muchos casos priman argumentos estratégicos. Sin embargo, son una forma aproximada de realización de discursos prácticos *ya vigente*, esto es, ya realizada históricamente. En ese sentido, tales espacios deliberativos ya existentes pueden funcionar como una plataforma político institucional orientada por el principio del discurso.

El principio de complementación de la parte B de fundamentación referida a la historia y las instituciones apunta a responder a la demanda por la aplicación de la moral en una situación donde no están dadas las condiciones ideales para la realización de un discurso práctico – esto es, para muchas de las situaciones de la vida moral cotidiana, en las que ya nos encontramos con respuestas institucionales preestablecidas. Esta situación restrictiva analizada por Apel tiene que ver con la falta de garantías de un sujeto de que su interlocutor desea/*puede* entrar seriamente/genuinamente en un discurso práctico, con lo cual se puede poner en riesgo la responsabilidad del sujeto frente a su propio sistema de autoafirmación¹³. En este planteamiento del problema, se presenta al sujeto como inmerso en un sistema doble de responsabilidad: es responsable de manera individual por la institución a la que pertenece y el rol que ha de desempeñar en ella; y es corresponsable por la implementación del discurso práctico, como único medio legítimo de resolver las controversias normativas. La filosofía social debería encargarse, en este sentido, de la reconstrucción normativa de las condiciones para la realización del discurso práctico *en* el marco de las instituciones existentes, lo que supone el análisis social empírico. Una forma de llevar a cabo esta tarea podría ser, por ejemplo, el análisis de la «flexibilidad» de las instituciones para pasar de la responsabilidad por rol o estatus a la responsabilidad como interlocutor (en términos de Kant, del uso privado al uso público). De tal modo, la institucionalización del discurso práctico podría ser pensada no como una transformación total de las instituciones reales en discursos – lo que por otra parte sería utópico – sino en el diseño de canales de reflexividad: lo cual supone pensar las instituciones prácticas sociales como basadas en acuerdos y por lo tanto no «naturales».

13 Se trata del problema de la exigibilidad de la aplicación (*Zumutbarkeit der Anwendung*), esto es, de la realización efectiva de los discursos prácticos frente al cínico y a quien – presuntamente – pretende instrumentalizar el discurso práctico. Ver Apel, 1988: 123 ss.; 2001: 84 ss.; 2020.

3. EL ROL DE LAS INSTITUCIONES

Para avanzar entonces en el campo de una filosofía social discursiva, cuya tarea central es la de la crítica de las instituciones en tanto posibilitantes o limitantes de la institucionalización del discurso práctico, es necesario reconstruir la forma en que se ha concebido a las instituciones en la ética del discurso, y en qué dirección debería moverse este análisis incorporando nuevos elementos. Aquí me referiré sobre todo a la primera cuestión. Sobre lo segundo sólo diré brevemente que Apel no se ha ocupado de las instituciones primarias, referidas a la microesfera de la ética, como la familia y la pequeña comunidad¹⁴; sino que se concentra sobre todo en la institucionalización del discurso práctico a escala global o «macroesfera planetaria». Este énfasis en la dimensión global es indudablemente fundamental, conduce a la problemática de diseño institucional de una economía

14 En el caso de Apel, esta preocupación es casi inexistente en su obra; Habermas, en cambio, por su enfoque más ligado a las ciencias empíricas y a la teoría crítica de Frankfurt se ocupa en algunos momentos de estas cuestiones, sobre todo en su obra temprana. Como se sabe, esta fue una preocupación presente en la primera teórica crítica. En los términos de este trabajo podría plantearse el problema de la siguiente manera: desde el punto de vista de las condiciones externas para la institucionalización del discurso práctico, como es un sistema jurídico-político que garantice o “habilite” la discusión pública (una esfera pública racionante), se requiere, además, la conformación de una especie de *ethos* discursivo que “viene desde abajo”, es decir, desde el ámbito micro-social y la cultura política. Por lo tanto, se requiere que también, por ejemplo, en el ámbito de la familia y la socialización primaria se anticipe, al menos como ficción institucional, el discurso práctico. Dicho de otra manera, la institucionalización del discurso práctico también requiere de una transformación posconvencional de las instituciones primarias. De lo contrario, podría ocurrir que, como ha mostrado la crítica feminista, la institucionalización de una esfera pública encubra relaciones asimétricas constitutivas de dicha esfera. En este caso, la condición de la paridad participativa impacta de manera directa sobre las estructuras de las instituciones convencionales, como el matrimonio, la familia o la amistad, como veremos más adelante. En este sentido, creo que la ética del discurso puede ser considerada como relevante y eficaz no sólo para la nueva situación humana actual relativa a las consecuencias globales de la ciencia, la tecnología o el comercio que exceden el marco tradicional de la responsabilidad individual, sino también para los ámbitos tradicionales de la esfera de la pequeña comunidad, la familia o la amistad.

social de mercado, un derecho internacional público y una organización cosmopolita. Sin embargo, para la institucionalización del discurso práctico no sólo son importantes las condiciones marco «externas» (marco jurídico-político), sino también las «internas», referidas a las condiciones de posibilidad inmanentes al discurso y a la conformación de una subjetividad o personalidad discursiva que sólo puede desarrollarse en el ámbito de las instituciones primarias. A modo de ejemplo, la formación de una subjetividad en contextos ultraconservadores, aun cuando se cuente con instituciones sociales democráticas y liberales a nivel macro, dificulta un desarrollo adecuado de las condiciones necesarias para participar como interlocutor en un discurso práctico. Para realizar esta tarea es necesario revisar y ampliar el concepto heredado de «institución».

El antecedente fundamental en cuanto al concepto de institución refiere es el de la «filosofía de las instituciones» de Arnold Gehlen, de quien Apel se ocupa tempranamente (Apel, 1962), incluso antes de desarrollar la ética discursiva – entonces «ética de la comunicación». En segundo lugar, y aunque el desarrollo sea menor por parte de Apel, la obra de Niklas Luhmann, mediada por la discusión con Habermas en los años '70. Si bien en ambos casos Apel – junto con Habermas – elabora un planteo muy crítico, conceptos como los de *institución* y de *sistema* forman parte del *background* de la ética del discurso y la teoría de la acción comunicativa. Apel sintetiza su posicionamiento respecto de Gehlen de la siguiente manera:

Por un lado, las instituciones sociales son indispensables núcleos de estabilización de hábitos morales, es decir, vehículos de la tradición de «moralidad sustancial» en el sentido de Hegel, y, por último, si bien no menos importante, medios necesarios de descarga de los seres humanos de decisiones directas de razón y hasta ahora casi sustitutos por la carencia de instintos. Por otro lado, sin embargo... las instituciones pueden ser serios impedimentos (obstáculos) para una moralidad de la razón posconvencional y universalmente válida (Apel, 2001, p. 96).

Ambas afirmaciones comparten el núcleo de la interpretación de Apel de la filosofía de las instituciones de Gehlen, por así decir, su ambivalencia: mientras que, por un lado, son útiles porque liberan de la carga de la acción a los sujetos – en la medida que automatizan comportamientos, reglas, etc. –, por otro lado, pueden ser un impedimento para la racionalidad discursiva, puesto que las instituciones tienen su propia racionalidad sistémica. Debido a la carencia o debilidad de los instintos, el hombre desarrolla una «segunda naturaleza» cultural o institucional. La enajenación humana en las instituciones es, para Gehlen y para Apel, un momento necesario e inevitable. Si bien la razón práctica debe encargarse de criticar esa enajenación cuando la autonomización de las instituciones se convierte en «prisión» más que en condición de posibilidad de la autorrealización de la libertad, su intento de superación absoluta conduciría a un idealismo utópico como, según Apel, se da en Marx (Apel, 2001, p. 97). Sería «utópico» y bastante problemático que *todo* curso de acción debiera definirse a través del discurso práctico; las instituciones nos evitan esa fatigosa tarea, y las negociaciones, las tradiciones o el «sentido común» desempeñan un papel muy importante en la vida individual y social. Sin embargo, una mera adecuación a las normas tradicionales vigentes redundaría en conservadorismo y conlleva el peligro de sostener estructuras de dominación.

Otra referencia para este problema es Luhmann. La teoría de sistemas ha sido incorporada a través de la discusión con Habermas (Apel, 1995), aunque por supuesto, críticamente. Pero lo que sí mantienen de la teoría de sistemas son los siguientes rasgos: que la autonomía de sistemas que se van diferenciando *constituye* la evolución cultural humana (Apel, 1995, p. 28); que cada uno de esos sistemas se regula a través de diversos medios (poder, dinero, verdad, etc.); que la alienación es entendida como sistema; y que tal alienación, o al menos una dimensión de ella, es insuperable (Apel, 1995, p. 30). Si se mira con detenimiento estas características, Apel es mucho más realista de lo que parece. En efecto, la mediación institucional, la alienación del sujeto en las instituciones es inevitable. Lo único que puede «hacerle frente» a esta realidad incommovible es otra realidad institucional, o incluso meta-institucional: la esfera pública ra-

cional (Apel, 2007, p. 152). Pero a diferencia de Luhmann, siempre en la interpretación de Apel, no se considera a los sistemas como diferenciados y autónomos sin más, sino que Apel y Habermas los conciben como «contrapuestos»: «La comunicación no solamente tiene un carácter interno al sistema. Precisamente a través de su relación externa tenemos la posibilidad de formar un público racional (término de Kant) capaz de poder controlar las instituciones y los sistemas» (Apel, 1995, p. 32).

Ahora, esta teoría social basada en sistemas contrapuestos – una especie de *checks and balances* –, posee la dificultad de que sólo se cuestiona al sistema por sus efectos, puesto que su existencia es concebida como un proceso cuasi-natural de la evolución cultural. En el caso de Apel, esto se ve claramente en su concepción de la economía de mercado como una realidad de la evolución cultural a la que, como mucho, se la puede reformar o limitar mediante la esfera pública (Salerno, 2015). Habermas expresa esta misma dificultad a través de la dicotomía sistema/mundo de la vida, que es precisamente lo que debería ser revisado y, tal vez, fluidificado. Como adelanté, esta línea por el momento es únicamente enunciada y no desarrollada. Me baso especialmente en un trabajo de Jaeggi (2009), quien continúa, a su vez, las sugerencias de Honneth, y plantea la necesidad de revisar el concepto de institución para la filosofía social en la línea de una crítica de las «patologías institucionales». En líneas muy generales sólo podría bosquejar lo siguiente: el establecimiento de instituciones democráticas – como forma *gradual* de institucionalización del discurso práctico – supone la conformación de sujetos democráticos, no autoritarios ni dogmáticos, y la conformación de esa «subjetividad discursiva» se da principalmente en el marco de las «micro» instituciones o sistemas de autoafirmación primarios: la familia, la pequeña comunidad, la escuela, etc. En este sentido, la «fría» ética formal y procedimental puede dar lugar a una filosofía social crítica de las formas de vida.

4. CONDICIONES MARCO DE INSTITUCIONALIZACIÓN DEL DISCURSO PRÁCTICO

El concepto de condiciones marco para la institucionalización de los discursos prácticos refiere a las condiciones que debería cumplir un discurso en cuanto tal para que satisfaga las normas que se derivan del principio del discurso: igualdad de derechos e igual corresponsabilidad. En segundo lugar, tales condiciones conforman un marco abstracto y no pueden, por lo tanto, más que restringirse a una dimensión general y revisable en cuanto a su implementación práctica. De tal modo, no se trata de un diseño institucional en sentido estricto, sino de las condiciones normativas fundamentales para una crítica reflexiva sobre tal diseño. A continuación, quisiera referirme – de manera muy provisional e hipotética – a tres condiciones marco fundamentales referidas al (a) lenguaje, (b) la inclusión, (c) las posiciones o roles.

(a) Dimensión hermenéutica del lenguaje (medio lingüístico)

Para que un discurso práctico pueda efectivamente ser llevado a cabo se requiere un lenguaje común o significados compartidos comunes que permitan que los intereses, demandas u objeciones sean comprensibles *para sí mismos* y para todos los interlocutores que participan de dicho discurso. En la pragmática trascendental de Apel, el lenguaje tiene una doble dimensión: institucional y meta-institucional. Se trata de una institución en la medida que el lenguaje puede ser concebido como un conjunto de reglas y significados que precede a los individuos y en cierto sentido los configura, y además constituye una determinada imagen del mundo. De tal modo que el lenguaje es también un tipo de coerción sistémica (*Sachzwang*), pues a través de él se fija la comprensión y autocomprensión. A medida que las diferencias lingüísticas se complejizan, esto es, en contextos semánticamente densos, las posibilidades de realización de un discurso exitoso disminuyen. La tarea hermenéutica de revisión

de nuestro propio medio simbólico forma parte del discurso, esto es, del carácter meta-institucional del lenguaje¹⁵.

Un interesante ejemplo de lo que podría representar una «patología institucional» en esta dimensión es bosquejado por Habermas al indagar las «patologías de la comunicación» en el ámbito familiar, y su papel en la conformación de la personalidad (Habermas, 2011).

(b) Inclusión

Otra de las condiciones marco para la implementación del discurso práctico consiste en la determinación de quiénes son los afectados, esto es, de quiénes tienen que participar del discurso. Este problema, pensado en general y no en el caso de un discurso particular o concreto, puede ser dividido en dos grandes cuestiones (Crelier, 2004). En primer lugar, determinar quiénes son los seres lingüísticamente competentes o capaces de argumentar, en otras palabras, quienes son sujetos morales. En segundo lugar, determinar, de los seres capaces de argumentar o sujetos morales quiénes son los afectados. En cuanto al primer punto, no sólo los animales no humanos no pueden argumentar – al menos hasta donde se sabe. También el ser humano en diferentes facetas o momentos de su evolución no puede ser un interlocutor que participe en un discurso. Esto puede deberse a que aún no ha desarrollado capacidades lingüísticas – pero presumiblemente lo hará –, como sucede con los no nacidos y los niños pequeños, o con quienes han perdido – sea temporal o definitivamente – tales capacidades. En cualesquiera de estos casos, tales seres pueden ser considerados como objetos de un comportamiento o cuidado moral, pero no como *sujetos* en sentido estricto.

El segundo aspecto corresponde entonces a determinar, dentro de los seres que sí pueden argumentar, esto es, los sujetos morales, quiénes son los afectados. En este caso, nos encontramos con dificultades sobre todo empíricas. Por ejemplo, en relación con la dificultad de que

15 Me he ocupado con más detenimiento de este punto en Scivoletto, 2021.

efectivamente participen todos los afectados por razones de imposibilidad práctica, tales como el *número* y la *disponibilidad* material de ejercer el derecho a exigir y ofrecer razones. Mientras que la primera cuestión remite a un problema a mi juicio *teórico*, la segunda cuestión puede dar paso a una teoría crítica de las instituciones en la medida que se puede cuestionar si efectivamente existen mecanismos de inclusión de afectados o de representación de sus intereses.

(c)

Paridad participativa

Otra de las condiciones para la institucionalización del discurso tiene que ver con la exigencia de «suspender» las posiciones de privilegio y roles asimétricos extradiscursivos para poder participar del discurso. El discurso práctico debe, por principio, anular diferencias de roles y estatus en la medida que eso implique alguna posición de privilegio respecto de la posibilidad de participar: ofrecer razones y exigir las, proponer revisiones de información, aportar datos, plantear objeciones, etc. Por ejemplo, la teoría crítica feminista cuestiona la organización social *patriarcal* por considerar que se trata de un orden que privilegia a los varones con una vida pública y de trabajo remunerados y reconocidos, mientras que relega a las mujeres a funciones reproductivas y de cuidado, bajo el dominio del varón. Esta forma «naturalizada» de división de roles repercute en los espacios de discusión pública en la medida que la participación de las mujeres, cuando existe, se encuentra minimizada, subestimada o invisibilizada por medio de prejuicios conformados desde las raíces mismas de la socialización primaria, como la familia y los vínculos primarios. Un ejemplo de esto lo podemos encontrar en la crítica de Nancy Fraser a Habermas en “Repensar la esfera pública”, específicamente en el primero de los cuatro supuestos de la concepción del ideal de la esfera pública burguesa, según el cual es posible poner entre paréntesis las desigualdades sociales en la deliberación. «El peso de las circunstancias sugiere que para tener un ámbito público en el cual los interlocutores puedan deliberar como iguales no basta simplemente con poner entre paréntesis las

desigualdades sociales. En lugar de esto, *es una condición necesaria para la paridad que las injusticias sociales sistémicas sean eliminadas*» (Cursiva, G. S.). Apel advierte ya desde el comienzo de la ética discursiva esta problemática, cuando, por ejemplo, afirmaba (en 1973):

La fundamentación de una ética de la comunicación, desarrollada hasta este momento, parte de presupuestos idealizados. En principio, no tiene en cuenta el hecho de que no sólo existen dificultades intelectuales en la institucionalización de la discusión moral, sino que tal institucionalización debe realizarse en una situación histórica concreta, siempre determinada por el conflicto de intereses. No tiene en cuenta, por ejemplo, que incluso los que han alcanzado la comprensión total del principio moral, no por eso pueden convertirse sin más en miembros de una comunidad ilimitada de argumentadores con los mismos derechos, *sino que permanecen ligados a su posición y situación socialmente reales* (Apel, 1985 b: 405).

De acuerdo con estas condiciones marco para la institucionalización, enunciadas de manera puramente provisional y exploratoria, las fronteras entre las esferas de acción micro, meso y macro deben flexibilizarse y, sobre todo, el ámbito macro no queda librado a sí mismo con esferas autónomas cuestionables sólo en cuanto a sus *efectos* coercitivos pero fetichizadas en cuanto a su existencia (Fernández, 2015), pues para una subjetividad crítica toda institución remite a una creación humana siempre revisable.

REFERENCIAS

ALEXY, Robert (1990). "A Theory of Practical Discourse". En: Seyla Benhabib y Fred Dallmayr (eds.), *The Communicative Ethics Controversy*, The MIT Press, pp. 151-190.

APEL, Karl-Otto (1962). "La «filosofía de las instituciones» de Arnold Gehlen y la metainstitución del lenguaje". En: Apel, *La transformación de la filosofía*, Tomo I, Madrid: Taurus, 1985, pp. 191-214.

APEL, Karl-Otto (1986). "Limits of Discourse Ethics? An Attempt at a Provisional Assessment". En: Karl-Otto Apel: *Selected Essays*. Vol II: Ethics and the Theory of Rationality, New Jersey: Humanities Press, 1996, pp. 192-218.

APEL, Karl-Otto (1988). *Diskurs und Verantwortung. Das Problem des Übergangs zur postkonventionellen Moral*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

APEL, Karl-Otto (1991). "La ética del discurso como ética de la responsabilidad. Una transformación posmetafísica de la ética de Kant". En: *Teoría de la verdad y ética del discurso*, Barcelona: Paidós, pp. 147-184.

APEL, Karl-Otto (1994). "The Rationality of Human Communication: On the Relationship between Consensual Rationality, Strategic Rationality and Systems-Rationality". En: Karl-Otto Apel: *Selected Essays*. Vol II: Ethics and the Theory of Rationality, New Jersey: Humanities Press, 1996, pp. 316-339.

APEL, Karl-Otto (1995). "Teoría de sistemas y análisis del socialismo real". En: Samuel Arriarán y José Rubén Sanabria (comps.), *Hermenéutica, educación y ética discursiva (En torno a un debate con Karl-Otto Apel)*, México: Universidad Iberoamericana, pp. 27-35.

APEL, Karl-Otto. (1997). "Plurality of Good? The Problem of Affirmative Tolerance in a Multicultural Society from an Ethical Point of View", *Ratio Juris*, 10, nº 2, 199-212.

APEL, Karl-Otto (1998). "¿Disolución de la ética del discurso?" Acerca de la diferenciación del discurso en la obra de Habermas *Facticidad y validez*. Tercer ensayo, orientado de forma pragmático-transcendental, para pensar con Habermas contra Habermas". En: *Apel versus Habermas*, Granada: Comares, 2004, pp. 121-246.

APEL, Karl-Otto (2001). *The Response of Discourse Ethics to the Moral Challenge of the Human Situation as Such and Especially Today*, Lovaina: Peeters.

APEL, Karl-Otto (2007). *La globalización y una ética de la responsabilidad*, Buenos Aires: Prometeo.

APEL, Karl-Otto (2020). "Lo primero es lo primero. El concepto de corresponsabilidad primordial. Acerca de la fundamentación de una ética planetaria". En: *Disputatio. Philosophical Research Bulletin*, 9, no. 12: pp. 45-77.

CRELIER, Andrés (2004). “El problema ético de la inclusión en la perspectiva de Apel”. En: Dorando Michelini et al. (eds.), *Trabajo, riqueza, inclusión*, Río Cuarto: Ediciones del ICALA.

FERNÁNDEZ, Graciela (2015). “La Ética del Discurso de Karl-Otto Apel frente al problema de las coerciones funcionales sistémicas (*Sachzwänge*)”. En: Dorando Michelini, Julio De Zan, Alberto Damiani (eds.), *Ética, política y discurso. Contribuciones desde América Latina*, Tomo I, Río Cuarto: Ediciones del ICALA, pp. 204-212.

HABERMAS, Jürgen (2011 [1974]). “Consideraciones sobre patologías de la comunicación”. En: *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*, Madrid: Cátedra.

HONNETH, Axel (2009 a). “Patologías de lo social. Tradición y actualidad de la filosofía social”. En: *Crítica del agravio moral. Patologías de la sociedad contemporánea*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, pp. 55-125.

HONNETH, Axel (2009 b). “Justice as institutionalized freedom. A Hegelian Perspective”. En: Asger Sorensen, Morten Raffnsoe-Moller, Arne Gron (Hg.), *Dialectics, Self-consciousness, and Recognition. The Hegelian Legacy*, Malmö: NSU Press, pp. 171-200. Recuperado de <http://www.bioeticanet.info/filosofia/08-honnethJust.pdf> (Última consulta: 10/03/2019).

HONNETH, Axel (2011). *El derecho de la libertad. Esbozos de una eticidad democrática*, Madrid: Katz Editores.

JAEGGI, Rahel (2009). Was ist eine (gute) Institution? En: Axel Honneth & Rainer Forst (eds.), *Sozialphilosophie und Kritik*, Frankfurt: Suhrkamp.

JAEGGI, Rahel (2018). *Critiques of forms of life*, Harvard University Press.

KUHLMANN, Wolfgang (2015 a). “Una nueva imagen de la ética filosófica. ¿Tiene la ética discursiva una posición especial en la ética filosófica?”. En: Dorando Michelini, Julio De Zan, Alberto Damiani (eds.), *Ética, política y discurso. Contribuciones desde América Latina*, Tomo I, Río Cuarto: Ediciones del ICALA, pp. 29-39.

KUHLMANN, Wolfgang (2015 b). “De nuevo: sobre el estatuto especial de la ética del discurso”. En: Dorando Michelini, Julio De Zan, Alberto Damiani

(eds.), *Ética, política y discurso. Contribuciones desde América Latina*, Tomo I, Río Cuarto: Ediciones del ICALA, pp. 39-44.

KUHLMANN, Wolfgang (2015 c). “La significación de la ética discursiva para la filosofía práctica”. En: Dorando Michelini, Julio De Zan, Alberto Damiani (eds.), *Ética, política y discurso. Contribuciones desde América Latina*, Tomo I, Río Cuarto: Ediciones del ICALA, pp. 52-55.

KUHLMANN, Wolfgang (2015 d). “La ética del discurso y el problema de una ética intercultural”. En: Dorando Michelini, Julio De Zan, Alberto Damiani (eds.), *Ética, política y discurso. Contribuciones desde América Latina*, Tomo I, Río Cuarto: Ediciones del ICALA, pp. 215-220.

LAITINEN, Arto y SÄRKELÄ, Arvi (2018). “Four conceptions of social pathology”. Draft (*European Journal of Social Theory*).

LÓPEZ DE LIZAGA, José Luis (2012). *Lenguaje y sistemas sociales. La teoría sociológica de Jürgen Habermas y Niklas Luhmann*, Zaragoza: PUZ.

MALIANDI, Ricardo (2004), *Ética: conceptos y problemas*, 3ª ed., Buenos Aires: Biblos.

MALIANDI, Ricardo (2006). “Principios de equidad discursiva”. En: *Ética: dilemas y convergencias. Cuestiones éticas de la identidad, la globalización y la tecnología*, Buenos Aires: Biblos, 231-240.

MALIANDI, Ricardo (2013). *Ética convergente. Tomo III: Teoría y práctica de la convergencia*, Buenos Aires: Las Cuarenta.

MALIANDI, Ricardo (2015 a). “La parte B de la ética del discurso y el *dativus ethicus* del principio de individualización”. En: Dorando Michelini, Julio De Zan, Alberto Damiani (eds.), *Ética, política y discurso. Contribuciones desde América Latina*, Tomo I, Río Cuarto: Ediciones del ICALA, pp. 181-186.

MALIANDI, Ricardo (2015 b). “Importancia y límites del paradigma de restricción compensada en la ética del discurso de Karl-Otto Apel”. En: Dorando Michelini, Julio De Zan, Alberto Damiani (eds.), *Ética, política y discurso. Contribuciones desde América Latina*, Tomo I, Río Cuarto: Ediciones del ICALA, pp. 186-194.

MICHELINI, Dorando (2015 a). “Sobre la relevancia moral de la vida humana en el estadio inicial del desarrollo”. En: Dorando Michelini, Julio De Zan, Alberto Damiani (eds.), *Ética, política y discurso. Contribuciones desde América Latina*, Tomo I, Río Cuarto: Ediciones del ICALA, pp. 331-334.

MICHELINI, Dorando (2015 b). “El estatuto moral de la vida humana en el estado inicial del desarrollo. Una perspectiva ético-discursiva”. En: Dorando Michelini, Julio De Zan, Alberto Damiani (eds.), *Ética, política y discurso. Contribuciones desde América Latina*, Tomo I, Río Cuarto: Ediciones del ICALA, pp. 334-340.

MICHELINI, Dorando (2015 c). “El aborto desde la perspectiva de una ética de la corresponsabilidad solidaria no rigorista”. En: Dorando Michelini, Julio De Zan, Alberto Damiani (eds.), *Ética, política y discurso. Contribuciones desde América Latina*, Tomo I, Río Cuarto: Ediciones del ICALA, pp. 341-346.

PAOLICCHI, Leandro, “Los discursos de lo público y su alcance político”. En: *Tópicos*, vol. 37, núm. 1, Suppl., pp. 94-109.

RAPIC, Smail (2019), *Normativität und Geschichte. Zur Auseinandersetzungen zwischen Apel und Habermas*, Freiburg/München: Karl Alber.

ROMERO, Eduardo (2016). “¿Qué hace un filósofo cuando dice que fundamenta? Reflexiones programáticas en torno a Kant, la Ética del Discurso y un diálogo posible sobre la problemática moral del aborto”. En: *Erasmus. Revistas para el diálogo intercultural*, Río Cuarto: Ediciones del ICALA, XVIII, nº 1, pp. 49-59.

SALERNO, Gustavo (2015). “Inevitabilidad de la alienación en el marco de la economía monetaria. Análisis y crítica provisoria”. En: Dorando Michelini, Julio De Zan, Alberto Damiani (eds.), *Ética, política y discurso. Contribuciones desde América Latina*, Tomo II, Río Cuarto: Ediciones del ICALA, pp. 143-149.

SCIVOLETTO, Gonzalo (2016) (2021). “Lenguaje y comprensión intercultural”. En: *Estudios de Filosofía Práctica e Historia de las Ideas*, 18, pp. 1-13. Revisado y republicado como “Lenguaje y comprensión intercultural: aportes desde la hermenéutica trascendental de K.-O. Apel”, Bruno Camilloto, David F. L. Gomes, Leandro Zanitelli (coords.) *Teorías do Direito, da Democracia, -Na Comunidade de Lingua Latina*, UFMG, pp. 220-250.

SCIVOLETTO, Gonzalo (2017). “Ética e historia. Una mirada desde la ética discursiva”. En: *Hermenéutica intercultural. Revista de Filosofía*, 27, pp. 133-150.

STAHL, Titus (2013). “Habermas and the Project of Immanent Critique”. En: *Constellations*, 20, n° 4, pp. 533-552.

DE LA REIFICACIÓN A LA RACIONALIZACIÓN. UNA LECTURA CRÍTICA DE LA REELABORACIÓN HABERMASIANA DE LA REIFICACIÓN EN LA *TEORÍA DE LA ACCIÓN COMUNICATIVA*

Nahuel Alzu¹

El presente capítulo tiene por objeto analizar críticamente la recepción que hace Jürgen Habermas en la *Teoría de la acción comunicativa* (TAC) de la filosofía del joven Lukács, más específicamente, la recepción del concepto de reificación que toma de *Historia y conciencia de clase* (HCC), texto de 1923. Para ello, comenzaré por presentar los lineamientos que podemos encontrar de los conceptos de racionalización y reificación en dicha obra. Mi objetivo es recuperar las elaboraciones que van más allá del ensayo sobre la reificación y salir así de una lectura esquemática que se puede encontrar en gran parte de la bibliografía sobre la obra lukácsiana. Pues, por lo general, se suele separar este ensayo del resto de los que componen HCC, tal como lo hace el mismo Habermas; o en todo caso se lo complementa con alguna cita del ensayo sobre la conciencia de clase u alguna otra del ensayo que culmina el libro, acerca de los problemas de la organización política del partido comunista. Por este motivo, mi intención es, en

1 Universidad de Buenos Aires, Argentina.

primer lugar, contextualizar el ensayo sobre la reificación para tener una interpretación que logre recuperar el planteo lukácsiano en su contexto histórico, filosófico y político y, en base a ello, realizar una interpretación crítica de la reelaboración habermasiana. En este sentido, no sólo propongo estar atento a los avatares históricos, sociales y políticos europeos durante los años de la redacción de los ensayos que componen la obra, sino también atender las influencias de las corrientes filosóficas que experimentó Lukács durante sus años de juventud para encontrar las implicancias de dicha influencia.

De esta manera, en un segundo momento, presentaré la recuperación que hace Habermas del concepto de reificación en su obra *Teoría de la acción comunicativa* publicada en 1981. En particular, me voy a detener en el capítulo 4 titulado “De Lukács a Adorno: la racionalización como reificación”² en el que busca, a través de la recreación de una historia de la teoría sociológica – o, mejor aún, de lo que podríamos llamar con Axel Honneth (2009) la “filosofía social”³ – probar la tesis de que la racionalización del mundo de la vida hace posible un tipo de integración sistémica que compite e incluso gana terreno frente al principio de integración que es el entendimiento (Habermas, 1987a, p. 437). Así, buscaré mostrar el alcance y los límites de la reinterpretación habermasiana y de qué manera esta relega aspectos fundamentales que constituyen la formulación lukácsiana de la reificación que poseen una gran potencia crítica ante el presente de la modernidad capitalista. En este sentido, este capítulo no se dedica tanto a realizar una crítica del proyecto de la TAC –

2 Si bien tanto el traductor de *HCC* como el de la *TAC* al castellano, Manuel Sacristán y Manuel Jiménez Redondo respectivamente, traducen correctamente el concepto de *Verdinglichung* por “cosificación”, optaré por el término de origen latino “reificación” en tanto favorece a trabajar con una mayor especificidad conceptual. Por otro lado, en las citas mantendré el concepto utilizado por el traductor en cada caso, siempre como sinónimo de reificación, salvo que se indique lo contrario.

3 Por tal concepto entiende Honneth aquella área de la filosofía práctica que, frente a la filosofía política que busca establecer criterios de legitimidad de las formas de vida sociales, se encarga de “determinar y discutir aquellos procesos evolutivos de la sociedad que pueden entenderse como evoluciones sociales desatinadas o trastornos, es decir, como ‘patologías de lo social’” (Honneth, 2009, p. 53).

lo que excedería el alcance del texto – sino de la lectura y la recepción del concepto elaborado por Lukács que en ella podemos encontrar.

1.

HACIA UNA COMPRENSIÓN SITUADA DE HISTORIA Y CONCIENCIA DE CLASE

Ya en el prólogo que antecede a los ensayos que componen *HCC*, escrito en diciembre de 1922, nos topamos con una declaración del autor acerca de su intención al escribirlos. Allí, el filósofo húngaro plantea que “el objetivo más destacado de estos trabajos es el *conocimiento del presente*” (Lukács, 2013, p. 83), el presente europeo que recientemente había experimentado “la crisis, la guerra y la revolución” y cuya comprensión teórica se presentaba para el autor como un conocimiento necesario para dirigir la práctica política en un sentido emancipatorio, más específicamente, revolucionario. Es que entre 1919 y 1922, años en que fueron escritos los artículos de *HCC*, Europa vio, no sólo el avance del movimiento organizado de los trabajadores en el contexto posterior a la Gran Guerra y la consolidación de la URSS como el primer estado socialista, sino también el surgimiento de diversas revoluciones socialistas fallidas, entre ellas la de la breve República Soviética Húngara de 1919 que Lukács vivió en primera persona, en tanto desempeñó el cargo de Vice Comisario del Pueblo en Educación popular. Esta no es la primera obra del filósofo húngaro en que se ve reflejada su experiencia política: las vicisitudes de los años de militancia revolucionaria de su juventud se vieron directamente reflejadas ya en sus escritos desde diciembre de 1919, mes que se une al flamante Partido Comunista Húngaro (Lukács, 1981, p. 87), si bien en forma de breves artículos publicados principalmente en órganos los partidos comunistas húngaro y alemán⁴.

No faltan las interpretaciones que plantean que *HCC* debe ser leído como un ajuste de cuentas con la realidad del movimiento obrero de

4 Algunos de estos artículos se publicaron en un opúsculo en húngaro titulado *Táctica y ética*. Esta obra, junto a otros artículos de los años de militancia, cuenta con traducción al castellano. Cf. Lukács, 2005.

un filósofo militante que, desde su exilio en Viena, indaga los motivos del fracaso del proyecto político con el que estaba comprometido⁵. Sin estar de acuerdo con ellas, cabe destacar la intención polémica de la obra lukácsiana para con las corrientes imperantes dentro del marxismo contemporáneo. Esto es, por un lado, el pensamiento de la socialdemocracia que fundamentaba su propuesta política en los lineamientos de la Segunda Internacional y comprendía el surgimiento del socialismo como el fruto necesario del libre desarrollo de las leyes históricas cuasi-mecánicas de la sociedad capitalista; y por otro lado las corrientes voluntaristas, espontaneístas, que se enfocaban en la importancia de la acción inmediata sin atender a las posibilidades objetivas que ofrecía el presente para el triunfo del socialismo. Ahora bien, con el objetivo de reactualizar el pensamiento de Lukács y mostrar su vigencia para analizar nuestra realidad, considero importante tener en cuenta que esta obra puede ser leída como un estudio que busca comprender el presente haciendo foco en las condiciones necesarias para el surgimiento de *lo radicalmente nuevo* en el curso de la historia. Este es el sentido en que Lukács busca recuperar el método de Marx, que se revela como “el método adecuado para el conocimiento de la sociedad y de la historia”, pues, dado que se presenta como “histórico en su más íntima naturaleza” (Lukács, 2013, p. 83), es a su juicio el único método capaz de dedicarse a lo que considera el problema central: *la transformación de la realidad* (p. 92).

Así, el primer ensayo del libro, llamado “¿Qué es el marxismo ortodoxo?”, comienza por plantear que precisamente la distinción propia

5 En esta línea encontramos el célebre e influyente ensayo sobre el marxismo occidental de Perry Anderson. Para el historiador inglés fue el fracaso de la revolución socialista en sus países lo que impulsó a los primeros exponentes del marxismo occidental, entre los que Lukács ocupa una posición privilegiada, a elaborar sus reflexiones que dieron forma a este particular “producto de la *derrota*” (Anderson, 1978, pp. 56-7). En la misma línea podemos ubicar a Andrew Arato y Paul Breines (Cf. Arato y Breines, 1986, p. 295) y en estrecho vínculo con esta lectura se encuentran también las interpretaciones que plantean que HCC, al hacer hincapié en la inmadurez del proletariado para la revolución socialista mediante el concepto de “conciencia imputada”, sienta las bases para una peligrosa concepción política fundada en el axioma de la infalibilidad del partido comunista (Fracchia, 2013). Para una excelente crítica de la tesis de Anderson Cf. Roggerone, 2022.

del marxismo es el *método dialéctico* que, en tanto materialista, encarna una dialéctica revolucionaria que apunta a la unidad de la teoría y la práctica. En el auténtico marxismo “la naturaleza práctica de la teoría tiene que desarrollarse desde ella misma y de la relación con su objeto” (p. 90); y la justificación de ello viene dada por el hecho de que, según Lukács, la unidad de la teoría y la práctica requiere una situación histórica en la cual un elemento encarna a la vez el lugar de sujeto y objeto del conocer. En términos concretos, requiere la existencia de una clase social para la cual su autoconocimiento signifique también el conocimiento recto de la entera sociedad (p. 91), conocimiento que a la vez se convertiría en un presupuesto necesario para la autoafirmación de esta clase en la lucha de manera que se pueda desplegar en la práctica la función revolucionaria de la teoría. En la segunda sección de su célebre ensayo sobre la reificación, el filósofo húngaro plantea que la búsqueda de esta unidad de teoría y práctica es la misma que ha desvelado las mentes de los más brillantes representantes del idealismo alemán, sin embargo, el fracaso de su búsqueda era inevitable, en tanto no estaban dadas las condiciones históricas para su éxito, ya que no es sino hasta entrado el Siglo XIX que el desarrollo del capitalismo llega a consolidar un nuevo sujeto histórico que es capaz de encarnar la unidad de la teoría y la práctica: el proletariado, el producto – objeto – por antonomasia del nuevo orden capitalista, que a través del autoconocimiento de su presente puede elevarse al lugar de sujeto consciente de la historia.

2. CUESTIONES METODOLÓGICAS

En contraposición al conocimiento dialéctico Lukács postula que tanto el empirismo que funda los análisis políticos de la socialdemocracia oportunista como el método de las ciencias naturales – asociado a las lecturas mecanicistas del progreso histórico – responden a una estructura social históricamente específica, pues, en el capitalismo los fenómenos tienden a ser reducidos a su aspecto cuantitativo, expresable a través de relaciones numéricas. Esto es el resultado del “proceso de abstracción” de

la vida, surgido por la conjunción de una serie de fenómenos que, como veremos, se interrelacionan en la modernidad capitalista y entre los cuales Lukács destaca tres elementos: el fetichismo de la mercancía, el proceso de reificación de las relaciones humanas y la ampliación siempre creciente de “una división del trabajo que descompone de modo abstracto-racional el proceso de producción” (2013, p. 96). Aparecen, así, como lo inmediatamente dado en la sociedad capitalista, “hechos aislados” cuyo carácter histórico es ignorado por este pensamiento. Hechos que a su vez se cristalizan en esferas o complejos parciales con leyes propias (como la economía, el derecho, etc.) que se rigen por el principio de la calculabilidad.

Es importante destacar que para Lukács este proceso de abstracción y racionalización que se da en el capitalismo transforma los fenómenos mismos de la sociedad y no afecta meramente nuestra manera de percibirlos. Por este motivo, el carácter fenoménico de las cosas se presenta como una *apariencia necesaria*, en la que sólo el pensamiento dialéctico es capaz de distinguir entre “su existencia real y su estructura nuclear interna” (p. 98). Para ello, este tipo de pensamiento va a proceder desprendiendo los fenómenos de las formas inmediatas en que se dan para hallar las mediaciones por las que se puede llegar a comprender su esencia y, a la vez, buscando conseguir la comprensión de su carácter fenoménico como una forma *necesaria* de manifestarse que es consecuencia, precisamente, de la esencia histórica de los fenómenos, de su génesis ocurrida en la sociedad capitalista (p. 98).

De este modo, recuperando en un sentido materialista el pensamiento hegeliano, el conocimiento adecuado de la realidad sólo es posible a través de la articulación de los hechos individuales de la vida social en una totalidad como momentos del desarrollo histórico social, a través de un proceso de reproducción intelectual de la realidad que va desde las determinaciones inmediatas de los fenómenos hasta el conocimiento de la totalidad concreta (p. 99). Se revela así que los “hechos” son, tanto en su propia estructura como en sus conexiones, *históricos*, de manera que, por un lado, se encuentran en un ininterrumpido proceso de transformación y, por otro, la *estructura de su objetividad* se revela como producto de una determinada época histórica, del capitalismo. En este punto y como

veremos más adelante, el concepto de *forma de objetividad* (*Gegenständlichkeitsform*) con el que Lukács caracteriza la reificación es la clave para explicar este fenómeno.

3. EL FENÓMENO DE LA REIFICACIÓN

Pero antes de analizar las implicaciones de este concepto debemos desarrollar los lineamientos generales del concepto de reificación en la obra *HCC*. El ensayo “La reificación y la conciencia del proletariado” comienza argumentando que no hay ningún problema de la sociedad capitalista que no remita en última instancia al enigma de la “*estructura de la mercancía*”; pues, en el capitalismo la forma mercancía “penetra en todas las manifestaciones vitales de la sociedad y las transforma a su imagen y semejanza” (Lukács, 2013, p. 189). Recordemos que en su análisis del fenómeno del fetichismo de la mercancía, Marx resalta que en la sociedad capitalista las mercancías son productos de trabajos privados que se realizan con independencia unos de otros y que adquieren su carácter social sólo a través del intercambio en el mercado; esto genera que las relaciones sociales se encuentren necesariamente mediadas por las cosas y así, en nuestra comprensión de la realidad, el carácter social de las mercancías aparece como un atributo propio de ellas, una característica que las cosas poseen en sí mismas como si fueran capaces de establecer relaciones sociales entre ellas al margen de los mismos productores (Marx, 2002, p. 89). Consecuentemente, el intercambio y la producción son concebidas como relaciones cuasi-naturales, un resultado de las propiedades de las cosas mismas, a las que se les atribuye las cualidades y la autonomía de los sujetos, como si el valor de cambio no se correspondiera a las relaciones establecidas entre las personas bajo un determinado contexto social, sino que fuera algo que les correspondiera a las cosas en sí mismas (Heinrich, 2008, p. 51).

Por su parte, Lukács recupera este análisis e, influenciado fuertemente por los desarrollos de Georg Simmel acerca de la “tragedia de la

cultura”⁶, agrega que el trabajador, incapaz de actuar o controlar estas relaciones entre cosas, se encuentra también frente a su propio trabajo como frente algo objetivo, independiente, que lo domina a él mismo por obra de una legalidad ajena a lo humano (Lukács, 2013, p. 191). Este fenómeno ocurre en dos planos. Uno objetivo, ya que se consolida un “mundo de las mercancías”, mundo de cosas y relaciones cósmicas cristalizado, cuyas leyes se les contraponen a los seres humanos como poderes invencibles y completamente autónomos de su obrar. Y además en un plano subjetivo, pues la misma actividad del hombre se convierte en mercancía, “se le objetiva frente a sí mismo” (*die Tätigkeit dem Menschen sich ihm selbst gegenüber objektiviert*) (Lukács, 1977, p. 99-100) y pasa a quedar sometida a esta legalidad cuasi-natural del mundo en que se mueven las mercancías con independencia de los hombres. De esta manera la universalidad de la forma mercancía condiciona en ambos planos una abstracción del trabajo humano que se hace cosa en las mercancías. Ahora bien, la dialéctica de este proceso implica que, recíprocamente, la posibilidad histórica de la universalización de la forma mercancía supone a su vez “la ejecución real de ese proceso de abstracción”⁷ (Lukács, 2013, p. 192). Esto es lo que Lukács, reinterpretando la herencia weberiana, identifica con la creciente racionalización que encontramos al analizar el desarrollo del proceso del trabajo en el capitalismo, pues, desde el artesanado hasta la producción industrial maquinista podemos ver que se fue realizando una progresiva

6 Löwy ha destacado que esta influencia puede ser rastreada hasta su *Historia del desarrollo del drama moderno*, obra escrita por Lukács en su idioma natal a los 24 años, en la que impera una caracterización de la alienación propia de la modernidad capitalista entendida como un fenómeno basado en la objetivación de la producción del trabajador, es decir, una separación y autonomización del producto de la personalidad del productor tal que termina por romper todo nexo orgánico entre el hombre y su trabajo (Löwy, 1979, p. 98).

7 Y esto también ocurre en dos niveles. A nivel objetivo, el principio de igualdad formal de objetos cualitativamente diversos necesario para la expansión del intercambio “se basa en la naturaleza de esos objetos como productos del trabajo humano abstracto (o sea, formalmente igual)” (Lukács, 2013, p. 192). Por otro lado, a nivel subjetivo, porque “esa igualdad formal del trabajo abstracto [...] se convierte además en principio real del proceso de producción efectivo de las mercancías” (p. 192).

eliminación de las propiedades cualitativas individuales del trabajador con el fin de hacer más calculable el proceso de trabajo.

Esto genera, por un lado, una ruptura en la unidad orgánica del producto del trabajo, porque la división del trabajo y la especialización conllevan a una descomposición del proceso de trabajo en operaciones parciales “abstractamente racionales” y, así, a una conexión objetiva de sistemas parciales racionalizados cuya unidad está determinada de un modo abstracto-calculístico (p. 194). Por otro lado, mediante esa racionalización se produce el tiempo de trabajo socialmente necesario, que es fundamento del cálculo racional y se expresa en tareas objetivamente calculables que se enfrentan al trabajador con una objetividad cristalizada cerrada; un ejemplo de esto último es el Taylorismo, que llega a objetivar las mismas cualidades psicológicas del trabajador y colocarlas en sistemas racionales calculables. De esta forma, la actividad del trabajador se reduce a una función que se repite mecánicamente, sus peculiaridades se presentan como *meras fuentes de error* respecto del funcionamiento racional y previamente calculado de las leyes abstractas que rigen la producción; entonces su actividad se convierte cada vez más en una *actitud contemplativa* ante un proceso de leyes mecánicas que se desarrolla con independencia de la conciencia y sin poder ser influenciado por la actividad humana (p. 195). Este proceso termina por transformar también las categorías básicas del comportamiento inmediato de los seres humanos respecto del mundo, tanto de su relación con la naturaleza como de la relación entre ellos mismos (p. 193); un claro y destacable ejemplo de ello es nuestra concepción del tiempo, que ha perdido su carácter cualitativo y fluyente para convertirse en un tiempo abstracto, tan medible y delimitable como el espacio⁸ (p. 196).

La consecuencia principal de este fenómeno es que los sujetos se degradan a ser impotentes espectadores de lo que ocurre con su existencia “de partícula suelta” inserta en un sistema que les resulta ajeno; pues el fenómeno de la racionalización y su calculabilidad descansan en el hecho

8 Un desarrollo contemporáneo sobre este tópico que parte de una base común a Lukács, si bien no deja de presentar diferencias cualitativas, puede encontrarse en *Time, labor and social domination* de Moishe Postone (1993).

de que el comportamiento del hombre se agota en el cálculo acertado de las posibilidades del curso de las leyes cuasi-naturales, independientes de toda arbitrariedad individual, para presentar así una analogía entre el comportamiento de cualquier persona en la sociedad y el comportamiento del obrero industrial frente a una máquina “por el servida y observada”(p. 205). Por otro lado, las capacidades y cualidades personales de un ser humano dejan de enlazarse en la unidad orgánica de la persona y se presentan como “cosas” que un hombre “posee” y “enajena” al igual que los objetos del mundo externo; de manera que no hay ninguna posibilidad de dar vigencia a las “propiedades psíquicas y físicas” de una persona que no quede presa de la forma de objetividad ligada a la estructura de la mercancía (p. 208). Este fenómeno, que se expresa por igual en todas las clases sociales, es prueba de que esta estructura formalmente unitaria de la conciencia es trascendental, solo que, en las clases dominantes se repiten los problemas de conciencia de la clase asalariada de manera más espiritualizada (p. 207).

De esta forma, mientras que los fenómenos singulares dentro de los sistemas parciales expresan una legalidad rígida, hay una irracionalidad del proceso en conjunto pues las relaciones entre estos sistemas parciales son casuales. Esta irracionalidad del todo es también un producto de la división del trabajo, pues la racionalización y el aislamiento de las funciones parciales que se dan en ella tienen como consecuencia la independización de estas funciones y su posterior desarrollo según la lógica de su propia especialidad (p. 211). Así se va constituyendo una pluralidad de ciencias modernas que, a medida que más se especializan, más se convierten en sistemas cerrados para los cuales es insalvable el mundo situado fuera de su propio campo así como la materia misma de lo que compone su campo de conocimiento. En este sentido, plantea Lukács que el carácter formal de la racionalización es el límite inmanente que este proceso encuentra (p. 208). Este límite se expresa una y otra vez en los fracasos de la filosofía burguesa en sus intentos por dar cuenta tanto de la conexión del todo como del material sobre el que se aplica su conocimiento, ya que estos dos problemas, el de la totalidad y el del origen de su contenido, han desvelado particularmente a la filosofía alemana desde que Kant delimitó el alcance de su sistema filosófico mediante su primera *Crítica* (p. 226). Sólo la dialéctica

desarrollada por Marx ha podido saldar estas cuestiones al tener una comprensión de la totalidad concreta histórica que permite captar el presente en su pleno sentido para superar el fenómeno de la reificación, mas su aplicación sólo es posible desde el punto de vista de la clase que es sujeto-objeto idéntico del proceso histórico social mismo, el proletariado.

4. LA REIFICACIÓN COMO FORMA DE OBJETIVIDAD: HACIA UNA FUNDACIÓN OBJETIVA DEL FENÓMENO

El comienzo del ensayo sobre la reificación introduce el concepto de “forma de objetividad” al plantear que el fetichismo de la mercancía constituye la forma de objetividad propia de la sociedad capitalista, al cual se va a corresponder un comportamiento subjetivo (*Subjektsverhalten*) específico (Lukács, 2013, p. 188). Como adelantamos, este concepto es fundamental para comprender el alcance del planteo de HCC; de clara raíz neokantiana, remite a un discípulo de Heinrich Rickert, muy cercano a Lukács durante sus años de estudio en Heidelberg: Emil Lask. Como bien reconstruyen estudios contemporáneos sobre la obra lukácsiana (Feenberg, 2014; Kavoulakos, 2017), este concepto hace referencia a la peculiar intención de Lask de unificar el giro copernicano kantiano con una interpretación objetivista acerca de los objetos de nuestro conocimiento. Así, en un intento de indagar acerca de la posibilidad de conocimiento de un material no sensible – como son las categorías del entendimiento kantianas – Lask propone en su obra de 1911 *La lógica de la filosofía y la doctrina de las categorías* una concepción objetiva de la lógica que se expresa mediante un despliegue de categorías fundadas en los objetos mismos para romper así con toda referencia al sujeto – ya empírico, ya trascendental – y desplazar la filosofía trascendental kantiana hacia la ontología⁹ (Kavoulakos, 2017, p. 41).

9 El filósofo neokantiano plantea que la cognoscibilidad de cualquier objeto se funda en un “sentido o significado arquetípico” (*urbildlicher Sinn*) (Lask, 1923, p. 43) que surge a partir de la interpenetración de dos elementos estructurales: una forma primordial (*Urform*) y un material primordial (*Urmaterial*), que se mantienen en

A primera vista, podemos encontrar una serie de notas comunes entre la caracterización lukácsiana del fenómeno de la reificación y la filosofía de Emil Lask. La más evidente, la idea de que la estructura fundamental categorial-formal que es condición para el conocimiento de un objeto cualquiera (la “forma de objetividad”) se revela como un correlato del material o el contenido; es decir, es la objetividad material la que determina esta forma necesaria para el conocimiento de todo objeto. Esta primera idea es una clave para entender la potencia del concepto lukácsiano de reificación, en tanto hace referencia a una estructura formal determinante de nuestro modo de comprender y movernos en el mundo cuyo origen radica en una materialidad concreta: una serie de relaciones sociales fundadas en una división del trabajo orientada a producir bajo la forma mercantil y regida por la categoría del valor que subordina toda actividad al imperio del mercado.

Una segunda característica común destacable es la idea de que el sujeto se presenta como un “correlato” de la objetividad; en el caso de Lukács, el “comportamiento subjetivo” (*Subjektsverhalten*) aparece

una unidad simple, inseparable, pero sin dejar de ser distinguibles. Así, la forma primordial se presenta como el “momento de claridad” que ofrece un “apoyo lógico” o una “corteza lógica” (*logische Kruste*) (p. 69) a un contenido material sensible que por sí mismo es “ajeno al sentido” (*Bedeutungsfremde*) (p. 53) y por ende alógico e irracional. Como señala Kavoulakos (2017, pp. 44-45), el punto crucial del planteo de Lask es el hecho de que este material primordial se mantiene inalterado pues es meramente “envuelto” y “aclarado” por la forma, la cual a su vez es “enturbada” por su interpenetración con este material que se presenta ahora como un elemento de “opacidad” (*Undurchsichtigkeit*). Esta “opacidad” genera una serie de “determinaciones de significado” (*Bedeutungsbestimmtheit*) de la forma, de modo que se revela así que es el elemento formal-categorial el que depende del elemento material y no la forma lógica la que “produce” el material. La más fundamental y universal de estas determinaciones formales ligadas al significado es la que Lask denomina “forma de objetividad” (*Form der Gegenständlichkeit*) o “forma de objeto” (*Gegenstandform*) (1923, p. 72); esta categoría actúa como mediación entre la pura forma primordial y las formas categoriales derivadas que se van a diferenciar a partir de la especificidad del material, la primera de las cuales es el mero “ser”. Consecuentemente, esta forma arquetípica de conocimiento le quita al sujeto todo rastro de espontaneidad, pues este conocimiento se presenta como contemplativo, como una rendición del sujeto ante un significado objetivo, por lo que se caracteriza al sujeto como un “correlato” del significado objetivo (p. 80).

como una correspondencia de la forma de objetividad imperante en la sociedad capitalista, la forma mercancía. Ahora bien, para el filósofo húngaro este condicionamiento de la conducta de los sujetos por el imperio de la forma mercantil se extiende a través de todas las clases sociales sin que por ello se presente de igual manera en todas ellas: mientras que en las clases capitalistas y pequeño burguesas presenta un carácter más “espiritualizado”, en el proletariado se expresa de manera más clara y descarnada (Lukács, 2013, p. 272). Sin embargo, es justamente esta distinción lo que le da al proletariado un lugar epistémico privilegiado, en tanto es el único sujeto histórico social capaz de tener un conocimiento adecuado del capitalismo (p. 289).

En tercer lugar, la caracterización del sujeto presentando una actitud contemplativa frente al conocimiento resuena en la que hace Lukács del comportamiento de los individuos en capitalismo frente a los sistemas parciales cerrados y sus legalidades propias; esa pasividad destinada a los sujetos frente al desarrollo de subsistemas regidos por leyes mecánicas producto de un creciente proceso de especialización, racionalización y calculabilidad. Como adelantamos, sólo el proletariado es capaz de elevarse por encima de esta situación en tanto su autoconocimiento es al mismo tiempo el conocimiento objetivo de la esencia de la sociedad¹⁰ y le revela su carácter de verdadero sujeto del proceso de producción y reproducción que se cristaliza en la existencia del capital (p. 310). Allí radica la clave de la identificación que hace Lukács del proletariado con la figura del sujeto-objeto idéntico de la dialéctica histórica, identificación que, a diferencia de la caracterización hegeliana, no culmina en un “fin de la historia”, pues para el pensador húngaro es claro que ni la llegada del proletariado al poder, ni la organización socialista del Estado y la economía

10 Un elemento fundamental del planteo lukácsiano y que encuentra desarrollo en el último de los artículos que componen *HCC* es el lugar del partido. Este es presentado como un mediador necesario para el autoconocimiento del proletariado y en tanto tal, una instancia de mediación entre los seres humanos y la historia. Ahora bien, lejos de presentarlo como una instancia externa, asume que sólo la participación de todos con su entera personalidad para generar una interrelación dialéctica entre la capacidad de acción y la capacidad de autocrítica del partido (Lukács, 2013, p. 464) puede favorecer la toma de conciencia de la clase trabajadora.

son un punto de llegada (p. 343), sino solamente etapas de un proceso largo y laborioso hacia la libertad.

5. LA INTERPRETACIÓN HABERMASIANA DE LA REIFICACIÓN EN LA TAC

El concepto de reificación despertó el interés de Jürgen Habermas ya desde sus trabajos tempranos. Siguiendo a Robin Celikates y Rahel Jaeggi (2018, p. 256) podemos distinguir cinco contextos en los que es utilizado a lo largo de la obra de Habermas: 1) en sus trabajos tempranos de crítica cultura, 2) en sus discusiones sobre las dimensiones ideológicas de la tecnología y la ciencia, 3) en el contexto del debate sobre el positivismo y su crítica a la concepción naturalista del conocimiento, 4) en el diagnóstico de patologías sociales originadas en la “colonización del mundo de la vida” a través de imperativos sistémicos y, finalmente, 5) en referencia a cuestiones éticas que surgen de la tecnología genética moderna y sus efectos en el propio entendimiento humano. En lo que concierne a nuestro trabajo, nos vamos a detener en el cuarto punto, pues es el que mayor presencia tiene en la *TAC*; de este modo, la reinterpretación del concepto de reificación va a constituir una herramienta para comprender de qué manera los mecanismos de integración sistémica sustituyen a los mecanismos de integración social, es decir, cómo el sistema y la lógica de la acción instrumental que en el predomina invaden el horizonte valorativo que fundamenta el intercambio simbólico entre los individuos y atenta así contra la posibilidad de una comunicación libre de relaciones de poder y, por ende, de una auténtica autonomía.

Adentrándonos en la recepción de la obra lukácsiana en la *TAC*, comenzaremos destacando que en el cuarto capítulo del primer tomo de esta obra Jürgen Habermas elabora un análisis del fenómeno de la reificación con el fin de analizar la herencia weberiana dentro del marxismo occidental para intentar probar su tesis de la “paradoja de la racionaliza-

ción”. Según esta tesis, la racionalización del “mundo de la vida”¹¹ hace posible un tipo de integración sistémica que entra en competencia con el principio de integración social que es el entendimiento y así puede llegar a reobrar sobre el mundo de la vida con efectos desintegradores (Habermas, 1987a, p. 437). En este sentido, como adelantamos, la reelaboración habermasiana del concepto de reificación va a apuntar al estudio de las patologías sociales asociadas al fenómeno de la substitución del lenguaje como medio de entendimiento y coordinación del actuar propio del mundo de la vida por medios de comunicación como el dinero y el poder, fenómeno que concretamente va a ser designado como “colonización del mundo de la vida” de parte del sistema.

Dado que a su juicio el análisis de la racionalización weberiano no puede dar cuenta de este fenómeno al no diferenciar entre los tipos de acción comunicativa u orientada al entendimiento y acción medios fines u orientada al éxito (Habermas, 1987a, p. 436), Habermas recurre a estudiar la herencia sociológica de la Teoría Crítica – Lukács, Adorno y Horkheimer – para analizar su tratamiento del concepto de racionalización con el fin de mostrar lo aporético de sus propuestas y la necesidad de migrar de la filosofía de la conciencia hacia la filosofía del lenguaje.

Así, comienza resaltando del análisis de Lukács su capacidad de, a través del concepto de reificación, arrancar el análisis weberiano de la racionalización social de la teoría de la acción y ponerlo en relación con

11 Con el objetivo de comprender la evolución de las sociedades modernas Habermas introduce en su *TAC* los conceptos de “sistema” y “mundo de la vida”, como “contraparte socioteórica” (Strecker, 2018, p. 368) del concepto de acción comunicativa, este referido a las acciones individuales. En términos generales el mundo de la vida puede ser entendido como el horizonte en el que los agentes comunicativos se mueven “ya siempre” (Habermas, 1987b, p. 169), “un acervo de patrones de interpretación transmitidos culturalmente y organizados lingüísticamente” (p. 176) sobre el que se funda la comunicación cotidiana y a su vez fundamenta la reproducción simbólica de la sociedad. Por su parte, los sistemas se basan en la separación de las acciones orientadas al éxito de su fundamentación en las acciones orientadas al entendimiento, producto del proceso de racionalización propio de la evolución de las sociedades modernas; se presenta así un mecanismo de integración social alternativo a la acción comunicativa, que permite la reproducción de esferas sociales específicas independientemente del acuerdo de los actores sociales.

los procesos anónimos de valorización en el sistema económico (Habermas, 1987a. p. 451). El frankfurtiano encuentra en el pensamiento de Lukács un valioso aporte para su intento de articular las dos grandes teorías de la sociología clásica, la teoría de la acción y la teoría de sistemas. Es notable que su lectura destaca la caracterización de la mercancía como “forma de objetividad” en *HCC*, aspecto frecuentemente pasado por alto en la mayor parte de los análisis de la obra lukácsiana. Si bien atribuye el término a Dilthey (p. 452), lo que es un equívoco, Habermas reconoce correctamente la herencia neokantiana del análisis y plantea que para Lukács la sociedad viene definida por una forma específica de objetividad dominante que “prejuza las relaciones con el mundo”, esto es, la manera en que los individuos dotados de lenguaje y acción se refieren al mundo objetivo, al mundo social y al mundo subjetivo propio. Este pre-juicio es caracterizado con el concepto de reificación (*Verdinglichung*), una peculiar asimilación de las relaciones sociales a cosas, objetos que podemos percibir y manipular (p. 453). Interpreta así la reificación en Lukács como una cuestión de “errores categoriales”, las relaciones interpersonales y las vivencias subjetivas son percibidas como entidades que pertenecen al mundo objetivo y esto no es meramente una “forma de pensar” errónea, sino que afecta la “forma de existir” de los propios sujetos: el mundo de la vida mismo se reifica al verse determinado por un modo de producción que descansa en el trabajo asalariado. Así, cuando la producción de bienes pasa a estar regida en función de la producción de valores de cambio, la acción dejaría de estar coordinada por relaciones comunicativas entre los individuos pues “las orientaciones de acción económicamente relevantes se desligan de los contextos del mundo de la vida y quedan conectadas al medio valor de cambio (o dinero)” (p. 456).

De esta forma, el mecanismo de coordinación de las acciones se presenta como algo externo, un imperativo del sistema económico que cae fuera de la intersubjetividad del entendimiento lingüístico, y se vuelve entonces una pseudonaturaleza. En palabras del frankfurtiano, para el filósofo húngaro en la sociedad capitalista moderna “los trabajadores coordinan sus interacciones, no a través de normas y valores sino a través de un medio deslingüístico que es el valor de cambio” (p. 458) y así los

procesos anónimos de realización del capital penetran en el mundo de la vida del trabajador asalariado y “al transformar las relaciones sociales en puramente instrumentales, destruyen la eticidad de una intersubjetividad establecida comunicativamente.” (p. 456).

Ahora bien, a diferencia del planteo original weberiano sobre la racionalización, para Lukács el proceso de la reificación encuentra un límite interno en el carácter formal de su propia racionalidad, pues la separación entre objetividad y subjetividad que experimenta el trabajador al vender su fuerza de trabajo y objetivarse como mercancía convierte a esta situación en susceptible de conciencia: en tanto se presenta como un objeto que a la vez es capaz de tomar conciencia de su situación objetiva, este autoconocimiento es al mismo tiempo un conocimiento de la esencia objetiva de la sociedad, de la cual el trabajador representa el verdadero sujeto de su producción y reproducción (Lukács, 2013, p. 310). Habermas destaca en este punto un importante problema: al recuperar la dialéctica hegeliana y particularmente los conceptos fundamentales de su lógica, Lukács está presuponiendo la unidad de la razón teórica y la razón práctica en el nivel del espíritu absoluto; esto implica una diferencia con el planteo de Weber¹², que daba por tierra todo intento de restablecimiento fundado de las imágenes metafísicas del mundo y cualquier intento de conectar dialécticamente con la razón objetiva (Habermas, 1987a, p. 461). Ahora bien, es claro que el planteo de Lukács no postula directamente una restauración de las formas de objetividad propias del pensamiento de tipo religioso metafísico, pues la influencia de la crítica de Marx a la Filosofía del Derecho de Hegel lo lleva a postular “la *realización práctica* de ese plexo racional de vida que Hegel sólo lleva a concepto especulativamente” (p. 462).

12 Recordemos que para Max Weber la constitución de las sociedades modernas se funda en que en un momento de su evolución se llevó a cabo una diferenciación de esferas de valor que hacen posible una transformación crítica del saber tradicional, guiada por pretensiones de validez específicas para cada una de las nuevas esferas. Surge así una institucionalización de sistemas de saber que producen saberes especializados según diferentes pretensiones de validez que sustituyen al saber tradicional en su función de dirigir la acción.

En este sentido, para el filósofo frankfurtiano el pensamiento de Lukács no solamente supondría “la validez de una lógica, según la cual el proceso de cosificación *tiene que* conducir por fuerza a su propia autosupresión en la conciencia de clase del proletariado” (p. 474) sino también – y este sería su error más grave – “volvería a absorber en la teoría esa conversión de la filosofía en ‘práctica’ y de *representársela* como realización revolucionaria de la filosofía” (p. 463). Esto implica atribuirle a la filosofía un alcance mayor incluso al que la metafísica se había atribuido para sí, pues ya no sólo sería capaz de pensar la totalidad del orden del mundo sino también de dominar el proceso histórico universal a través de la práctica autoconsciente de aquellos que se hubieran dejado ilustrar por ella, es decir, de las masas conducidas por la vanguardia de la revolución que es el sustento práctico de la teoría de la conciencia de clase. De este modo, volveríamos a estar en el ámbito de un idealismo objetivo en el que la metafísica se presentaría como una filosofía dialéctica de la historia que se fundaría en un tipo de saber incompatible con el desmoronamiento de la razón objetiva propio de la modernidad analizado por Weber (p. 463).

6. UNA MIRADA CRÍTICA SOBRE LA LECTURA HABERMASIANA DE LA REIFICACIÓN

Para comenzar debemos recordar que la recepción del pensamiento de Lukács de parte de la teoría crítica frankfurtiana en general ha sido sumamente crítica y el caso de Habermas no es la excepción. Como vimos, el filósofo alemán hace suya la repetida objeción según la cual la teoría de la reificación lukácsiana se funda en una filosofía de la historia metafísica, en último término, en una dialéctica objetiva idealista (Habermas, 1987a, p. 465). Mucho se ha escrito sobre la cuestión del “idealismo” o la “metafísica” que implica el planteo de HCC. Esta crítica ha sido una de las más escuchadas desde la década del ’20, cuando las reseñas críticas de dos militantes comunistas – Lázló Rudas y Abram Deborin – le adjudicaron al autor un “idealismo” incompatible con el monismo materialista que ellos profesaban y que requería una misma dialéctica para

la naturaleza y la sociedad. En esa misma línea, podemos encontrar la crítica que hace Adorno en su *Dialéctica negativa* (1966), la autocrítica que se hace Lukács en el prólogo a la reedición de *HCC* de 1969, la crítica habermasiana en cuestión e incluso otras de autores marxistas contemporáneos vinculados a la crítica del valor, como Moishe Postone (1993). En líneas generales, el problema consistiría en que la identificación del proletariado con el “sujeto-objeto” de la historia sería un reflejo del movimiento del *Geist* hegeliano, y confundiría así Lukács el movimiento real de la historia con un movimiento conceptual idealista o metafísico. De algún modo, el pecado de Lukács sería su hegelianismo, pecado por él mismo confesado en su autocrítica de 1969. Sin embargo, a pesar de que el uso de terminología tan fuertemente hegeliana pueda confundirnos y hasta incluso resultar desafortunada, insistiré en que el concepto de proletariado como sujeto-objeto no debe leerse como una trasposición metafísica o idealista de un proceso histórico.

Una clave de lectura de esta caracterización de la clase trabajadora es comprenderla como un sujeto que es idéntico y no-idéntico a la vez, en tanto es confrontado a un mundo que él mismo constituye; así es sujeto en tanto la realidad es “producto de su accionar”, pero a la vez, el sujeto real que él es, es parte y producto de esa realidad (Kavoulakos, 2017, p. 120). Se consolida así, una dialéctica abierta que se orienta hacia la “demostración concreta” del sujeto-objeto idéntico, esto es, que implica un giro hacia la praxis y su interpenetración con la teoría. En palabras de Lukács: “El proletariado actúa en la medida en que reconoce su situación. Y reconoce su situación en la sociedad en la medida en que lucha contra el capitalismo.” (2013, p. 137).

Ahora bien, el corolario del análisis habermasiano es la crítica a la idea de una vanguardia consciente, cuestión explicitada en el texto lukácsiano en referencia a los problemas de la organización y al partido, elemento que Habermas no se detiene a estudiar, pero al que refiere implícitamente al tratar la mencionada cuestión de la realización práctica de la filosofía. Mucho se ha escrito sobre la concepción del partido comunista en *HCC* y la supuesta tesis de su infalibilidad como vanguardia consciente mediadora del obrar de la clase trabajadora. Una línea de lectura

muchas veces repetida apunta a denunciar el peligro de una concepción política fundada en último término en una verdad objetiva encarnada en la figura del partido, que en su caracterización lukácsiana prefiguraría el terror del estalinismo (Fracchia, 2013). En primer lugar, cabe aclarar que, como señala Jaffe (2020, p. 11), la remisión al partido como mediador que logra salvar el hiato entre la conciencia empírica de la clase trabajadora y la conciencia adecuada a su situación o “conciencia atribuida”, es propuesta como una mera idea, pues en *HCC* no encontramos una determinación socio-histórica que caracterice el contenido de la conciencia imputada a la clase trabajadora, es decir, a esa filosofía de vanguardia. Es que, considerada en su contexto, la concepción del partido planteada en *HCC* viene a ofrecer una síntesis entre las dos posturas más emblemáticas en el debate acerca de la organización del partido comunista: las posturas de Rosa Luxemburg y Lenin¹³. De esta forma, mientras Lukács por un lado reconoce la importancia de la disciplina y el compromiso de todos los miembros en la organización partidaria, que presupone “*la intervención activa de la entera personalidad*” de los trabajadores en esta tarea (Lukács, 2013a, p. 455), por otro lado, no deja de remarcar la necesidad de tomar distancia de la organización de los partidos burgueses, en los que se pueden distinguir un núcleo de personas en cuyas manos se encuentra la dirección activa y el resto de los miembros de la asociación, que representan la función de objeto, en la forma de una masa pasiva. Por este motivo, introduce Lukács un segundo elemento de carácter espontaneísta, la necesidad de la intervención activa de todos los miembros del partido en su dirección bajo la forma de la autocrítica:

precisamente porque toda decisión del partido tiene que realizarse en las acciones de todos sus miembros [...] en las cuales éstos ponen en juego toda su existencia física y moral, los miembros están en situación de y están incluso, obligados a empezar inmediatamente su crítica, a formular inmediatamente sus experiencias, sus reservas, etc.” (Lukács, 2013a, p. 474)

13 Los dos textos más representativos del debate entre Rosa Luxemburg y Lenin son “Problemas de organización de la socialdemocracia rusa” de la fundadora de la Liga Espartaco (Luxemburgo, 2013) y el célebre *¿Qué hacer?* (Lenin, 2013).

Esta necesidad de autocrítica de la forma partidaria que expresa su lucha consigo misma contra toda posible fetichización (Eiden-Offe, 2015, p. 92), termina de caracterizar la concepción del partido de HCC como el producto de una tensión entre el espontaneísmo luxemburguista y la centralización leninista. En este sentido, está muy lejos de plantear una “vanguardia de la revolución mundial que ha de encargarse de esa labor de ilustración” (Habermas, 1987, p. 363) de la clase trabajadora como propone en su análisis la TAC de Habermas; más bien el partido pareciera resguardarse como un ámbito en que se busca la prevalencia de un tipo de acción muy distinta de la actividad reificada determinada por los mandatos del capital, un tipo de acción orientada al entendimiento y el acuerdo para el obrar común, en base a las expectativas de los agentes y las experiencias comunes. Decir que el partido es el ámbito donde predomina la acción comunicativa sería exagerado, sin embargo, plantear que es un saber objetivo a priori que se revela a los que están dispuestos a ser ilustrados es una concepción sumamente errónea; en todo caso, la objetividad de su mediación viene dada por las condiciones de la situación objetiva de los agentes y es alcanzable únicamente a través del debate y la crítica constante.

7. CONSIDERACIONES FINALES

Es claro que la recuperación que hace Habermas del análisis lukácsiano de la reificación no solamente tiene por objetivo complementar la caracterización weberiana de la racionalización con una perspectiva sistemática enfocada en los procesos anónimos de valorización en el sistema económico para así acercarse a su objetivo de articular las dos grandes corrientes de la filosofía clásica. También busca mostrar la incompletitud del planteo lukácsiano, en tanto el filósofo húngaro a su juicio terminaría por recurrir a una metafísica de la historia al fundar su concepción de la actividad humana en la acción con arreglo a fines, problema que comparte con la denominada filosofía de la conciencia y cuya única solución sería la articulación de esta acción con la acción comunicativa y el subsecuente pasaje hacia una filosofía del lenguaje. Ahora bien, cla-

ramente el análisis habermasiano de la reificación en Lukács no pretende ser un estudio exhaustivo sobre la formulación de este concepto, sino que es encarado con el objetivo de adquirir herramientas potencialmente útiles para la elaboración de una teoría de la acción comunicativa; así, el concepto de reificación termina por ser reelaborado en términos de una colonización del mundo de la vida por parte de los sistemas a través de los medios del poder y el dinero para poder pensar las patologías sociales asociadas a este proceso. Sin embargo, considero que hay una serie de elementos vinculados a la influencia neokantiana del texto, en los que el análisis de Habermas no se detiene, a pesar de reconocer esta influencia, y que pueden representar un valioso aporte para el proyecto de una teoría crítica de la sociedad.

De este modo, la mencionada influencia del intento de Emil Lask de desplazar la filosofía trascendental kantiana más allá del sujeto hacia una ontología y las implicaciones del concepto de “forma de objetividad” pueden aportar elementos que trascienden la denominada filosofía de la conciencia pero ahora hacia un giro realista. Pues, como vimos más arriba, la idea de que es el elemento formal-categorial el que depende del elemento material y no la forma lógica la que “produce” el material, es reelaborada por Lukács para pensar cómo en la sociedad moderna capitalista nuestra comprensión del mundo está determinada por una materialidad concreta: una serie de relaciones sociales basada en una división del trabajo que se orienta a producir con el único objetivo de reproducir e incrementar el proceso de valorización. En este sentido, es la forma mercancía y su movimiento ya autónomo el que condiciona la conducta de los sujetos, esto es, la subjetividad aparece como un correlato de la objetividad, de manera que la actividad inmediata de los individuos en la sociedad capitalista es actuar en cada una de las esferas de las que participa adaptándose a sus leyes inmanentes.

Cabe agregar que la reinterpretación de la reificación que hace Habermas pareciera sugerir que el funcionamiento autónomo del subsistema mercantil no representaría un problema en tanto el medio de comunicación que es el dinero no comience a colonizar el mundo de la vida sustituyendo al lenguaje como medio de entendimiento entre los indivi-

duos. De alguna manera, la estricta delimitación entre sistema y mundo de la vida propuesta en la *TAC* no permite dar cuenta del mencionado fenómeno del fetichismo de la mercancía ya caracterizado por Marx¹⁴, según el cual los productores individuales actúan por su propia voluntad al tiempo que, al formar parte del mecanismo impersonal del proceso de valorización del capital están reproduciendo la vida del capital sin ser conscientes de ello. Así, creo que es claro que el modelo de la obra habermasiana no sería capaz de dar cuenta de las implicancias de este proceso a la hora de pensar la posibilidad de una normatividad del mercado. Es que bajo la premisa de que las prácticas argumentativas pueden alojarse en las relaciones de mercado el fetichismo de la mercancía se presentaría como una distorsión sistemática de la comunicación; y, dado que la idea de la *TAC* de un mercado como ámbito regido exclusivamente por imperativos sistémicos rechazaría esta premisa, el planteo de Habermas se mostraría incapaz de dar cuenta de este fenómeno como un obstáculo para la comunicación. En este sentido, si consideramos que la concepción lukácsiana de la reificación trasciende la filosofía de la conciencia pero a la vez tampoco cae en una metafísica expresada en la forma de una dialéctica histórica – como espero haber podido mostrar – se revela ahora como un aporte valioso para pensar cuestiones no resueltas de la propuesta habermasiana como esta. Sin embargo, es claro que el planteo lukácsiano presenta varios elementos que exigen una actualización acorde a las condiciones de las sociedades capitalistas actuales; por solo mencionar una de ellas, la idea del partido como el ámbito por antonomasia donde es posible a través de la deliberación llegar a un conocimiento objetivo capaz de orientar la praxis colectiva en tiempos en que la concepción misma del partido político moderno se encuentra en crisis. Esa actualización y una articulación adecuada entre los aportes de Lukács y la propuesta de la *TAC* quedan como posibles tareas futuras ya que excederían por mucho el alcance del presente capítulo.

14 La siguiente idea ha sido tomada de Fraiman, 2022, p. 35.

REFERENCIAS

- Anderson, P. (1978) *Consideraciones sobre el marxismo occidental*. Madrid: Siglo XXI.
- Arato, A. y Breines, P. (1986) *El joven Lukács y los orígenes del marxismo occidental*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Celikates, R. y Jaeggi, R. (2018) “Technology and reification”, en Brunkhorst, H. et al, *The Habermas Handbook*, New York: Columbia University Press.
- Eiden-Offe, P. (2015). “Kampf-Form. Versuch über die Form der Partei bei Georg Lukács”. En Plass, H. (ed.), *Klasse – Geschichte – Bewusstsein. Was bleibt von Georg Lukács’ Theorie?* (79-103) Berlin: Verbrecher Verlag.
- Fracchia, J. (2013) “The philosophical Leninism and Eastern ‘Western Marxism’ of Georg Lukács”, *Historical Materialism* 21. 1, pp. 69-93.
- Fraiman, J. A. (2022) “Dualismo social y condiciones normativas en la Teoría del valor de Karl Marx. Diálogo posible con la Teoría de la acción comunicativa de Jürgen Habermas.” En *Ética y Discurso*. Revista científica de la *Red Internacional de Ética del Discurso*. Año 7, 2022.
- Feenberg, A. (2014) *The Philosophy of Praxis: Marx, Lukács and the Frankfurt School*. New York: Verso.
- Habermas, J. (1987a) *Teoría de la acción comunicativa I*, Madrid: Taurus.
- Habermas, J. (1987b) *Teoría de la acción comunicativa II*, Madrid: Taurus.
- Heinrich, M. (2008) *Crítica de la economía política. Una introducción a El Capital de Marx*. Madrid: Escolar y Mayo.
- Honneth, A. (2009) *Crítica del agravio moral: patologías de la sociedad contemporánea*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Jaffe, A. (2020). “Lukács’ antinomic ‘standpoint of the proletariat’: From philosophical to socio-historical determination”. En *Thesis Eleven*, 157. I, (60 – 79). Melbourne: SAGE.

Kavoulakos, K. (2017) *Georg Lukács' Philosophy of Praxis. From Neokantianism to Marxism*. London: Bloomsbury.

Lask, E. (1923) *Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre en Gesammelte Schriften. II Band*. Tübingen: Verlag von J. C. B. Mohr.

Lenin, V. I. (2013). *¿Qué hacer? Problemas candentes de nuestro movimiento*. En *Obras selectas*, Tomo I. Buenos Aires: Ediciones IPS.

Löwy, M. (1979) *Georg Lukács. From Romanticism to Bolshevism*. Oxford: NLB.

Lukács, G. (2013) *Historia y conciencia de clase. Estudios de dialéctica marxista*. Buenos Aires: Razón y Revolución.

Lukács, G. (2005) *Táctica y ética. Escritos tempranos (1919-1929)*. Buenos Aires: El cielo por asalto.

Lukács, G. (1981) *Gelebtes Denken. Eine Autobiographie im Dialog*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Lukács, G. (1977) *Werke. Band 2. Frühschriften II. Geschichte und Klassenbewusstsein*. Darmstadt: Luchterhand.

Luxemburgo, R. (2013). "Problemas de organización de la socialdemocracia rusa". En *Obras escogidas*, (188-205). México: Partido de los Trabajadores.

Marx, K. (2002) *El Capital*. Tomo I, Vol. 1. Buenos Aires: Siglo XXI.

Postone, M. (1993) *Time, labor and social domination*. New York: Cambridge University Press.

Roggerone, S. (2022) *Tras las huellas del marxismo occidental*. Buenos Aires: Ediciones IPS.

Strecker, D. (2018) "The Theory of Society. The *Theory of Communicative Action* (1981): A Classic of Social Theory, en Brunkhorst, H. et al, *The Habermas Handbook*, New York: Columbia University Press.

“PIEL ROJA, MÁSCARAS BLANCAS”: UNA CRÍTICA DECOLONIAL DE LAS TEORÍAS DEL RECONOCIMIENTO¹

Cristóbal Balbontín²

1. INTRODUCCIÓN

Ifigenia en Tauride, de Eurípides, es sin dudas una de las principales tragedias griegas. En ellas el reconocimiento cumple una función central en el desarrollo dramático de la tragedia. En efecto, Ifigenia, hija de Agamenón, es salvada por la diosa Artemis de ser sacrificada por su padre, y vive en la isla de Táuride como sacerdotisa de la diosa que exige sacrificios humanos. Ifigenia, vive atormentada por sueños terribles en

-
- 1 El presente artículo se enmarca en la ejecución de los proyectos de investigación Fondecyt Iniciación N°11190725, ECOS N° 210041 y el proyecto: “*Rethinking Recognition through Environmental Conflicts. The Rights of Indigenous People and Ecosystems: the case of the Mapuche in Chile*”, en el marco del Research Partnership Grant de la Leading House for Latin America de la Universität Saint Gallen.
 - 2 Abogado y Doctor en Filosofía por la Universität J.W. Goethe Frankfurt am Main y la Université Paris-Nanterre bajo la dirección de Axel Honneth y Catherine Chalié. Profesor auxiliar del Instituto de Derecho Público, de la Facultad de Ciencias jurídicas y sociales de la Universidad Austral de Chile. Correo electrónico: cbalbonting@gmail.com.

los que mata a su hermano Orestes para vengar el asesinato de su madre, Clitemnestra, quien a su vez ha matado a Agamenón, esposo de esta. Su hermano Orestes, con quien ha perdido contacto hace muchos años, sufre la persecución de las Erinias incluso después de la sentencia del Areópago, y sólo se librará de ellas trayendo al Ática desde la Táuride una imagen de Artemis, violando de esta manera el santuario que guarda su hermana Ifigenia. Cuando Orestes y su amigo Pilades quedan varados en una isla luego de que una tormenta destruye su embarcación, el rey Toante solicita a Ifigenia el horrible sacrificio para aplacar a los dioses. En un primer momento los hermanos no se reconocen, e Ifigenia está a punto de matar a su hermano. Tras el reconocimiento de su hermano (*anagnórisis*), urden una treta: con el pretexto de una purificación de la imagen de la diosa, marchan a la playa y embarcan en una nave para huir. Sin embargo, un golpe de viento los devuelve a la costa. Aparece la diosa Artemis, que los salva con la condición de que se le rinda el culto adeudado en el Ática.

Aristóteles es sin duda el pensador antiguo quien dedicó una atención especial en su obra *La Poética (Peri Poietike)* a la función dramática que cumple el “reconocimiento” en el desarrollo narrativo de la tragedia, pero con el alcance y función particular que cumple la *anagnórisis* – como forma de reconocimiento – en la filosofía antigua. En efecto como señala Aristóteles en *La Poética*:

La *anagnórisis* es, como ya el nombre indica, un cambio desde la ignorancia al conocimiento, para la amistad o para odio, de los destinados a la dicha o al infortunio. Y la *anagnórisis* más perfecta es la acompañada de peripecia, como la del Edipo. Ahora bien, hay todavía otras *anagnórisis*; pues también con relación a objetos inanimados y sucesos causales ocurre como a veces se ha dicho, y puede ser objeto de *anagnórisis* saber si uno ha actuado o no. Pero la más propia de la fábula y la más conveniente a la acción es la indicada. Pues tal *anagnórisis* y peripecia suscitarán compasión y temor, y de esta clase de acciones es imitación la tragedia, según la definición. Además, también el infortunio y la dicha dependerán de tales acciones. Ahora bien, puesto que la *anagnórisis* es *anagnórisis* de algunos, las hay sólo de uno con relación al otro, cuando se descubre quien es uno de los dos; pero otras veces es precisamente

que se reconozcan mutuamente; por ejemplo, Ifigenia fue reconocida por Orestes (...), pero él necesitaba otro reconocimiento por parte de Ifigenia (Aristóteles, 1974 ,1452a30-1452b10).

Aristóteles advierte de esta forma que en la tragedia de *Ifigenia en Tauride* el reconocimiento opera a dos niveles: por una parte intersubjetivamente en la identificación recíproca entre los hermanos Ifigenia y Orestes, y por otra parte, como un acto de conocimiento o develamiento de la trama oculta que larvadamente se organizaba en torno a los protagonistas y cuyo conocimiento, articulado por el reconocimiento de primer orden entre los dos hermanos, precipita la acción trágica con un giro de los acontecimientos (que Aristóteles denomina peripecia) de los cuales los protagonistas, a pesar de su esfuerzo, no logran escapar desencadenándose la tragedia.

Guardando las distancias con Aristóteles, la obra *Red Skin, White Masks. Rejecting the colonial politics of recognition* de Glen Coulthard pone a la obra, en su arquitectura, una crítica de la teoría del reconocimiento que se apoya en una ampliación del marco de lectura en dos niveles que cruzarían las formas de reconocimiento: una dimensión subjetiva y un contexto objetivo ligado a las condiciones materiales que rodean el reconocimiento y que operaría de forma determinante en esta teoría social. Estas condiciones materiales no son otra que contextos asimétricos de poder entre colonizador y colonizado que opera larvadamente pero de forma determinante a la base de las formas de reconocimiento como horizonte de relación entre dominador y dominado. Como señala el autor – perteneciente a la minoría indígena *yellowknife dene* – Glen Coulthard apoyándose en el pensador haitiano Frantz Fanon:

Uso la obra de Fanon para denunciar el rol jugado por el reconocimiento en la reproducción de las formas de poder del colonizador, una forma que aun resuena hoy (...) las formas políticas de reconocimiento del colonizador al colonizado terminan estructuralmente determinadas por y para los intereses del colonizador (Coulthard, 2014, p. 152).

Nuestro propósito en el presente ensayo es (i) presentar la crítica decolonial que hace Glen Coulthard de las teorías del reconocimiento, (ii) para enseguida someterla a crítica haciéndose valer algunas objeciones en las que Coulthard aparentemente no habría reparado debidamente. En un tercer momento (iii) nuestro propósito es obtener algunas conclusiones de esta confrontación crítica a fin de determinar qué elementos de su crítica decolonial siguen siendo productivos para renovar la teoría del reconocimiento en tanto gramática moral de los conflictos sociales en contextos coloniales.

2. LA CRÍTICA DECOLONIAL DE GLEN COULTHARD A LAS TEORÍAS DEL RECONOCIMIENTO

Glen Coulthard comienza su ensayo *Red Skin, White Masks. Rejecting the colonial politics of recognition* haciendo referencia al lugar mayor que ha jugado la narrativa del reconocimiento en los esfuerzos de autodeterminación de los pueblos indígenas de Canadá. Para ello el autor comienza por citar la declaración de la nación Dene de 1975: “Nosotros los Dene de los territorios del Noroeste insistimos en el derecho de ser observados por nosotros mismos y por el mundo como nación. Nuestra lucha es por el *reconocimiento* de la nación Dene por el gobierno y los pueblos y gobiernos del mundo (...)” (Coulthard, 2014, p. 1). Referencia a la lucha por el reconocimiento como base a la autodeterminación que Coulthard señala ha sido central para el movimiento indígena que ha sido recepcionado teóricamente en las obras de Will Kymlicka, Sheryl Lightfoot y Ronald Neizen entre otros. En Canadá es precisamente esta teoría y práctica la que ha llevado al Estado a reconceptualizar su relación con las comunidades indígenas. En efecto, si antes de 1969 la política federal era asimilacionista, ahora ésta ha variado hacia una política de integración social basada en el reconocimiento. Ella se ha traducido en un arco expansivo basado en un pluralismo liberal que busca reconciliar las demandas indígenas con la soberanía del Estado a través de delegación de tierras, capital y poder político unida a la demarcación de conflictos

ligados a la tierra, la autorización común de iniciativas de explotación de recursos naturales y acuerdos de autogobierno. Es precisamente contra lo anterior que Glen Coulthard sostiene que

en vez de acomodarse a una era marcada por la coexistencia pacífica fundada en el ideal de reciprocidad o mutuo reconocimiento, las políticas del reconocimiento en su forma contemporánea liberal prometen reproducir la configuración colonial racista y patriarcal a través del poder del Estado (Coulthard, 2014, p. 3).

Se trata pues de denunciar una forma de dominación postcolonial que se organiza a través del reconocimiento en contra del cual Coulthard desarrolla una crítica decolonial³. Dicho de otro modo, los movimientos de emancipación nacional indígena fueron el catalizador de la transformación de las formas de poder y establecimiento de una nueva forma de dominación: desde un dispositivo organizado en torno a la exclusión, a un dispositivo organizado en torno a la integración social a través del reconocimiento.

Ahora bien, si el reconocimiento sigue siendo un dispositivo de dominación, es en buena medida porque el contexto capitalista a la base sigue siendo fundamentalmente el mismo desde la época colonial: éste busca asegurar el acceso a la tierra y sus recursos naturales como factor de producción. Ello explica el incentivo al despojo del territorio de los indígenas como motor del colonialismo. Coulthard recurre, para estos efectos, a los análisis que Marx (2022) desarrolla entre los capítulos 26 al 32 del *Capital* en los que explica la teoría de la primo acumulación “como un acto de formación del capital a través de la desposesión violenta que establece las condiciones para la emergencia de la acumulación capitalista y la reproducción de las relaciones capitalistas de producción a través de la destrucción de las sociedades indígenas” (Coulthard, 2014, p. 7). Ello no sólo implica acceder a las tierras, sino destruir las socie-

3 Ya Amy Allen en su libro *The End of Progress* habían puesto en cuestión el presupuesto eurocéntrico que rodea la Teoría Crítica de Frankfurt, y la necesidad de someterla a una crítica decolonial. Cfr. Allen, Amy. *The End of Progress: Decolonizing the Normative Foundations of Critical Theory*. New York: Columbia University Press, 2016.

dades indígenas a largo plazo para producir el “proletariado”: una clase trabajadora dispuesta a entrar en términos de explotación a través de las formas modernas de división social del trabajo. Con todo, Coulthard argumenta que este proceso – la primo acumulación – no está reducida a un momento de la historia ni tampoco a una puntual transformación violenta de la sociedad como señala Marx, sino que se perpetua en el tiempo en la organización de las sociedades post-coloniales. Forma de acumulación continua basada más en la expropiación que en la expoliación como argumenta Nancy Fraser (2018, p. 106). “David Harvey, Silvia Federicci, Taiaiake Alfred, Rauna Kuokkanen y Andrea Smith han puesto de relieve el papel actual de la disposición en el capitalismo globalizado contemporáneo” (Coulthard, 2014, p. 9). Además, Coulthard critica la pretensión de Marx de que la reproducción de los modos de producción capitalista genere las condiciones para la formación de una conciencia crítica. Finalmente, al mismo tiempo que Coulthard se apoya en Marx, también rechaza la caricatura colonial con la que tanto Hegel como Marx se refieren a las sociedades no occidentales como carentes de historia⁴.

El capital, y más fundamentalmente el capitalismo, no es una cosa sino un tipo de relación social que busca asegurar la separación del trabajador de su medio de producción natural a través de la transformación cultural. En efecto, si la esclavitud violenta dio paso al racismo como estrategia simbólica para asegurar el acceso a bajo costo de la mano de obra a través de condiciones de subempleo, de forma similar la desposesión violenta de tierras en la era colonial dio paso a la minusvaloración simbólica para seguir asegurando el acceso a tierras y recursos naturales⁵.

4 Recordemos que en sus *Lecciones de filosofía de la historia*, Hegel se refiere despectivamente a Africa como el mero punto de partida de la historia del mundo. Y Marx, por su parte, afirma que la sociedad de la India carece de historia del todo. Cfr. Marx, Karl; Engels, Friedrich. “The future results of the British rule in India”, *On colonialism*. Honolulu: University Press of the Pacific, 2001.

5 Coulthard hace referencia de forma ilustrativa al siguiente documento histórico: “As the comisión of Indian Affairs in 1890 wrote: ‘the work of sub-dividing reserves has begun in earnest. The policy of destroying the tribal communist system is assailed in every possible way and every effort [has been] made to implant the spirit of individual responsibility instead” (Coulthard, 2014, p. 13).

De esta forma las relaciones de poder en las sociedades postcoloniales no sólo se organizan a través de medios coercitivos, sino a través de formas de intercambio mediados por el reconocimiento en contextos asimétricos. Tal sería pues el caso de la sociedad multicultural, tolerante y liberal del Canadá. Para ello es pues fundamental registrar el pasaje desde el Estado colonial a las formas contemporáneas de gubernamentalidad – como Foucault las denomina – que caracteriza a la sociedad postcolonial, en que la hegemonía no se impone desde afuera por la fuerza a los indígenas sino desde el “interior” de los sujetos colonizados, esto es, a través de la producción de subjetividades: se trata de tipos de pensamiento, hábitos y conductas que adecuan a los indígenas a prácticas y formas de vida que aseguran la dominación. Coulthard se apoya especialmente para ello en la obra de Frantz Fanon, y más concretamente en una cierta lectura foucauldiana de Fanon, según la cual el reconocimiento no sería fuente de libertad y dignidad sino más bien un campo de poder a través del cual las formas coloniales son reproducidas y mantenidas.

El capítulo primero titulado “Las políticas del reconocimiento en el contexto colonial” supone una profundización de las tesis desarrolladas con anterioridad en su obra⁶. Coulthard retoma la crítica del reconocimiento de los pueblos indígenas que se organiza a partir de una estructura de poder hegemónico que inaugura el colonialismo: la soberanía del Estado como monopolio de la violencia – siguiendo la definición de Max Weber (1983) –, y que para Coulthard permite establecer formas de reconocimiento profundamente asimétricos y no recíprocos. Contraviniendo la propuesta de Hegel, Coulthard sigue a Fanon quien argumenta que los términos del reconocimiento en el Estado colonial están monopolizados por el maestro y no por el esclavo, lo que en el tiempo permite desarrollar formas de dependencia psicoafectiva en la conciencia del esclavo (Coulthard, 2014, p. 26).

6 El capítulo comienza por una referencia a Foucault: “La humanidad instala cada una de sus violencias en un sistema de reglas y de esta forma procede de dominación en dominación” (Foucault, 1977, p. 85). “Para Hegel hay reciprocidad; aquí en cambio los amos se ríen de la conciencia del esclavo. Lo que quiere el maestro del esclavo no es el reconocimiento sino su trabajo” (Coulthard, 2014, p. 25).

Enseguida Coulthard extiende su crítica a las versiones contemporáneas del reconocimiento: Honneth, Fraser y, muy particularmente, contra Charles Taylor. En el caso de Honneth, Coulthard se refiere a él en dos oportunidades: primeramente, con relación a los movimientos sociales, el término reconocimiento es usado para desentrañar los presupuestos normativos que articulan las distintas demandas políticas (Coulthard, 2014, p. 27). Y, en seguida, Coulthard se refiere a Honneth para criticar las bases normativas que estructurarían el reconocimiento como expresión de una formación social exitosa de la identidad práctica de los individuos (Coulthard, 2014, p. 36). En este segundo sentido, la dialéctica del reconocimiento – desde su antecedente en Hegel – relevaría las condiciones intersubjetivas de la libertad humana. Lo que Coulthard precisamente pone en cuestión.

Respecto a Nancy Fraser (2003a; 2003b), Coulthard objeta que el medio económico de dominación es, en el caso del colonialismo, la tierra como factor de producción y no la dimensión simbólica del *status*. En efecto, Fraser propone integrar los principios de justicia de la lucha por el reconocimiento con aquellos de la redistribución económica. De este modo los problemas de la falta de reconocimiento son integrados como patrones institucionales de valor o *status*. Con todo, lo que Coulthard objeta a la propuesta de Fraser, es que el reconocimiento muestra dificultades al integrarla a criterios de redistribución al confrontarla – en términos de economía política – al contexto colonial. En efecto, Fraser como Taylor mantienen inobjetado la legitimidad de Estado y el ejercicio de su soberanía sobre los pueblos indígenas.⁷ Por otra parte, Coulthard objeta a Fraser que ella evite “psicologizar” el reconocimiento. Al hacer ello, Fraser omite hacerse cargo de la forma en que se produce la formación de la identidad subjetiva y el complejo psico-social que esta tras ello. Los problemas psicológicos, si bien constituidos socialmente, deben ser asumidos en su propia dinámica compleja. En este sentido, como muestra la

7 “En efecto, en un punto bien conocido de sus intercambios con Axel Honneth, (...) Fraser admite que su modelo basado en el ‘status social’ podría no ser adecuado para las situaciones en que las demandas de reconocimiento ponen en cuestión la soberanía del Estado” (Coulthard, 2014, p. 36).

dialéctica del maestro y el esclavo, la dependencia psicoafectiva expresa una forma de dominación⁸.

Finalmente, la objeción contra Charles Taylor y su *Politics of Recognition* (1994), constituye el caso crítico por excelencia contra el cual Glen Coulthard se dirige. Como señala el pensador indígena:

Taylor defiende una variante de pensamiento liberal que señala que, bajo ciertas circunstancias, diversos estados pueden sin duda reconocer y acomodar un rango amplio de demandas específicas de ciertos grupos sin tener que abandonar su compromiso con un discurso fundamental de derechos individuales. Mas aún, estos tipos de reclamos pueden ser defendidos en supuestos liberales porque es que en el contexto de ellos, y no en el horizonte cultural de una comunidad, que los individuos desarrollan sus identidades (Coulthard, 2014, p. 29).

Con todo, Coulthard no sólo aborda críticamente las teorías del reconocimiento, sino también en términos favorables algunas de sus reactualizaciones. Es el caso de la exégesis de la dialéctica entre el maestro y el esclavo de la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel tal y como la interpreta Frantz Fanon, siguiendo las lecciones de Alexander Kojève y su recepción por Jean-Paul Sartre. Como Coulthard señala: “En este respecto, se ha sugerido que el trabajo de Fanon puede ser leído como un aporte importante, aunque largamente ignorando, en su contribución al llamado ‘renacimiento’ hegeliano en la escena intelectual francesa (...)” (Coulthard, 2014, p. 27). En este sentido la dialéctica de “señorío y servidumbre” es profundizada en una relación de reconocimiento asimétrico, entre un “ser para sí” y un “ser para el otro”. Este contexto de dominación es donde la relación de reconocimiento está comprometida para Coulthard⁹.

8 “Innumerables estudios, novelas y narraciones antropológicas han esbozado, con dolorosos detalles, cómo estas expresiones han entristecido a los individuos con baja autoestima, depresión, alcohol, abuso de drogas y comportamiento violento dirigido hacia el interior contra el yo y hacia el exterior hacia los demás” (Coulthard, 2014, p. 41-42).

9 Cfr. Coulthard expresamente hace referencia a Patcher Markell’s, *Bound by recognition* (Princeton: Princeton University Press, 2003) quien señala como el multicult-

Esta idea de relaciones asimétricas de reconocimiento, en contexto subalternos de poder, pueden impedir más que consolidar la libertad de los individuos al “capturar” el concepto que tiene alguien de sí mismo “en una imagen distorsionada de sí” (Coulthard, 2014, p. 30). De este modo, y a pesar de que las políticas del reconocimiento pueden representar un avance en relación a las políticas asimilacionistas y de exclusión, Coulthard crítica el hecho de que de que “el reconocimiento sea concedido como algo que últimamente se ‘otorga’ o se ‘acuerda’ a entidades subalternas por un grupo dominante (...) que prefigura su fracaso para significativamente modificar los términos de poder que están a la obra en las relaciones coloniales” (Coulthard, 2014, p. 30-31). En este sentido Coulthard se acerca a Frantz Fanon, para quien la lucha “violenta” es el medio privilegiado para subvertir los complejos “psico-existenciales” instalados en los sujetos al desafiar las relaciones de poder a la obra en las relaciones coloniales. Como señala nuestro autor:

Quiero disputar el uso que hace Taylor de Fanon en este contexto: no para disputar las aserciones de Taylor al señalar que el trabajo de Fanon como una teorización importante de las formas en las cuales las subjetividades de los oprimidos puede ser deformado por la falta de reconocimiento, sino más bien contestando las asunciones de que un régimen más acomodaticio liberal de mutuo reconocimiento sería capaz de hacerse cargo de las relaciones poder típico entre los pueblos indígenas y el Estado colonial (Coulthard, 2014, p. 31).

En este sentido, argumenta Coulthard, Fanon anticipa el trabajo de Althusser, quien argumenta que la reproducción de las relaciones capitalistas de producción descansa en una función ideológica del reconocimiento (Althusser, 1994). Según lo anterior habría en el reconocimiento una dimensión de formación subjetiva y una dimensión estructural u objetiva que esta prefigurada por el colonialismo como relación de

turalismo y las políticas del reconocimiento están lejos de ser encuentros de cara a cara, sino que más bien comportan una escala institucional de reconocimiento que involucra al Estado y, consecuentemente, contextos asimétricos de poder y, más precisamente, del poder soberano del Estado.

dominación. Para unir esta aproximación subjetiva y objetiva, Coulthard se apoya en Fanon para mostrar como este presupuesto estructural u objetivo se refleja subjetivamente en la población colonizada al internalizar una imagen degradada de sí a través del reconocimiento del otro. De ahí que Fanon insista que las configuraciones coloniales de poder solo pueden ser transformadas si son atacadas en ambos niveles: subjetivo (en la formación social de la identidad subjetiva) y objetivo (en las estructuras asimétricas de poder).

En efecto, la estructura colonial asimétrica de poder es – a su vez – inseparable del rol jugado por el capitalismo en las relaciones jerárquicas de reconocimiento. En este sentido Fanon complejiza la forma cómo la dominación opera en las sociedades capitalistas no sólo a partir de los términos o condiciones de producción sino en la internalización de una “idea de sí”, sumisa los dominantes, enriqueciendo de este modo la idea de dominación en Marx. Siguiendo a Foucault, Coulthard estima que las políticas del reconocimiento del Estado colonial corresponden a una forma de gubernamentalidad:

una forma relativamente difusa de un conjunto de relaciones de dominación que operan a través de formas circunscritas de reconocimiento que aseguran estructuralmente el acceso a los recursos y tierras de los pueblos indígenas a través de la producción de subjetividades neocoloniales (Coulthard, 2014, p. 156).

En este sentido más que restringir la libertad, el colonialismo contemporáneo actúa *consagrando* formas de libertad. Es precisamente por este motivo que Coulthard estima la aproximación de Charles Taylor al reconocimiento como insatisfactorio, en la medida que tiende a enfrentar las condiciones estructurales u objetivas del colonialismo en términos puramente “afirmativos”, siguiendo un modelo redistributivo de los derechos culturales sin objetar la estructura económica que opera a la base de la sociedad postcolonial.

Para estos efectos, Coulthard remite a Fanon para dar cuenta cómo el reconocimiento supone un mecanismo de subjetivación “Las implicaciones de este punto de vista es que los sujetos indígenas siem-

pre están siendo interpelados por el reconocimiento, siendo contruidos por el discurso colonial o siendo asimilados por las estructuras de poder coloniales” (Coulthard, 2014, p. 42). Por este motivo Fanon no le habría reconocido un genuino potencial emancipatorio a las poéticas hegelianas del reconocimiento cuando son aplicadas a una situación colonial. Esto no significa – sin embargo – un rechazo completo del paradigma del reconocimiento. “Fanon adhirió a la noción de que las relaciones de reconocimiento son constitutivas de la subjetividad y que, cuando son desiguales, pueden excluir la realización de la libertad humana” (Coulthard, 2014, p. 43). De ahí que el camino a un reconocimiento recíproco debe partir previamente por un reconocimiento de sí y la dignificación de los grupos subalternos. Esto es lo que empuja el desarrollo de una epistemología y una ontología decolonial. En este sentido, es “imperativo que las comunidades indígenas desarrollen la capacidad para efectivamente interpretar su única perspectiva y llevarla al plano conceptual donde los derechos son elaborados” (Coulthard, 2014, p. 45). Es solo a partir de una deconstrucción decolonial y una refundación sustantiva de la relación humana entre contextos distintos que es posible reconstruir un reconocimiento recíproco

Será solo en el capítulo quinto de su obra que Coulthard retomará la discusión sobre la teoría del reconocimiento. En efecto, en el capítulo titulado “La inmersión en el abismo del pasado”, Coulthard profundiza en la teoría del reconocimiento intersubjetivo tal y como Sartre lo desarrolla en *El Ser y la Nada*, en el *Antisemita y judío* y en el *Orfeo Negro*. Como Sartre señala bien, en su aproximación radicalmente constructiva “es el antisemitismo el que crea al judío” (Satre, 1974, p. 69). Una afirmación que retoma alguna de sus tesis principales desarrolladas en *El Ser y la Nada*. Sartre, a pesar de reconocer el rol que juega el reconocimiento como constitutivo de la subjetividad, se distancia de Hegel negando la posibilidad de un reconocimiento afirmativo. Esto es así porque “en el corazón de la teoría de Sartre de la intersubjetividad (...) el reconocimiento esta siempre reflejado en las intrigas de poder” (Coulthard, 2014, p. 134). Dicho de otro modo, el conflicto está la base de la relación entre sujetos a partir de su “ser para otro”. En el caso del *Antisemita*, entre un sujeto

que objetiva y otro que es objetivado (Un tema que ya está prefigurado en *El Ser y la Nada*). Ahora bien, para Sartre la situación se resuelve de la misma forma como Coulthard intenta aproximarse al reconocimiento, esto es, que la autenticidad del judío enfrenta el antisemitismo al afirmar su identidad judía. Al hacer ello, “apuesta todo a la grandeza humana [y al aceptar] la obligación de vivir en una situación que se define precisamente por el hecho de que es invivible (...) obtiene el orgullo de su humillación” (Sartre, 1974, p. 137). Con todo Sartre es rápido en agregar que – a pesar de la autenticidad pueda ser una respuesta efectiva sobre los efectos de la reificación –, por sí mismo hará poco para transformar las relaciones sociales constitutivas de antisemitismo. De ahí que la afirmación de sí debe hacerse cargo de las condiciones que genera la dominación.

Igualmente, en *Orfeo negro* es posible encontrar conclusiones semejantes refiriéndose a la persona colonizada en el contexto del racismo. Del mismo modo que en el *Antisemita*, Sartre ubica la opresión de la minoría negra en la estructura capitalista de la sociedad: la explotación capitalista actúa en este caso mediada por el marco simbólico de la raza. Pero, a diferencia del caso del judío, la persona de raza negra no tiene posibilidad de evadirse. “El negro no puede negar que es negro, ni puede negar que forma parte de una humanidad abstracta sin color: es negro” (Sartre, 2001, p. 118). Dicho de otro modo, el hombre o mujer de color está indisolublemente unido a una facticidad biológica. Por este motivo Fanon afirmara que el hombre negro “no tiene resistencia ontológica ante la mirada del hombre blanco” (Sartre, 2001, p. 90). En efecto, ello implica una dificultad adicional en relación con el proletariado europeo, cuya “condición de clase” esta basada en una característica puramente objetiva de la situación del proletariado, mientras que en el caso de la raza negra la situación subjetiva de dominación debe ser primero enfrentada antes que su condición objetiva de clase explotada.

Ahora bien, en lo que se refiere a la crítica decolonial del reconocimiento, el interés de Coulthard por *Piel negra, mascarar blancas* de Fanon es de confrontar el reconocimiento en el contexto del racismo colonial. La obra cumbre de Fanon lo que hace es poner su énfasis en el carácter alienante y reificante del reconocimiento. “Sin un pasado negro,

sin un futuro negro, me es imposible vivir mi negritud” (Fanon, 2008, p. 117). Fanon describe de este modo la experiencia del reconocimiento colonial en términos profundamente negativos, como estando “fijado” o “congelado” por una mirada violadora por el otro (Coulthard, 2014, p. 139). Esta imagen derogatoria se expresa asimismo en la forma de patología social: “complejo de inferioridad”, “complejo psico-existencial”, “neurosis” y “alienación” (Coulthard, 2014, p. 140). De ahí que la “negritud” para Fanon deba ser objeto de una “reconstrucción moral”, a través de la reconstrucción de la historia de la lucha de clases.

Frente a esta tesis, Coulthard toma distancia en tres términos:

1. La inversión de los valores asociados a la negritud sigue fijados y determinados por un entorno a la estructura de valores originalmente predeterminada por la sociedad colonial.
2. La crítica antiesencialista de Fanon puede invertirse en su contrario: “La experiencia negra es ambigua. No hay un negro, hay muchos negros” (Fanon, 2008, p. 115). Lo que, al invertir el razonamiento, significa que no puede haber “una” negritud oprimida ya que el discurso el emancipatorio tampoco podría recurrir a un denominador común de la raza negra, ya que ella también correspondería a diferentes construcciones sociales.
3. El tercer problema dice relación con la revalorización de la historia de las culturas colonizadas y de las sociedades se podría estar desplazando de forma simbólica fuera del factor más determinante de la dominación: la economía política que rodea y explica la colonización.

Tomadas en conjunto, estas tres limitaciones informan la conclusión de Fanon en *Piel negra, mascarás blancas* de que, aunque el proceso de auto reconocimiento afirmativo en el núcleo de proyectos como la negritud representa una fuente potencial (...), este potencial radica en su capacidad para motivar una praxis que esté atenta a las características tanto estructurales como subjetivas del dominio colonial (Coulthard, 2014, p. 144).

Esto decir: cambiar los términos de producción de la estructura social colonial. Es por este motivo que Coulthard estima que, si las políticas de la identidad pueden implicar conquistas y logros, por sí mismas no ponen término a la lucha.

Coulthard asume así un punto una distancia escéptica frente a Fanon:

llegamos a un límite en el análisis colonial de Fanon, ya que consideraba que el potencial decolonial de la política cultural indígena estaba fundamentalmente socavado por el resentimiento dirigido hacia el pasado. Por lo tanto, permanece unido a una concepción dialéctica de la transformación social que privilegia lo “nuevo” sobre lo “viejo” (Coulthard, 2014, p. 153).

En este punto Coulthard se torna hacia Taitaike Alfred and Leanne Betsamosake, dos intelectuales indígenas, para comprender las dinámicas que configuran el colonialismo y los procesos de descolonización en Canadá. Ambos pensadores de los pueblos originarios se distancian del reformismo liberal del reconocimiento, y en su lugar apuesta a una narrativa nacional que permita una revitalización de los valores y prácticas políticas tradicionales en un proceso de reculturalización. Solo el florecimiento de los valores indígenas – o lo que Taitaike Alfred llama “tradicionalismo auto consciente” – puede constituir “la única solución duradera a los problemas políticos, económicos y sociales que afectan a nuestro pueblo” (Alfred, 1999, p. 5).

Finalmente, Coulthard finaliza su ensayo formulando cinco tesis programáticas para lograr la descolonización de las cuales queremos profundizar en tres que dicen relación con el reconocimiento:

1. La necesidad de la acción directa: Acciones que buscan influir en el poder a través de medidas disruptivas y de confrontación. Estos actos por parte de los sujetos de la opresión colonial buscan producir efectos inmediatos de poder, aflojando las formas internalizadas de colonialismo, perturbando las formas de construcción de las relaciones sociales y oponiéndose a las formas de explotación de las tierras ancestrales y

sus recursos naturales. Coulthard se refiere explícitamente a la forma violenta con la que estas acciones son calificadas “Sin embargo, independientemente de su diversidad y especificidad, la mayoría de estas acciones suelen aparecer en los medios de comunicación como el típico ‘bloqueo’. Militante, amenazante, perturbador y violento” (Coulthard, 2014, p. 166). Sin dudas se trata de la influencia de *Los condenados de la tierra* donde Fanon señala que las formas de acción directa y violenta en contra de la sociedad colonial y su estructura institucional es necesaria. “En el momento en que [los colonizados llegan a descubrir su humanidad], deben empezar a afilar sus armas para asegurar su victoria” (Fanon, 2005, p. 8).

2. No más capitalismo: La acción directa busca tener un impacto negativo en la estructura económica del Estado colonial. La pregunta es cómo la acción directa puede en general transformar la economía colonial capitalista, esto es, inhibir el efecto destructivo de la acumulación del capital a la base de la estructura organizativa del Estado colonial. Frente a esto, es necesario revitalizar las economías indígenas a escala local y de carácter sustentable, y buscar alternativas al capitalismo a través de la democratización de los medios de producción y de distribución, que permita eludir la dependencia al sistema capitalista de producción. Coulthard precisa que sin una transformación profunda los pueblos indígenas seguirán siendo parasitarios del capitalismo:

El capitalismo sigue desempeñando un papel fundamental en el despojo de nuestras tierras y de nuestra autoridad de autodeterminación, pero sólo lo hace con la ayuda de otras formas de explotación y dominación configuradas a lo largo de líneas raciales, de género y de estado (...). Como resultado, el gobierno federal ha vigorizado una estrategia para la autodeterminación indígena que debe desafiar la relación entre la colonización de los colonos y el fundamentalismo del libre mercado de manera que se niegue a ser cooptada por los pañuelos de reconocimiento, las disculpas oportunistas y el regalo barato de la inclusión política y económi-

ca. Para que los pueblos indígenas vivan, el capitalismo debe morir (Coulthard, 2014, p. 172-173).

3. Más allá del Estado nación: Si los pueblos indígenas desean una relación política y legal con el Estado canadiense que refleje distintas cosmovisiones, deben en ese caso enfrentar la estructura de dominación que informa las relaciones entre indígenas y el Estado en Canadá; estructura que le niega legitimidad y sustento a través de la exclusión de las voces indígenas de las instituciones políticas y legales, que no son otra cosa que la escena discursiva donde los derechos se forman. Derogar el colonialismo significa una forma de participación distinta en la práctica legal y política del Estado. Con todo, los esfuerzos para enfrentar los discursos y espacios institucionales no sólo han fallado, sino que han servido para reproducir formas racistas, sexistas, económicas y políticas de poder que los indígenas pensaban haber enfrentado exitosamente. “Nuestros esfuerzos por interpelar los discursos legales y políticos del Estado para asegurar el reconocimiento de nuestros derechos y autodeterminación se han encontrado demasiado a menudo interpelados como sujetos del gobierno colonial” (Coulthard, 2014, p. 179). De este modo la aproximación del reconocimiento por el Estado colonial ha servido para neutralizar los reclamos de legitimidad de los indígenas. “Al final, la óptica creada por estos grandes gestos de reconocimiento y reconciliación sugiere a la sociedad dominante que ya no tenemos terreno legítimo para seguir manifestando nuestro malestar” (Coulthard, 2014, p. 155-156).

¿Implica ello por lo tanto abandonar del todo el campo de las negociaciones con el Estado? En ningún caso, estima Coulthard. El colonialismo ha transformado a los indígenas en una minoría en su propia tierra, y esto requiere seguir enfrentando el aparato colonial y legal del Estado con una reflexión crítica y escéptica de los mismos indígenas que a ratos ha estado ausente. De ahí la necesidad puntualizada por Coulthard,

que empecemos a apartar nuestra atención de la orientación del reconocimiento basada en gran medida en los derechos (...) a una política de reconocimiento resurgente que busca practicar alternativas decoloniales (...) a la estructura de la ley y la autoridad del gobierno basadas en una remodelación crítica de lo mejor de las tradiciones legales y políticas indígenas (Coulthard, 2014, p. 179).

3. CRÍTICA DE LA CRÍTICA DECOLONIAL A LAS TEORÍAS DEL RECONOCIMIENTO

Estas objeciones decoloniales de Gleon Coulthard a las teorías del reconocimiento merecen – con todo – algunas críticas:

i. El reconocimiento como mecanismo de subjetivación y dominación

En su crítica Coulthard insiste en mostrar en varios pasajes como, a través del reconocimiento, se organiza un dispositivo que busca reproducir la configuración de relaciones de dominación entre colonizadores y colonizados. Para ello la forma de integración social que constituye el reconocimiento se organiza a través de una estrategia simbólica que busca valorizar una cierta identidad en los dominados – en este caso de los pueblos indígenas – que es funcional a las relaciones de dominación. La identidad social sería así el resultado de un proceso de subjetivación – como señala Foucault¹⁰ siguiendo a Althusser¹¹ – en que la hegemonía no se impone por la fuerza sino que desde el interior de los sujetos colonizados, que adoptan voluntaria y libremente hábitos, conductas y formas de vida que permiten reproducir y mantener las relaciones coloniales a través de una dependencia psico-afectiva de ese reconocimiento

10 Cfr. Foucault, Michel. *History of sexuality*. New York: Vintage, 1990.

11 Cfr. Althusser, Louis. *Ideology as ideological State apparatus*. London: Verso, 1994.

que introduce una imagen distorsionada de sí que se administra desde un “Otro” en posición hegemónica¹².

Sin embargo, que el reconocimiento pueda ser un mecanismo de dominación a través de una forma de subjetivación es algo que Honneth advirtió en un artículo titulado “*Annerkenung als Ideologie*”. Señala Honneth en dicho artículo que “el hecho de ser oficialmente cubierto de elogios por ciertas cualidades o ciertas competencias parece ser un instrumento de política simbólica, cuya función subyacente es de integrar los individuos o los grupos sociales en un orden social dominante” (Honneth, 2008, p. 245). De este modo, señala Honneth, a través del proceso de reconocimiento, una relación a sí específica incita a los individuos a asumir voluntariamente una función social. Este argumento desarrollado por Althusser, y retomado por Judith Butler¹³ con la influencia de Foucault e integrado con el psicoanálisis de Lacan, se apoya sobre la noción de subjetivación: “reconocer a alguien significa entonces llevarlo a una síntesis o suma de actos repetidos de forma ritual, a fin de que adopte exactamente la relación a sí mismo que conviene al sistema de expectativas de comportamiento” (Honneth, 2008, p. 246). De este modo, el reconocimiento manifestado públicamente sirve en realidad únicamente a la constitución y mantención de una relación a sí de un individuo perfectamente inserto en el sistema de la división social del trabajo imperante. “El ejemplo del orgullo sentido por el Tío Tom – personaje de la novela Harriet Beecher *La cabaña del tío Tom* – reflejan los elogios reiterados de sus virtudes de sumisión, hacen de él un sujeto dócil en una sociedad de esclavos” (Honneth, 2008, p. 248).

Sin embargo, objeta Honneth, este tipo de reconocimiento es un tipo de reconocimiento unidimensional que no permite distinguir un reconocimiento genuino de aquel que no lo es, de la misma forma que

12 La crítica también se nutre de las obras *Black Skin, White Masks* de Fanon y de *El Ser y la Nada* de Sartre, para quienes el reconocimiento se organiza negativamente entre “un ser para sí” y un “ser para otro” en que el reconocimiento de su identidad subjetiva no es otra cosa que un proceso de identificación, de reificación.

13 Cfr. Butler, Judith. “La conscience fait de nous tous des sujets. L’assujettissement selon Althusser”, en: *La vie psychique du pouvoir: l’assujettissement en théorie*. Trad. B. Matthieussen, Leo Scheer, Paris, 2002, p. 165-198.

confunde un reconocimiento justificado de aquel que es ideológico. Para ello es necesario distinguir el reconocimiento ideológico de un reconocimiento positivo que está unido a un horizonte de evaluación normativa a partir del cual se exige el reconocimiento. Esta forma de reconocimiento, por oposición a la “adjudicación” vertical de una forma de reconocimiento hegemónico, corresponde a una expectativa reconocimiento que es horizontal en la medida que busca corregir precisamente una asimetría de poder y entablar una relación de igualdad en la diferencia. Por cierto el problema de poder no puede ser excluido del todo – y por eso la teoría del reconocimiento en Honneth es el resultado de una acción, de una “lucha” por el reconocimiento – pero esta forma de reconocimiento positiva descansa en una justificación normativa, y no sólo en una relación de poder como ocurre en el reconocimiento ideológico¹⁴. Así, la falta de reconocimiento se expresa en un sentimiento moral “desprecio”, “humillación”, “agravio” que impulsa la conflictividad social allí donde el reconocimiento ideológico busca evitar toda conflictividad social. De este modo para Honneth los individuos se movilizan a fin de conquistar un reconocimiento que se les niega y que opera como mecanismo afirmativo y de resistencia frente a las formas inauténticas de reconocimiento. Si el reconocimiento vertical suele ser institucional es en el sentido que la identidad que se reconoce busca asegurar el desempeño social de un “rol”, mientras que la lucha por el reconocimiento en Honneth busca precisamente contestar un “rol social”. Además, allí donde el reconocimiento ideológico es genérico y está dirigido indistintamente a actores, la formas emancipatorias de reconocimiento demandan el reconocimiento de cualidades particulares de un cierto actor que buscan que el resto de la sociedad le dé cabida como un nuevo sujeto. Por último, a diferencia del reconocimiento ideológico, que es un *flatus vocis*, y que no busca producir efectos emancipatorios ni la transformación institucional de las condiciones de vida de los oprimido, la lucha por el reconocimiento defendida por Honneth se traduce en un aumento progresivo de la esfera de autonomía individual y en un equilibrio de las relaciones de poder que el

14 La pregunta “por qué” se reconoce es – en último término – instrumental en el reconocimiento ideológico.

reconocimiento ideológico busca evitar. Las críticas de Coulthard – si son pertinentes – es quizás en contra de Taylor, quien omitió en su *Politics of recognition* la importancia dialéctica negativa que juega la conflictividad como condición de una política del reconocimiento.

ii.

Sólo la violencia y no el reconocimiento puede modificar relaciones de dominación

A través de distintos pasajes Coulthard hace una reivindicación de la violencia – a través de una referencia a Frantz Fanon – y de la acción directa, como el bloqueo de caminos y ocupación de terrenos (Coulthard, 2014, p. 166), como la única manera de transformar relaciones asimétricas poder de entre colonizador y colonizado. Mientras el reconocimiento se estructure a partir de dicha asimetría de poder según Coulthard, ella se organizará instrumentalmente al servicio de los intereses de los dominantes.

Sin embargo, esta crítica del reconocimiento es demasiado sumaria y expeditiva y adolece de dos dificultades. La primera es que no da cuenta como en Honneth, a diferencia de Taylor, la prehistoria de la teoría del reconocimiento corresponde a una profunda reflexión sobre el problema del poder. En efecto, en la génesis de la obra de Honneth hay una reconsideración central del estatuto que ocupa el “poder” en la dimensión comunicativa de la teoría social, desde el momento que la acción emancipatoria se expresa como una “lucha” por el reconocimiento. En efecto, desde sus primeras obras *Social action and human nature* (1988) y *La Crítica del poder* (1993), Honneth confronta la obra de Foucault con la de Habermas a fin de desarrollar una reflexión crítica sobre el poder y la dominación. En lo que se refiere a Foucault, Honneth estima que la concepción foucauldiana sirve de base a una interacción estratégica al interior de la sociedad que es instructiva para desarrollar una noción de poder que está ausente en Habermas. De este modo, en la noción de lucha por el reconocimiento Honneth amplía la noción de poder a todas las formas de interacción intersubjetiva, evitando la separación – en Habermas – entre una esfera social sujeta a formas de dominación y el mun-

do comunicacional de la vida que estaría libre de formas de poder. Con todo, este acercamiento a Foucault por parte de Honneth no está exento de críticas, al no proveer el pensador francés una teoría comprensiva de la acción ni de un marco normativo que permita explicar las luchas emancipatorias, lo que sí está presente en Habermas.

Ello nos lleva a la segunda objeción contra Coulthard que es de no proveer una teoría comprensiva de la acción al momento de apelar a la acción directa: ¿Cómo se estructura y organiza el agenciamiento de la acción humana, y específicamente la acción humana en el caso de los grupos subalternos? Por otra parte, Coulthard omite dar cuenta de la importancia de la justificación de la acción y, en este caso, de la lucha (Rawls, 1999; Habermas, 2003; Forst, 2014). En efecto, los presupuestos normativos a partir del cual se explica el agenciamiento de los grupos oprimidos (la acción directa en su caso) es fundamental para dar cuenta de las “razones” que motiva y explican la conflictividad social. Justificación que permite que las formas de lucha y movilización puede ser “comprendida”, dando lugar a concesiones y transformaciones institucionales a través del reconocimiento. Sin embargo, cuando se apela a la violencia sin referencia a la justificación, se corre el riesgo de que las formas de acción directa invisibilicen la legitimidad de los motivos. Ese es, en efecto, el riesgo de la violencia: al justificar todos los medios, lo que puede hacer de una lucha una lucha justa, cede lugar a una pura relación de poder sin justificación. Así, donde había opresores y oprimidos, en la pura violencia todos pueden pasar indistintamente a ser opresores. Walter Benjamin alertó en su texto *Zur kritik der Gewalt* que la única violencia justa es la violencia divina, porque la violencia no es una herramienta a la medida del hombre sino abisal. De ahí la importancia de que las formas de conflictividad social y la contestación de las relaciones de poder nunca pierdan de vista la visibilidad, la proporcionalidad y la integridad de la justificación normativa que las impulsa¹⁵. Sin embargo Coulthard, al omitir dar cuenta de

15 “La tesis normativa del conflicto implica que los conflictos están cruzados por motivos racionales y que existe una dimensión que es del orden de la justificación tras el conflicto, la cual permite discernir expectativas de vida legítima de expectativas de vida ilegítima en sociedad, al suministrar un criterio de evaluación para la razón pública y la deliberación, de manera que resulta posible el acuerdo en torno a los térmi-

la justificación normativa de las acciones emancipatorias, se priva de la posibilidad de una modificación durable de las relaciones de dominación a partir de la comprensión de la justificación. Así, la sola violencia en lugar de lograr una modificación durable de las relaciones de dominación, la transforma en un equilibrio precario de relaciones de poder que puede invertirse tan pronto como cambie la relación de fuerzas.

iii.

El reconocimiento es funcional a la asimetría del poder del Estado colonial

Lo que Coulthard cuestiona es la dimensión política del reconocimiento por parte del Estado canadiense, que busca según él conciliar las aspiraciones de los indígenas con la soberanía del Estado y sus intereses. Conforme a lo anterior, el reconocimiento siempre estaría limitado por el poder estatal y subordinado a los intereses del Estado canadiense. Como señala el autor: “Las políticas del reconocimiento en su forma contemporánea liberal, prometen reproducir la configuración colonial racista a través del poder del Estado, que las demandas de los pueblos indígenas buscan trascender” (Coulthard, 2014, p. 3).

El primer problema reprochable a Coulthard es de abordar el problema del reconocimiento solo desde la esfera del Estado y su relación con las minorías subalternas. Es el caso igualmente de Charles Taylor en su *Politics of recognition*. Con ello Coulthard omite, por una parte, la dimensión intersubjetiva del reconocimiento y, por otra parte, otras esferas sociales distintas del Estado. En efecto, en el caso de Axel Honneth, la comprensión agonística de las relaciones sociales es el resultado de una lectura de Foucault, quien crítica la comprensión vertical de las relaciones de poder limitada a la soberanía del Estado y apunta a la necesidad de

nos de vida en común y permite trascender los conflictos. En la hipótesis contraria, una concepción material del conflicto implica que la razón pública es simplemente retórica e instrumental, lo que, en definitiva, constituye su defeción, de modo que la resolución del conflicto es tan breve y pasajera como dure el equilibrio entre relaciones de poder” (Balbontín-Gallo; Gutiérrez Recabarren, 2022, p. 290).

ampliar el análisis del poder a sus formas difusas, es decir, a una microfísica del poder que se articula través de una variedad de instituciones sociales distintas que el Estado (Honneth, 1993). Como señala Foucault: “El poder designa una relación entre pares en interacción” (Foucault, 1982, p. 217). Honneth hace suya esta ampliación del problema del poder a las relaciones intersubjetivas. Por otra parte, como señalamos, Coulthard se concentra sólo en el Estado como esfera social relevante del reconocimiento, y con ello omite la importancia de otras esferas sociales como la sociedad civil y la familia, tal y como aparece de las exegesis que hace Honneth de los manuscritos que conformen el *Sistema de la Vida Ética* de Hegel. Lo anterior es relevante, pues los presupuestos normativos a la obra en estas esferas en formación de la identidad práctica de los individuos son distintos. Así, es el amor en la esfera de la familia el que, en la relación entre un niño en su primera infancia y su padre o madre (o figura de cuidado significativa), le permite adquirir una confianza en sí mismo, de la misma manera que el reconocimiento la interior de las sociedad civil, como el trabajo, permite a un individuo adquirir un sentido positivo de estima por sus aportes a las sociedad. Se trata pues de una teoría del sujeto, que da cuenta de la constitución social de la subjetiva y de la autonomía personal. Esta aproximación intersubjetiva da cuenta asimismo de la dimensión ética del reconocimiento debido al Otro. Es precisamente esta dimensión ética la que Coulthard omite en beneficio de un abordaje puramente político del reconocimiento. En lo que importa, es precisamente estos sentimientos de confianza y estima en la configuración de una identidad positiva del sujeto, lo que permite que la falta de reconocimiento en la esfera institucional del Estado pueda ser contestada a través de una lucha por el reconocimiento que impulse la transformación de las instituciones. La integración social a la esfera del derecho, a través del reconocimiento en un plano de igualdad, es lo que permite a los grupo sociales subalternos experimentar un sentimiento de respeto.

Al obliterar las otras esferas sociales, Coulthard no sólo esboza una visión unilateral y limitada de su crítica del reconocimiento sino que omite dar cuenta de una teoría del sujeto que permita la configuración de una personalidad psicoafectiva íntegra que opere como criterio de evaluación

normativa de las formas patológicas de dominación psicoafectiva a las que el mismo Coulthard hace alusión. Además, es esta constitución positiva de una identidad personal a través de las esferas de la familia y la solidaridad social, la que permite desarrollar formas de resistencia y reivindicación normativa frente a la opresión de un Estado colonial¹⁶.

Más allá de lo anterior, la crítica del derecho en el Estado colonial en Coulthard es contradictoria, pues él mismo señala en los pasajes finales de su obra que su crítica no implica abandonar necesariamente la esfera del Estado, sino más bien transitar de “la insurgente política de reconocimiento que busca practicar alternativas decoloniales (...) a la estructura de la ley” (Coulthard, 2014, p. 179). Con ello Coulthard se aparta de una tesis puramente decolonial del Estado que pretendería contestarlo revolucionariamente como un todo que debe ser cancelado en favor de un presupuesto que Coulthard omite, esto es, la de un Estado democrático de Derecho configurado a partir de un espacio público abierto a las disidencias que pueden disputar la configuración de las relaciones de poder existentes en un Estado, a fin de transformar las instituciones dándole cabida a minorías invisibilizadas¹⁷. Ello supone la existencia de un Estado abierto a la reconstrucción intercultural que permita someter el derecho, como señala Coulthard, a un “la remodelación crítica de lo mejor de la tradición jurídica y política indígena” (Coulthard, 2014, p. 179). En efecto, como señala Boaventura de Sousa, en referencia a los pueblos indígenas, el derecho puede sustentar un proyecto emancipador en la medida

16 El mismo Coulthard reconoce implícitamente la importancia de estas otras esferas en su contestación del Estado colonial al reivindicar la revitalización de las tradiciones culturales entre miembros de una comunidad indígena. Para ello una recuperación del pasado es fundamental para transformar las relaciones de poder colonial del presente y el futuro. Una premisa que encontramos en Walter Benjamin en su *Tesis sobre el concepto de la historia* en que la interrupción de la continuidad de la historia a partir de la memoria de los vencidos y la experiencia cotidiana de prácticas y costumbres permite generar una conciencia que puede interrumpir la continuidad de un tiempo histórico y abrirse al cambio revolucionario de la historia.

17 En este sentido hay un sesgo y una tensión en la obra de Coulthard al comprender unilateralmente el Estado colonial como indisoluble de una forma cultural impuesta, insalvablemente opresora y extraña, que por definición no puede transformarse en inclusiva de las minorías indígenas y que, *ergo*, debería ser rechazado en bloque.

que sea posible incorporar una mirada transcultural de estos derechos. En este sentido sería posible salir de un Estado autoritario-colonial en favor de un *Estado intercultural de Derecho*, esto es, un estado de derecho que permita consagrar nuevos derechos frente al desafío homogeneizador de las formas de vida a través de la formulación de derechos emergentes (Sousa Santos, 1997).

iv. Una visión esencialista de la identidad

Coulthard desarrolla una visión paradójica de la identidad. Por un lado, sigue a Fanon para unirse a la crítica de la visión esencialista de la identidad a la obra en el racismo, que busca naturalizar relaciones de dominación al proyectar sobre el Otro tanto una inferioridad biológica esencialmente ligada a una raza, como una inferioridad cultural que explica y justifica la colonización. Consecuentemente para Fanon, la lucha contra la colonización debe ir de la mano de una reformulación del concepto de identidad como el resultado ideológico de una construcción social.

De ahí que Coulthard rechace el concepto mismo de raza “No hay un solo negro. Hay muchos negros” (Fanon, 2008, p. 115). Sin embargo, Coulthard critica en Fanon el riesgo de que el discurso emancipatorio quede desprovisto de una visión original de la identidad de un pueblo previo a momento colonizador: “Llegamos a un límite en el análisis colonial de Fanon, ya que consideraba que el potencial decolonial de la política cultural indígena estaba fundamentalmente socavado por un resentimiento hacia el pasado” (Coulthard, 2014, p. 153). Para ello Coulthard se torna hacia Tataiike Alfred y Leanne Betsabe para revitalizar los valores tradicionales en un “tradicionalismo autoconsciente”.

Sin embargo, al recurrir a este argumento, Coulthard invierte el esencialismo identitario sólo para confirmarlo. En efecto, Coulthard rechaza el “esencialismo racista” a la base de la estrategia de dominación colonial en favor de una “identidad auténtica” que habría en el pasado precolonial y que habría que revitalizar. Con ello el esencialismo que se pretende recusar

es confirmado en favor de una identidad que habría que recuperar. De este modo, Coulthard no sólo priva a la identidad de los grupos sociales de su plasticidad a la obra a través de la historia, sino también de las formas de adaptación cultural a las cuales están sujetos continuamente los grupos humanos en su interacción. Con ello corre el riesgo paradójico de caer en un identitarismo nostálgico del pasado que, por otra parte, él busca precisamente denunciar en su crítica del colonialismo racista.

Ahora bien, el problema del esencialismo identitario esta unido adicionalmente a una objeción metafísica. En efecto, frente al reconocimiento instrumental por parte del Otro, Coulthard, siguiendo a Fanon, promueve el “autoreconocimiento”. “Es por ello que la respuesta para Fanon sólo puede venir de las expresiones de autoempoderamiento” (Coulthard, 2014, p. 152). “El reconocimiento como autoafirmación (...) representa un potencial estímulo del empoderamiento de los colonizados” (Coulthard, 2014, p. 144). Sin embargo, una construcción argumentativa de este tipo implica una cierta circularidad de la conciencia: la conciencia como *causa sui*, que tendría su origen y desarrollo en ella misma. Un argumento de este tipo no solo cae en una circularidad lógica y una regresión al infinito, sino que constituye una abstracción que no da cuenta de la forma como la conciencia se desarrolla dialécticamente en su interacción con una exterioridad concreta en su interacción con el mundo y con los otros. ¿Quiénes, mejor que Fichte – en su *Fundamentos del derecho natural según los principios de la ciencia* – y Hegel – en la *Fenomenología del espíritu* –, comprendieron que el ser humano deviene humano y accede a su libertad entre seres humanos? Así a esta conciencia auto posicional se le puede reprochar la misma objeción cartesiana que se le hace de la conciencia subjetiva en *El ser y la nada* de Sartre: la de recaer en una metafísica de la subjetividad que pretende pensar el sujeto como sustancia y la sustancia como sujeto¹⁸.

18 Si bien es cierto que la dialéctica interna a la conciencia está presente en la *Fenomenología del espíritu* de Hegel en la sección “La conciencia de sí”, el tratamiento que hace Hegel no puede ser separado de la dialéctica de la conciencia con la exterioridad del objeto en el mundo, que le precede, ni de la dialéctica intersubjetiva en su pasaje al Espíritu, que le sucede.

4. CONCLUSIÓN

Hemos revisado los principales argumentos que formula Glen Coulthard en su principal obra *Red Skin, White Masks* en su crítica decolonial en contra de distintas versiones de las teorías del reconocimiento representadas fundamentalmente por Axel Honneth, Nancy Fraser y Charles Taylor. En contra de algunas de sus tesis fundamentales hemos, a su vez, formulado cuatro críticas. Con todo una mirada más aguda a su texto da cuenta cómo, en filigrana, Glen Coulthard es también un pensador que adhiere a los presupuestos hegelianos de la teoría del reconocimiento. En efecto, a través de distintos pasajes Coulthard no evacua del todo del reconocimiento sino argumenta más bien en favor de ciertas condiciones que tendría que verificarse para dar cabida al reconocimiento como mecanismo de emancipación social. Desde el mismo comienzo de su obra con una referencia a la declaración de la nación Dene y su demanda por el reconocimiento como base para acceder a una forma de libertad colectiva como autodeterminación, Coulthard opone implícitamente las demandas por el reconocimiento a la administración de reconocimiento. El mismo Coulthard reconoce, de hecho, como horizonte normativo “la convivencia pacífica fundada en el ideal de reciprocidad o mutuo reconocimiento” (Coulthard, 2014, p. 3).

Ahora bien la aspiración del reconocimiento recíproco tiene cabida para Coulthard a fin de superar las formas de dominación e injusticia que enfrentan los pueblos indígenas de Canadá, lo que supone igualmente una transformación social del contexto cultural colonial. Transformación social debe ir aparejada de un cambio de condiciones materiales que roden la relación del Estado colonial con los grupos subalternos. Quizás es en este punto de la crítica de Coulthard en contra de las teorías del reconocimiento que encontramos dos de sus objeciones más interesantes: la primera de ella es enmarcar la crítica del reconocimiento en el contexto de una crítica del capitalismo, y cómo la pretensión normativa de la teoría social no puede hacer abstracción de los presupuestos económicos de socialización que impone la ley del valor en el sistema capitalista. Pero

Honneth reflexiona, hasta en sus obras más tardías, a partir de los presupuestos morales que hacen posible el capitalismo, negándose a invertir la pregunta en torno a la forma cómo los presupuestos económicos del capitalismo se expresa normativamente en formas de socialización.

La segunda de las objeciones, dice relación con los criterios de evaluación normativa de las formas de dominación. Como sabemos la teoría del reconocimiento de Honneth supone una clarificación de la pretensión normativa universal y abstracta de la acción comunicativa de Habermas que Honneth critica la hipostasiarla de un contexto que constituye su dimensión corpórea concreta asociada al reconocimiento intersubjetivo. De alguna manera Coulthard reproduce en contra de Honneth la misma objeción de éste en contra de Habermas, esto es, la abstracción de la inscripción corpórea de Honneth fuera de un contexto territorial concreto donde tienen validez sus presupuestos normativos. Coulthard denomina a esta determinación territorial de los presupuestos de validez normativa como “grounded normativity”¹⁹. En efecto, a esto se refiere Coulthard cuando señala que es “imperativo que las comunidades indígenas desarrollen la capacidad para efectivamente interpretar su única perspectiva y llevarla al plano conceptual donde los derechos son elaborados” (Coulthard, 2014, p. 45). Honneth toma, sin embargo, los presupuestos normativos propios de la modernidad a la obra en su teoría del reconocimiento como si fueran válidos universalmente. Al hacer ello omite advertir el problema que supone la validez de los criterios de evaluación normativa de los conflictos sociales en contextos asimétricos; los que operan como forma de resistencia al colonialismo capitalista.

19 “Stated bluntly, the theory and practice of Indigenous anticolonialism, including Indigenous anticapitalism, is best understood as a struggle primarily inspired by and oriented around *the question of land*— a struggle not only *for* land in the material sense, but also deeply *informed* by what the land *as system of reciprocal relations and obligations* can teach us about living our lives in relation to one another and the natural world in nondominating and nonexploitative terms—and less around our emergent status as ‘rightless proletarians.’ I call this place-based foundation of Indigenous decolonial thought and practice *grounded normativity*, by which I mean the modalities of Indigenous land-connected practices and longstanding experiential knowledge that inform and structure our ethical engagements with the world and our relationships with human and nonhuman others over time.” (Coulthard, 2014, p. 13).

REFERENCIAS

- Alfred, T. (1999). *Peace Power Righteousness: An Indigenous Manifesto*. (Ont.: Oxford University Press.
- Althusser, L. (1994). *Ideology as ideological State apparatus*. London: Verso.
- Aristóteles. (1974). *La poética de Aristóteles*. Traducción de Valentín García Yebra. Madrid: Gredos.
- Balbontín-Gallo, C.; Gutiérrez Recabarren, M.B. (2022). Reseña “El exceso de la democracia”, *Revista Stultifera*, 5(2), 279-294.
- Benjamin, W. (1977). *Zur Kritik der Gewalt, Gesammelte Schriften II, 1*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Coulthard, G. (2014). *Red Skin, White masks*. Minneapolis: Minnesota University Press.
- Fanon, F. (2005). *The Wretched of the Earth*. Boston: Grove Press.
- Fanon, F. (2008). *Black Skin, White Masks*. Boston: Grove Press.
- Foucault, M. (1982). “The subject and the power”, *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*. Dreyfus, H. (ed.). Chicago: Chicago University Press.
- Foucault, M. (1977). “Nietzsche, Genealogy, History”, *Language, Counter-Memory, Practice: Selected Essays and Interviews*. Ithaca: Cornell University Press
- Fraser, N. (2003a). “Rethinking Recognition: Overcoming Displacement and Reification in Cultural Politics”, *Recognition Struggles and Social Movements: Identities, Agency and Power*. Barbara Hobson (ed.). Cambridge: Cambridge University Press.
- Fraser, N.; Honneth, A. (2003b). *Redistribution or Recognition? A Political Philosophical Exchange*. New York: Verso.

Fraser, N.; Jaeggi, R. (2018). *Capitalism. A conversation in critical theory*. Cambridge: Polity.

Forst, R. (2014). *Justification and Critique. Towards a Critical Theory of Politics*. Cambridge: Polity Press.

Habermas, J. (2003). *Truth and justification*. Traducción de Barbara Fulmer. Cambridge: MIT Press.

Honneth, A.; Joas, Hans (1988). *Social Action and Human Nature*. Traducción de Raymond Meyer, Cambridge. Cambridge University Press.

Honneth, A. (1993). *Kampf um Anerkennung*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp Verlag.

Honneth, A. (1993). *The Critique of Power. Reflective Stages in a Critical Social Theory*. Traducción de Kenneth Baynes. Cambridge: MIT Press.

Honneth, A. (2008). “La reconnaissance comme ideologie”, *La société du mepris. Vers une nouvelle théorie critique*. Traducción de Olivier Voirol, Pierre Rusch, Alexander Dupeyrix. Paris: La découverte.

Kymlicka, W. (1996). *Ciudadanía Multicultural: Una teoría liberal de los derechos de las minorías*. Barcelona: Paidós.

Marx, K. (2022). *El Capital*. Traducción de Victor Romano. Madrid: Akal.

Rawls, J. (1999). *A Theory of Justice*. Cambridge Massachusetts :Harvard University Press.

Sartre, J.P. (1974). *Anti-Semite and Jew: An Exploration of the Etiology of Hate*. New York: Schocken Books.

Sartre, J.P. (2001). “Black Orpheus”, *Race*. R.Bernasconi (ed.). New York: Blackwell.

Sousa Santos, B. (1997). “Hacia una concepción multicultural de los derechos humanos”, *Análisis Político* 31: 1-15.

Taylor, Ch. (1994). "The Politics of Recognition", *Re- Examining the Politics of Recognition*, Amy Gutmann (ed.). Princeton: Princeton University Press.

Weber, M. (1983). *Economía y sociedad: esbozo de una sociología comprensiva*. Mexico D.F., Fondo de Cultura Económica.

EL SENTIDO ÉTICO-POLÍTICO DE LA “VIOLENCIA FUNDANTE” EN EL PENSAMIENTO DE R. SALAS ASTRÁIN

Cristián Valdés Norambuena¹

INTRODUCCIÓN

Esta lectura al concepto de *violencia fundante* en el pensamiento de Ricardo Salas Astraín responde a una doble inquietud filosófica. Por una parte la exégesis de una propuesta articuladora y significativa para ampliar el debate latinoamericano en torno a la *ética intercultural*, y por otra parte la posibilidad de explicitar un elemento determinante en el diseño de herramientas reflexivas de *intervención ético-política*. En ambos casos la intensión general en la cual se instalan estas páginas, responde al interés por relevar elementos sobre los cuales se estructuran dichas cuestiones.

Por ello nuestra lectura busca llamar la atención sobre aquellos elementos de fondo sobre los cuales este filósofo chileno ha ido levantando su propuesta de una ética intercultural, complejizando y ampliando la problemática de la ética del discurso más allá de la tensión entre el enunciado universal y la contextualidad. Si bien Salas Astraín se mueve más bien

1 Doctor. Universidad de las Américas – Chile.

en un punto medio, en donde va asimilando los aportes de esta tradición continental y los aportes de la Ética de la Liberación latinoamericana, consideramos que su desafío fundamental radica en levantar una propuesta ético-política que responda a las problemáticas particulares de nuestras sociedades latinoamericanas, con base en una crítica al universalismo y formalismo de ciertas corrientes éticas, pero al mismo tiempo evitando un contextualismo reactivo que disuelva toda posibilidad de una discusión y justificación racional a partir de principios.

Nuestra hipótesis es que esta tensión que atraviesa su pensamiento, y que orienta las propuestas de intervención intelectual, responden a un determinado concepto histórico como un cierto tipo de diagnóstico de una problematicidad general latinoamericana. Vale decir que su desafío de navegar entre una ética universal con posibilidades críticas de aplicación, y la intervención intelectual con base en enunciados prácticos ajustados a problemáticas específicas, responden a un diagnóstico y una proyección histórica que orienta fundamentalmente dicha formulación de una ética intercultural. En términos simples se trata de indagar en aquellos elementos y reflexiones menos visibles que permiten una comprensión más profunda de una estructuración filosófica determinada. En este sentido nos parece que su concepto de violencia fundante permite este ejercicio porque abre un flanco más amplio y profundo de reflexión, que nos sitúa en una perspectiva que adelanta una determinada concepción de la problematicidad ético-política latinoamericana, a partir de una propuesta fenomenológico-hermenéutica. Por ello este artículo se abocará a esta cuestión específica y dentro del cuadro reflexivo del autor.

En términos bibliográficos es relevante señalar que el derrotero de este concepto es muy particular. Originalmente corresponde a algunas “notas” para un curso desarrollado el 2006 en la Universidad Nacional de Tres de Febrero, Argentina, respondiendo a una invitación de la Dra. Dina Picotti². En una primera versión ya como texto fue presentado en el Corredor de las Ideas desarrollado en Paraguay en julio de 2008 bajo el título *Tópicos y temporalidades acerca del encuentro y del desencuentro en la filosofía intercultural*. Este texto que permaneció inédito por va-

2 Dato otorgado por el mismo R. Salas Astraín.

rios años fue traducido al portugués por J. Pizzi – cinco años después – e incluido en el trabajo colectivo *Diálogo crítico-educativo: mundo da vida, interculturalidade e educação*³, bajo el título *Para pensar tópicos e temporalidades do encontro-desencontro na filosofia intercultural* (2013a). Casi al mismo tiempo Salas retoma esta reflexión y la elabora de manera significativamente distinta como bajo el nombre *Violencia fundante, memorias de la dictadura y políticas del reconocimiento* (2013b) aparecido en revista La Cañada el mismo año. Posteriormente este texto fue traducido al francés y aparecido al año siguiente bajo el título *Violence fondatrice, memoires de la dictature et politiques de la reconnaissance* (2014) en *Appareil*, pero con el agregado de algunas líneas pensadas para lectores francófonos que hicieran más “digerible” una discusión latinoamericana.

En razón de ello en un primer momento nos abocaremos analíticamente a esta seguidilla de textos en su versión portuguesa y su versión francesa, luego en un ejercicio de síntesis testaremos una interpretación más orgánica incluyendo otros trabajos, para concluir con algunas proyecciones y críticas.

3 Esta serie de publicaciones recogen los seminarios que se realizan en la Universidade Federal de Pelotas, Brasil, desde el año 2008, recogiendo los textos de las diferentes ponencias realizadas. Empero este texto de R. Salas, junto con otros, corresponde a la inclusión de textos originados en otras circunstancias, por tanto no corresponde a un texto leído por Salas para el V Seminario que se recoge en esta publicación. La explicación en el Prólogo es la siguiente: “al Além do mais, este livro apresenta uma peculiaridade. Além de textos de expoentes, foram incluídos outros, cuja finalidade é ampliar ainda mais o debate. Por isso, este livro reúne artigos de pesquisadores que, de uma forma ou de outra, têm relação com a temática do Seminário”.

APROXIMACIÓN ANALÍTICA

a)

Para pensar tópicos e temporalidades do encontro-desencuentro na filosofia intercultural

En los tres textos publicados, Salas Astraín se encarga de explicitar que esta reflexión se enmarca dentro de un proyecto de investigación titulado *Teorías contemporáneas del reconocimiento. Una lectura crítica de A. Honneth, Ch. Taylor y P. Ricoeur*, desarrollado entre los años 2012-2015, sin embargo la evolución del concepto indica que aparece dentro de otro cuadro de trabajo, justo después de su investigación sobre el Mundo de la vida (2005-2007)⁴. Por ello no es una reflexión derivada de una lectura inmediata de estos autores, sino más bien el posicionamiento de una reflexión fenomenológico-hermenéutica en torno a la *Lebenswelt* encuadrada en las teorías contemporáneas del reconocimiento. Esto habla del proceso interno de su reflexión y los acentos dentro de los cuales van apareciendo ciertas categorías, en este caso a partir de un estudio sobre una de las más importantes discusiones de la primera mitad del siglo XX, que deja en claro la importancia decisiva de un pensamiento ajustado a la particularidad de los Mundos de Vida, pero sobre todo dándole un piso filosófico a lo patente de las particularidades y especificidades problemáticas de América latina. Por ello la *violencia fundante* viene a ser un cruce entre la hermenéutica-fenomenológica y la reflexión ético-política, como el punto de llegada de un primer momento reflexivo que instala una problematicidad fundamental y que decanta posteriormente en perspectivas de abordaje crítico. En esto el título siempre es una primera indicación. Se trata de un ejercicio por pensar “tópicos” y “temporalidades” del “encuentro-desencuentro” en el marco de la discusión de la filosofía intercultural, es decir que el eje de la reflexión está en esa tensión y la necesidad de abrir puntos de entrada.

4 Proyecto Fondecyt: “Fundamentación teórico-práctica de la estructura de la experiencia humana. La problemática de la *Lebenswelt* (Mundo de la vida) a la luz del modelo fenomenológico-hermenéutico actual”.

Por ello en términos generales Salas Astraín caracterizaría dicha tensión en el juego de asimetrías culturales que se dan en el contexto latinoamericano, principalmente entre los pueblos originarios – sobre todo el mapuche – y el Estado, o bien de éstos con los intereses del gran capital (forestal, agrícola, hidroeléctrico, etcétera⁵), vale decir que la pregunta de fondo no implica una historia de las ideas o una lectura neta de autores, sino la dimensión práctica de una ética aplicada a contextos. Sin embargo la particularidad de estos trabajos que analizamos es que el interés no estará en un tipo de problematización ética más recurrente en los debates contemporáneos, o bien el de sus propias disquisiciones en la formulación de una ética intercultural, sino en posicionar elementos referenciales que permitan caracterizar no una problemática específica como las señaladas (pueblo mapuche, Estado, gran capital, etcétera), sino una caracterización general de la problematicidad social y cultural latinoamericana, a través de la postulación – como destacamos – de “tópicos” y “temporalidades” que darían cuenta de ella.

En esto el texto de esta presentación en el Corredor de las Ideas pretende situarse en “o novo desafío” de la propuesta intercultural, la cual en un primer momento se habría focalizado en cuestiones étnicas (y de su identidad) en el cruce latino-afro-americano, en términos de recuperar las matrices simbólicas y discursivas de estos pueblos (p. 119). Significativo es que este ejercicio es exactamente el mismo de su tesis doctoral desarrollada en la Universidad de Lovaina (1999), que versaba sobre el universo religioso mapuche a partir de categorías de interpretación ricoeuriana, por tanto también implica la declaración de un avance de su propia reflexión filosófica. Este nuevo desafío levantado a partir de los resultados conceptuales de la hermenéutica-fenomenológica, corresponde a un avance y explicitación de cuestiones que de alguna forma ya estaban en juego en ese primer momento de la discusión intercultural. En efecto, cualquier indagación preocupada de dicha “recuperación” supone un determinado ocultamiento, desmejora, o al menos una determinada situación en la cual esas matrices simbólicas y discursivas se van haciendo menos evidentes o derechamente invisibilizandas o negadas, por tanto

5 Salas Astraín ha dedicado varios artículos sobre estas temáticas específicas.

más que un momento nuevo de la reflexión es más bien el despliegue necesario de una problematicidad que ya se encontraba contenida en el esfuerzo mismo de la interpretación. En este sentido Salas Astraín, y algunas perspectivas de la filosofía intercultural en los últimos 30 años, se han ido desplazando fuertemente a esta dimensión ético-política, pasando desde el desafío hermenéutico de dicha recuperación bajo la constatación comprensiva de un plano de asimetría discursivo- simbólico, a la denuncia y abordaje ético-político de dichas relaciones.

En las posturas del autor esta tensión aparece en perspectiva de relaciones sociales y culturales fácticas, en donde la cuestión ya no se mueve en una mera hermenéutica de las mismas o reducida a una reflexión teórico-conceptual, sino al análisis y crítica de dichas relaciones en donde está en juego el poder y las consecuentes asimetrías que van determinando la dialéctica entre el encuentro-desencuentro. Salas afirma:

O novo desafio deste caminho intercultural propõe a compreensão entre culturas distintas. Isso pressupõe dar conta de uma relação de encontros e desencontros entre culturas, o que implica em fazer uma crítica a essas violências, bem como em abrir-se aos *topoi* e temporalidades da memória destas histórias silenciadas e negadas. Além do mais, trata-se de assumir a elaboração de uma política do reconhecimento contextualizada (p. 119).

Aquí cabe distinguir algunos elementos. El primero dice relación con el avance hermenéutico en la facticidad de las relaciones sociales y culturales asimétricas en perspectiva de la *comprensión* entre “culturas”. Esto supone una asimilación “crítica” de *esas violencias* que se constatan en la *memoria de estas historias* (silenciadas y negadas), y “abrirse a esos *topoi* y *temporalidades*” de dichas memorias; por tanto, el tema es *asumir la elaboración de una política de reconocimiento contextualizada* en consideración del derrotero reflexivo planteado. Como se aprecia son varios los elementos que están en juego e interactúan como una propuesta general de una ética intercultural. Lo importante es que dicha comprensión posee una orientación crítica específica que la particulariza.

Si nos detenemos en los términos usados por Salas Astraín, el *τόπος* (en singular) remite al “lugar común” del discurso como señalará Aristóteles en su *Retórica*, pero también remite a “lugar”, “espacio”, en el sentido de su traducción latina como *locus*, es decir que apunta a un aspecto – interpretamos – en donde se levanta un discurso de violencia a partir de un lugar como Mundo de Vida, desde donde se bifurca la memoria del agresor y el agredido. Por ello no sólo se trata de una comprensión de un determinado discurso, sino también de los *topoi* desde donde se constituyen y significan. Por otra parte las *temporalidades* apuntan a una multiplicidad de las mismas, pero no en el sentido de una secuencia de “hechos”, sino a la superposición discursiva y temporal de relaciones asimétricas. En todo caso es evidente que Salas no apunta a una historiografía o a una revisión de la misma, como una lectura crítica de la historia oficial que ha borrado estos hechos, sino más bien a la recuperación fenomenológico-hermenéutica de las memorias de estas violencias, a través de la explicitación de algunos elementos que la constituyen. Empero Salas Astraín es consciente de que este no es un análisis completamente original, sino que posee una tradición importante y reciente dentro de la cual se circunscribe.

Es por ello que retoma el propósito del texto de R. Fornet-Betancourt *Crítica intercultural del pensamiento latinoamericano* de 2004, que hace una interpretación de lo que *significa* el año 1492 y el inicio del proceso de invasión, conquista y destrucción de las Indias. Sin embargo se encarga de hacer una diferencia clave, vale decir que su reflexión se instará en el terreno del pensamiento crítico intercultural “no qual se delineia a questão do poder, da violência e da memória” (p. 120). Estos tres puntos son en definitiva el cruce de la asimetría (poder), la conquista y dominación (violencia), y el punto de anclaje de una lectura crítica (memoria) en perspectiva de una política del reconocimiento.

Esta última afirmación es fundamental, porque el autor no ensayará únicamente una *ética del reconocimiento* en términos de un debate de autores y escuelas, o bien la depuración de sus propias reflexiones, sobre todos las de su *Ética intercultural* (2003), sino a una *política* que a partir de los aportes y desafíos tomados de una determinada lectura ética,

se proyecte en un horizonte práctico de intervención social y cultural. Algo de esto es lo que señala en las siguientes líneas:

Tal questão alavanca minha reflexão diretamente ao terreno de uma teoria do político, onde é preciso interrogar-se a respeito da questão do poder em sociedades assimétricas e, ainda, do vínculo entre a dominação e os contextos culturais (p. 120).

La afirmación es muy clara, porque vincula directamente una teoría política (*do político*) respecto al poder, la asimetría inherente a las relaciones sociales, y su vínculo con la dominación en contextos culturales. Pero más aún, esto implicaría reforzar este *novo desafio* un poco más allá de la pregunta ética por las relaciones asimétricas, alcanzando un plano problemático en un doble sentido; en primer lugar porque se desplaza a las problemáticas internas de las relaciones de poder, y al mismo tiempo posiciona la reflexión intercultural en un plano de vinculación y compromiso activo con la transformación socio-cultural. Esto implicaría “abandonar o terreno, de certo modo *pacífico*⁶, da Ética intercultural, para entrar na beligerante e complexa temática da dominação como parte essencial do contexto cultural” (p. 120), vale decir posicionarse en el tráfigo de las problemáticas asumiendo que el conflicto es constitutivo de las relaciones sociales (Salas: 2006), mas no asumiendo un pesimismo o una adaptación acomodaticia a las condiciones dadas, sino más bien como un punto de partida en donde interactúan la reflexión teórico-crítica y la praxis de transformación⁷.

Este ejercicio implicaría al mismo tiempo un cierto acento articulador de los esfuerzos de la filosofía latinoamericana en general, en términos de relevar una inclinación en el pensamiento político hacia una

6 La cursiva es nuestra.

7 En Chile recientemente han surgido peligrosas expresiones de racismo y discriminación organizada contra el pueblo mapuche, que si bien son centenarias, han tomado una dimensión organizada muy pocas veces vista. En este sentido Salas Astraín ha aparecido firmando cartas colectivas a las Autoridades de la región de la Araucanía y del país, realizando además ponencias de divulgación sobre las problemáticas que afectan a este pueblo originario.

“reelaboração teórica de uma política crítica do reconhecimento capaz de complementar a ética da libertação e a filosofia política crítica, tal como Dussel a denominou” (Salas: 2013a, p. 121). En este punto arriesga una síntesis de sus “três expresiones”; la filosofía latinoamericana propiamente tal ocupada de la “tradição filosófica”; la filosofía de la liberación ocupada de la “memória sociocultural da violencia”; y la filosofía intercultural como “o modo de entender o vínculo entre a crítica política e cultural” (p. 121). En todo caso esta articulación de dimensiones del pensamiento latinoamericano no busca una redefinición o una reorientación general de toda una tradición, sino más bien recoger desde una pregunta específica, y en consideración de sus avances, la cuestión de una *política del reconocimiento contextualizada* como horizonte general de una reflexión.

Ahora bien, en términos de una definición de dicha política, Salas Astraín realiza un tipo de desglose a partir de sus características y tareas principales (p. 221). Ordenamos del siguiente modo⁸:

Propósito:

- Se trata de *reelaborar* una política do reconhecimento empenhada na *busca* de una forma *rigorosa* capaz de *responder* as nossas *múltiplas memórias* da vida social e da violencia.

Tareas:

- Ela deve ser capaz também de *identificar* o lugar onde as memórias da violência foram se *inserindo* nas nossas formas contextuais de vida, dando origem a uma *cultura da dominação* que se reproduz na invisibilização do des-encontro.
- Tal política deve *explicitar*, de forma teórica, não somente os princípios, mas o modo como *ela oculta*, no exercício do imaginário, as relações fáticas entre uns e outros, onde se nega a problematização da exclusão dos outros, sem *reconhecer* publicamente o direito à reparação, exigido pela dor das vítimas.

8 Las cursivas son nuestras.

Proyecciones:

- Tratar-se-ia, pois, de *assumir*, criticamente, a perspectiva *histórico-cultural da negação* dos outros (indígena, africano, campesino, mulher, pobre etc.) e, assim, *responder* a matriz *cultural comum*, definida pelos intercâmbios assimétricos entre comunidades e sujeitos.
- A assunção do desafio central da questão da assimetria, inerente ao poder em nossas sociedades, possibilita *reorientar*, de outro modo, a questão das *práticas da democracia* em torno a *imparcialidade e a incluso*.
- Isso permite, além disso, *articular* determinados *princípios universalizáveis* em vistas a outro modo de fazer *política* em um mundo globalizado.

En el fondo se releva la articulación de aspectos teóricos y prácticos en vista de un abordaje “riguroso” de una cultura de violencia, que ha determinado diferentes aspectos claves de nuestras sociedades. Sin embargo la intención no radica en una problematización de tipo puntual, en el sentido de ocuparse de cuestiones en una perspectiva precisa y acotada, v. gr., una reflexión centrada en problemáticas específicas y contingentes del pueblo mapuche (le detención de algún dirigente, la reflexión en torno a algún proceso legislativo, etcétera), sino que más bien se pone en juego una idea de contexto que rebasa los primeros esfuerzos en términos de la posibilidad de una hermenéutica, en el sentido de un ajuste interpretativo que tensiona el principio ético a partir de una contextualidad. En este marco reflexivo más bien se ensaya una noción de *contextualidad histórica* que se entronca con otros esfuerzos teóricos, en consideración de la significación de los 500 años del “descubrimiento” de América. Salas Astraín afirma:

Trata-se de um desafio para não permanecer no passado, pois a reflexão e a crítica permitem entender nosso complexo presente político e, em razão disso, descortinar um novo modo de fazer

política em contextos culturais onde a dominação extra e intracultural é parte essencial (p. 122).

Si lo vemos en perspectiva, este esfuerzo lo que busca es posicionar a la violencia como un elemento articulador de nuestras sociedades, pero hay que distinguir claramente que no se trata de un postulado esencialista o fatalista, sino más bien el levantamiento de una ética intercultural sobre la base de una mirada amplia de los procesos socio-culturales, en donde se han acuñado diversos hitos que han determinado una historia de conflictos como una *violencia fundante*, que ha engendrado un *ethos* de sufrimiento social con característica plenamente identificables. En otros términos se trata de una forma de comprender las problemáticas socio-culturales latinoamericanas desde una perspectiva histórica, dando cuenta de una cierta continuidad y consecución dentro de un marco interpretativo, que busca asimilar e integrar filosóficamente la evidencia y persistencia de una *historia de violencia*. El autor lo plantearía así:

Nesta história trágica da permanente recomposição do poder fático em sociedades a-simétricas, cabe re-configurar uma nova ótica da violência. Não se trata de algo esporádico ou casual na vida histórica de nossos povos. Por isso, é possível falar de uma “violência fundante”, que define o caráter heterogêneo e a-simétrico dos povos latino-americanos (p. 128).

En el fondo se trata de un esfuerzo por repensar una *política del reconocimiento* orientada a la realidad contextual de América latina, que se hace cargo de sus profundas asimetrías y la negación sistemática del Otro, paradójicamente los habitantes más propios y característicos de nuestro pueblos, tales como los negros, los indios, los mestizos, y en general todo el abanico de seres que habitan o han habitado estas tierras, con sus diferentes expresiones culturales, lenguas, religiosidad, etcétera. O sea, se trata de una violencia sofisticada y amplia, que no se reduce a la matanza o la coacción física, sino que se disemina en el ámbito simbólico, político, económico, educativo, y un largo etcétera, que hace de ella una cuestión compleja, diversa y entreverada en nuestras sociedades, haciendo que de alguna forma

esté presente en los grandes asuntos de los Estados y las decisiones gubernamentales, las instituciones y los reglamentos, pero también en la cotidianidad del día a día, vale decir en los niveles macro, meso y micro; desde políticas de Estado, hasta las “desventajas” laborales de una joven negra e inmigrante en una ciudad como Santiago de Chile...

Finalmente este texto aborda muy esquemáticamente tres hitos articuladores de este *ethos* de violencia, a través de momentos conocidos de nuestra historiografía y ampliamente criticados, que corresponderían a “figuras históricas” del “poder, conflicto y memoria” (p. 127); la invasión de Indo-américa y el trauma de la conquista (p. 128); la civilización-barbarie y la lucha de la nacionalidad (p. 129); y la defensa de Occidente y la lucha anti-insurgencia (p. 129). Es decir, tres momentos en que se manifiesta un tipo de violencia que, por sus características particulares, re-escenifica un acontecer que determina un aspecto fundamental de la dinámica social de América latina, inevitable en consideración de pensar críticamente su problematicidad socio-cultural y el desafío de levantar una ética a partir de una conflictividad con características particulares.

Ahora bien, en términos generales Salas Astraín no ensaya ni aquí ni en otros textos un desarrollo sistemático de estos hitos de violencia fundante, sino más bien se decanta en lugares comunes sobre el trauma de la conquista desde fines del siglo XV, el abismo socio-cultural e institucional generado a partir de una lectura de opuestos irreconciliables como la civilización y la barbarie – precisamente en el momento de la constitución de nuestras repúblicas en el siglo XIX –, y finalmente la violencia política sistemática por parte las diferentes dictaduras de América latina entre los 60’s y bien entrados los 80’s. Sin embargo no leemos en esto una renuncia interpretativa o una vaguedad sobre nociones que él mismo consideraría de una importancia tal, sino más bien una constatación a partir de hechos consumados y difícilmente discutibles dentro del marco del pensamiento crítico latinoamericano y que posibilitan relevar esta historia de violencia.

b)

Violence fondatrice, mémoires de la dictature et politiques de la reconnaissance⁹

En este texto el primer elemento que será el punto guía de estos tres hitos de nuestra historia de violencia, es la referencia a la dictadura militar chilena al mando de Augusto Pinochet (1973-1990), en este caso considerando la memoria y el trauma heredado por la represión, la muerte y el exilio de miles de personas, como una violencia modelica – de la sociedad chilena en particular y del resto de América latina en general – que compartió un destino muy similar durante aquellos años oscuros de nuestra historia reciente; sobre esto Salas Astráin realizará una lectura desde la idea de una *violencia fundante*. En el Prólogo del artículo precisará que se trata más bien de una “maniobra filosófica”, con el objetivo de ensayar una interpretación que sea capaz de “capturar los hechos políticos a partir de una lógica de la violencia”, en otras palabras, la aplicación de un tipo de hermenéutica que aborde aspectos con esas características. Sin embargo hay también un cambio en la nomenclatura, pues ya no referirá a “hitos”, sino más bien a “figuras” de la violencia, quizá por la necesidad de expresar una dinamicidad histórica y no compartimentos estancos, en cuanto pueden referir equívocamente a momentos exclusivos que minusvaloren o invisibilicen su continuidad y persistencia, como características fundamental de la historia de América latina, violencias que no serían “ni fortuitas ni esporádicas” (pr. 2).

Sin embargo el avance más significativo en comparación con el texto anterior es que la *violencia fundante*, dentro del marco del “pensamiento político actual”, muestra que “el poder político alberga algo de ambiguo y de invisible”, aquello que se desliza en los “tratos heterogéneos y asimétricos en ciertos momentos de la historia de nuestras naciones”, que en sus términos significa “la irrupción de los poderes factuales”, de ahí una “tensión” entre la “idealidad y la realidad”, cuestión que sería propia de una “filosofía política situada” (pr. 3): en consecuencia esta tensión sería parte

9 Citamos y traducimos de acuerdo a la numeración de los párrafos (pr.) del texto original en francés.

del “análisis histórico de nuestra trama política” (pr. 4). Por ello esta *filosofía política situada*, como análisis histórico de una determinada *trama política*, implicaría que la *violencia fundante* constituiría un elemento clave para la interpretación del entramado histórico de diversos hechos, en los cuales se ponen en evidencia dichos tratos heterogéneos y asimétricos, pero sobre todo el problema fundamental de la *tensión* entre el ideal y la realidad, que interpretamos corresponde a la problemática entre condiciones contextuales conflictivas – en donde los poderes factuales poseen una fuerte injerencia – y una reflexión ético-política que instala críticamente espacios de resistencia y transformación socio-cultural. Leemos:

Sin embargo, nosotros proponemos aquí, como *proposición metodológica*, no concentrarnos sobre tales procesos empíricos ya abordados por las disciplinas científicas – como la Historia, la Ciencia Política, la Sociología, etcétera –, sino de desarrollar una *fenomenología del poder* capaz de dar cuenta de una estructura de la sociabilidad (pr. 4)¹⁰.

Esta proposición metodológica, en consecuencia, será la que permita “analizar cómo la violencia y el poder alimentan permanentemente la ambigüedad entre los hechos y los ideales” (pr. 4), cuestión que aparecerá bajo las *tres figuras de la violencia* que Salas Astraín utiliza nuevamente como modelos de reflexión y crítica; la invasión de Indo-América y el traumatismo de la conquista, el tándem Civilización-Barbarie y la lucha nacional, y la defensa del Estado occidental con la lucha anti-insurreccional (pr. 4). Ahora bien, a diferencia del primer acercamiento de 2013 dado en un nivel más exploratorio, en este trabajo Salas se encargará explícitamente de localizar su propuesta en una *lectura política de la teoría del reconocimiento*, aquella desarrollada en los debates contemporáneos y que se ocupará “no sólo de las relaciones de igualdad y de diferencia, sino que interroga también cómo se establecen las formas de la humillación y de exclusión que estructuran las relaciones sociales” (pr. 5), en otras palabras la clave de esta lectura reposa en una determinada metodología que pretende dar cuenta especialmente de un tipo de sociabilidad en la

10 Las cursivas son nuestras.

cual la violencia (aquí caracterizadas a través de la humillación y la exclusión) determina toda una dinámica característica de nuestras sociedades latinoamericanas, nuevamente a través de estas tres figuras de especial significación y la trama política que las entrelaza históricamente como una constante de nuestras sociedades.

Ahora bien, dentro del pensamiento de Salas Astráin y como él mismo lo declara (pr. 7), esta clave interpretativa corresponde a una ampliación de sus investigaciones sobre las animitas desarrolladas en su libro de 1996 *Lo sagrado y lo humano. Para una hermenéutica de los símbolos religiosos*, en donde a partir de una lectura de R. Girard y sus trabajos sobre el fenómeno religioso y la violencia, muestra en clave hermenéutica cómo ésta constituye el fundamento de esta expresión de la religiosidad popular en la ciudad y el campo chileno (Rengo especialmente), trabajo que en sentido diacrónico corresponde a una secuencia que viene desde su investigación doctoral. Vale decir que un antecedente filosófico determinante es la idea del carácter fundante de la violencia, que pasó de esas primeras interpretaciones de la religiosidad popular chilena, a una interpretación histórica de nuestras sociedades como fenomenología del poder.

Sin embargo esta prolongación no sólo es temática, sino también una nueva lectura de las categorías filosóficas de P. Ricoeur que animaron estos primeros esfuerzos, ahora poniendo en juego la diferenciación clave entre *le politique* y *la politique*, términos que vertidos al español podrían entenderse como la diferencia entre *lo* político y *la* política; la primera como expresión de la “cara ideal del poder” y la segunda como “su expresión factual” (pr. 8). Citamos en extenso:

En otros términos nosotros queremos demostrar que la violencia sistemática que aparece desde el inicio de del golpe de Estado militar, hace unos 40 años, y que lleva a las instituciones del Estado a despreciar sistemáticamente la vida humana y los derechos de sus ciudadanos, no debe ser percibida únicamente como una simple orquestación venida desde el exterior o incluso ser considerada bajo el ángulo de la demonización de los agentes individuales que hayan tenido roles importantes en esta guerra sucia, sino que debe considerarse como *un tipo de poder ya constituido y una violencia*

estructural ya instalada previamente en el seno del Estado. Si existe una conexión entre la violencia ancestral que nosotros estudiamos en el imaginario de lo sagrado popular y la violencia política de la sociedad chilena post-golpe de Estado, es porque la violencia se inscribe como un *fenómeno constituido* que afecta al conjunto de los seres humanos en sus relaciones objetivas y subjetivas. No es posible escapar de la violencia; la violencia que anima al Estado gobernado por los dirigentes militares no se circunscribe al dominio de las fuerzas militares y a sus aparatos de represión, sino que *rige en el seno de la sociedad chilena*: es la violencia que atraviesa el conjunto del sistema económico y que hace de la violencia cotidiana un *elemento constitutivo de la sociedad chilena* (pr. 9)¹¹.

Ahora bien, si la clave hermenéutica reposa en dicha propuesta ricoeuriana, es porque ella permite distinguir el plano problemático del orden propiamente político, en tanto define “su autonomía y su relación con otras esferas de la vida social”, al mismo tiempo que permite “explicitar la profunda crisis política que afronta la democracia chilena” (pr. 10), todo esto en contraste con el plano factual del poder que se mueve “en el margen de los mecanismos institucionales de la democracia” (pr. 10). Por tanto el problema fundamental en consideración de este hito/figura reciente de la violencia – como horizonte para una interpretación más amplia de la historia chileno-latinoamericana –, no radica en el levantamiento de una filosofía de la historia o su sistematización fenomenológica en clave de violencia, sino en el desarrollo de una política del reconocimiento que se juega en el plano de las problemáticas actuales, aquellas que se esgrimen en el contexto institucional y democrático bajo la tensión de “la razón política y los poderes fácticos” (pr. 10). Por ello no pretende constituirse, al menos programáticamente, en un juicio crítico de la historia o detenerse en una casuística de dichas violencias, sino en un abordaje crítico que sea capaz no sólo de una proyección política dentro de marcos democráticos, sino también en un tipo de pragmática que asimilando las problemáticas como tales – en cuanto desafíos pre-instalados desde un determinado tipo de dinámica social –, instale un tipo de reflexión ética que busque la coherencia entre estos dos planos (universal y contextual).

11 Las cursivas son nuestras.

Por ello el acento intercultural hace de sus propuestas un ejercicio que proyectado desde un diagnóstico general, se ocupará especialmente de *la recuperación de las memorias de dichas violencias*, en vista de una reflexión que no sólo se pliegue bajo el preconcepto de sociedades con asimetrías dentro de los mismos marcos de significación cultural, sino precisamente bajo la constatación que parte importante de dichos poderes fácticos, incluso desde la misma razón política, han desplazado y negado sistemáticamente la diversidad cultural chilena y latinoamericana, haciendo de las problemáticas derivadas desde una determinada caracterización de la violencia, un espacio de discusión muchos más amplio del que podría vislumbrarse a primera vista.

Por ello al proyecto de una política del reconocimiento en clave intercultural, Salas Astraín ve la necesidad de desarrollar en “paralelo” lo que denomina una “fenomenología de la memoria”, en búsqueda de situar al poder “en una dinámica histórica y que se instala en el recuerdo de las víctimas, de los sobrevivientes, y de eso que resguarda la presencia de la configuración heterogénea de la violencia” (pr. 11). En otras palabras no sería posible una política con esas características si no se vincula efectivamente con dichas memorias, de lo contrario arriesgaría un reconocimiento abstracto, formal, alejado de la corporeidad del sujeto violentado, como una forma de lectura biopolítica que orienta la razón de *lo* político. Salas Astraín afirmará que “se esgrime la elaboración de una fenomenología capaz de re-trazar el recorrido espacio-temporal de los poderes factuales, a partir de la llegada masiva de conquistadores al continente como aquello que corresponde a un pasado lejano, hasta los nuevos poderes de dominación más sofisticados de la globalización” (pr. 11). Razón de esto es que dicha fenomenología de la memoria “permite progresar en la comprensión crítica de un terreno minado por la teoría de la ambigüedad política, y de preguntarse cómo avanzar hacia un tipo de poder liberador en el cuadro de sociedades asimétricas, asumiendo a la vez la ligadura entre dominación y los contextos culturales” (pr. 13).

En todo esto Salas Astraín busca integrar estos planos de análisis fenomenológico bajo el mismo propósito ético-político, pero que difieren epistemológicamente a través de un paralelismo temático, que en su

divergencia permiten nutrir un esfuerzo por levantar una ética-intercultural-emancipadora, aspecto que nuevamente apunta a un alejamiento de discusiones centradas en cuestiones meramente teóricas y conceptuales, para orientarse a una praxis de liberación que no apunta a ejercicios puntuales (la política) o abstractos del poder (lo político), sino a una crítica de toda una dinámica social que se revela violenta y que instala el imperativo moral de un esfuerzo por buscar una transformación radical, aportando desde la pertinencia filosófica no sólo con este posicionamiento reflexivo, sino con estrategias procedurales orientadas al levantamiento de una traductibilidad y la consecuente posibilidad de un diálogo entre los diferentes actores sociales concernientes, esto último tal como se discute paladinamente en las últimas páginas de su *Ética intercultural*. Así afirmará respecto a los aportes de dicha fenomenología una vez analizados los tres hitos/figuras paradigmáticas de su propuesta:

A modo de síntesis, a través de esas tres figuras de la violencia histórica, nosotros no buscamos elaborar una taxonomía histórica de la violencia, sino más bien un ensayo filosófico en vista de explicitar la estructura fenomenológica de la violencia, a fin de reponer la memoria de las víctimas en una dimensión ético-política y de asegurar la restitución de su dignidad de seres humanos (pr. 27).

Por ello este esfuerzo no se detiene en esta vinculación fenomenológica, sino principalmente en un tipo de crítica que busca situarse en la antesala de la configuración histórica, instalando una reflexión sobre ese aspecto fundador en donde se aborda como “la violencia anterior a la instauración de toda articulación social e histórica”, por tanto a través de una reflexión que busca “una nueva manera de hacer la política [que] nos permita pensar otro tipo de humanidad” (pr. 27), a partir del despliegue de una política del reconocimiento que rescate e integre esas memorias como parte integral de su propia definición. Pero sobre todo considerando que en nuestro contexto chileno-latinoamericano muchas de ellas no se dan en un espacio de significación homogéneo, sino eminentemente heterogéneo, en donde la pluralidad de lenguas, religiones, y los más diversos dispositivos culturales de los diferentes pueblos pasados

y presentes, además de la emergencia de viejas y nuevas subjetividades que resisten a nuevos y más sofisticados mecanismos de violencia, hacen que el escenario problemático para una ética-intercultural-liberadora sea extremadamente complejo, al mismo tiempo que le exige epistemológicamente una adaptación y consideración atenta de la particularidad específica de dicha historia, que en la estrategia reflexiva de Salas Astraín implica un diálogo abierto y crítico, mas no ecléctico, con los diversos aportes de reflexiones venidas desde la tradición europea y latinoamericana, lo que constituiría finalmente lo que él mismo denominará *una política situada del reconocimiento*.

Ahora bien, la fenomenología del poder y la fenomenología de la memoria, si bien corren en paralelo en términos de su constitución problemática, ninguna de las dos está concebida como una fenomenología de la historia, en el sentido que no se orientan a una especulación abstracta sobre el devenir en general, sino en perspectiva de una crítica ético-política de su dinámica. Sin embargo, la intención fundamental de Salas Astraín no reposa en una reflexión sobre dicho paralelismo y eventuales interacciones críticas derivadas, sino en un punto de sutura específico en donde se pasa de estas perspectivas fenomenológicas a una ética-política que se define en clave de reconocimiento. En efecto, la fenomenología de *las memorias de violencia* no sólo será aquella que aborda los dolores sociales, sus características y consecuentemente sus hitos/figuras, sino también, y en perspectiva de superación, las *memorias de resistencia* que van surgiendo al unísono de sus manifestaciones. De este modo la interpretación de dicha violencia posee dos momentos correlativos, lo cual supera la idea de la victimización y la mirada compasiva, como si se tratara de sujetos pasivos ante el abuso y la injusticia. Al contrario, a la vez que se releva una dinámica social violenta, también se relevan aquellas contra-dinámicas de resistencia, de sobrevivencia, como estrategias socio-culturales que han logrado mantener imaginarios, lenguas, símbolos y prácticas más allá de la conquista, más allá del establecimiento de nuestras repúblicas y más allá también de las políticas de seguridad nacional. Esto último es lo que leemos en las siguientes líneas. Citamos en extenso por lo clarificador del proyecto salasiano:

En nuestra perspectiva, se trata de reelaborar una política situada del reconocimiento, que busca responder con rigor a las múltiples memorias de la vida social y la violencia que le es inherente, donde las memorias de la violencia están insertadas en nuevas formas contextuales de vida, y sobre todo, que nos permita recuperar el sentido político de la acción histórica. En ese sentido nosotros aspiramos a la emergencia de una cultura de la emancipación que responda a una estructura de la dominación encarnada. Se trata de un camino crítico que responde a la invisibilidad permanente de los desacuerdos y propone un hacer solidario donde los recuerdos abran nuevas perspectivas que permitan elaborar un proyecto político respetuoso de las víctimas directas e indirectas de la represión. De este modo se trata de asumir, desde un punto de vista crítico, una perspectiva histórico-cultural, que, asumiendo la negación múltiple del otro (indígena, africano, campesino, mujer, pobre, etcétera), permita responder a proyectos innovadores al servicio de matrices culturales emergentes. Formulado de esta manera, el asunto está en redefinir los análisis posibles a fin de transformar las interacciones asimétricas entre sujetos y comunidades, y proyectar nuevas formas de reconocimiento y proyectos políticos (pr. 33).

Como puede apreciarse la apuesta de Salas Astraín es mayor, porque nunca se trata de una mera exégesis de la violencia, sino del modo en que dichas memorias (violencia/resistencia) permiten abordar problemáticas contemporáneas de lo que ya en su *Ética intercultural* consideraba como un punto de inflexión de la crítica y la necesidad de dicha ética, lo que allí denominaba – siguiendo a A. A. Roig – las subjetividades emergentes, y aquí *matrices culturales emergentes*. Vale decir que su visión de la historia no es una mera referencia al pasado, sino una lectura necesaria que busca unificar interpretativamente la historia de los pueblos, e interpretar estratégicamente aquellos sedimentos socio-culturales en vista de dichos “proyectos innovadores”, bajo la premisa de “recuperar el sentido político de la acción histórica” a través de “una cultura de la emancipación”, de ahí que el fondo del asunto estaría en “transformar las interacción asimétricas entre sujetos y comunidades” en perspectiva del reconocimiento.

REFLEXIÓN SINTÉTICA

En vista de una integración más orgánica de esta lectura diacrónica, podemos apreciar al menos dos cuestiones generales. Una dice relación con el lugar que esta reflexión ocupa dentro de sus propias reflexiones filosóficas, en el sentido que responde, proyecta y profundiza en algunas cuestiones que interpretamos como hilo conductor de sus propuestas, mientras que por otra parte es posible levantar críticas y problematizaciones que abren el diálogo en términos de posicionar la cuestión de la violencia fundante dentro de un marco de discusión más amplio.

Respecto del primer aspecto el mismo Salas Astraín afirma que la cuestión de la violencia fundante había sido un punto abordado en sus primeros trabajos en torno a los años 90's, a propósito de la religiosidad popular y especialmente bajo la interpretación de las *animitas*. Por ello nos parece significativo relevar el carácter consecutivo de al menos tres movimientos interpretativos que operan a la base. El primero de ellos es su trabajo doctoral de 1989 y la profundización hermenéutica del lenguaje religioso mapuche a partir de la filosofía de P. Ricoeur, que instala un piso conceptual indeleble en su filosofía tanto en la reflexión en torno a este pueblo originario y la hermenéutica como eje fundamental de su investigación filosófica. En segundo lugar, en 1996 aparece un movimiento consecuente de "profundización"¹² de esta matriz interpretativa, pero esta vez aplicada a la cultura urbana y campesina chilena, es decir como una ampliación de la búsqueda del núcleo ético-mítico en espacios constituidos bajo otras condiciones socio-culturales, pero co-existentes y la mayoría de las veces imbricados fuertemente a través del mestizaje que caracteriza decisivamente nuestra dinámica social.

El último movimiento o extensión de la interpretación de la violencia fundante, abarca un plano que ya no sólo sigue una vía larga que

12 En los Agradecimientos de Lo sagrado y lo humano señala: "Desde mi regreso a Chile en 1989, he profundizado algunas interrogantes concretas bosquejadas en la tesis doctoral, para re-estudiarlas en algunas comunidades mapuches de la Novena Región, con los propios sujetos religiosos y en contacto con los trabajos y el diálogo de algunos especialistas del símbolo mapuche y de estudiosos de las ciencias sociales". El resultado de esto es lo que se aprecia en este trabajo.

arriba a los Mundos de Vida y que permite relevar elementos *fundantes*, ya sea de la religiosidad del pueblo mapuche y de la cultura popular urbana y campesina chilena, sino en el hecho que pasa de estos intereses demarcados en un determinado núcleo ético-mítico en momentos interpretativos, a la franca articulación histórica de toda una sociedad. Por ello este punto dice relación con la pervivencia de esta clave hermenéutica, claro está, en un plano de mayor extensión y que explícitamente ya no sólo incluye el desafío de aplicación hermenéutica, sino el levantamiento de una ética y una política del reconocimiento. En esto se aprecia claramente una evolución y complejización notable de sus reflexiones, al mismo tiempo que un eje de interpretación que logra integrar reflexivamente sus diferentes propuestas y etapas de pensamiento, en donde se refuta claramente una lectura que releve una mera interpretación o influencia de autores como Fornet-Betancourt o E. Dussel, que él mismo destaca como reflexiones señeras al respecto.

Ahora bien, uno de los elementos que nos parece más relevantes de esta propuesta es que se logra avanzar en la clarificación de una cuestión no sólo importante dentro de su propia filosofía, sino dentro del mismo cuadro de discusión filosófico en general, en tanto logra situarse provocativamente en la compleja tensión entre el universal y el contexto. Esto obviamente no busca resolver el problema, pero sí consideramos que aporta notablemente a ciertos debates de la Ética del Discurso en donde se le ha dado especial relevancia a los Mundos de Vida, no como meros *ejes de referencia significativa*, sino como *ejes problemáticos y de reflexión*¹³.

En este sentido no basta con una constatación finalmente etérea sobre la tensión entre estos elementos, que Salas Astraín considera cons-

13 Notamos aquí un alejamiento cada vez más acentuado con la Ética del Discurso de J. Habermas, al menos tal como había sido considerada en su Ética intercultural. De esto resta saber de qué forma en sus últimos trabajos en desarrollo sobre R. Forst pervive esta influencia de la Escuela de Fráncfort. Respecto de este alejamiento hemos postulado en otros trabajos que el pensamiento de Salas Astraín está mucho más orientado a la crítica de la Ética del discurso. (Valdés: 2020), en la medida que desde la consideración atenta del contexto problemático latinoamericano, van apareciendo ciertas fisuras que van manifestando determinados formalismos de estas propuestas y la consecuente necesidad de reorientar la interpretación a planos más contextuales de reflexión.

titutivos de la cuestión “moral” – por tanto en un plano eminentemente práctico –, pues si bien es una problemática que atraviesa posiblemente y de diferentes maneras a toda la tradición occidental del pensamiento, dentro del cuadro de una ética intercultural del reconocimiento, con los matices y elementos propios de un debate que se levanta con base en las problemáticas latinoamericanas – notablemente diferenciadas de las que puedan darse en otros Mundos de Vida –, es claro que la cuestión de la *violencia fundante* juega un rol importante al menos a través de dos cuestiones. La primera en cuanto logra aterrizar la cuestión en términos de una razón política en tensión con la constatación fáctica del poder, y la segunda en cuanto posiciona un puente de significación entre un discurso argumentado (lo político) y su asimilación simbólico-normativa en los mundos de vida (la política). Por ello la consideración de este elemento como constitutivo de una historia determinada, opera en definitiva como una propuesta que circunscribe esta discusión tradicional a un plano de reflexión ética con urgencias particulares.

Por ello es que más arriba señalábamos que en Salas Astraín se esgrime lo que en los debates contemporáneos se ha desarrollado ampliamente bajo la idea de una *biopolítica*, que si bien es un término lejano a sus trabajos – de la misma forma que no se ha mostrado relevante una lectura de M. Foucault –, no deja de tener esa repercusión. Aquí nos referimos a lo que señalábamos respecto a la memoria de la violencia como a la memoria de la resistencia y su vinculación concreta con la corporalidad del sujeto violentado. En el fondo podría afirmarse que el ejercicio de Salas Astraín es un tipo de reflexión en que no es posible comprender dicha violencia si no es en una estricta vinculación con este elemento, a través de un tipo de *necro-política* que se va manifestando históricamente en los hitos/figuras que se destacan.

Ahora bien, en la medida que la *violencia fundante* opera como una *hipótesis de trabajo* y no como una teoría o un esfuerzo por levantar una filosofía de la historia, deja espacio para diferentes preguntas y líneas de profundización en donde la dictadura de Pinochet se dispone directamente para ello, pues constituye sin ninguna duda un espacio explícito de violencia sistemática por parte del Estado, además de su cercanía en el

tiempo y los efectos que hasta hoy posee en la sociedad chilena. Por ello Salas Astraín no sólo le da ese sentido de actualización a una constante histórica, sino al mismo tiempo, al menos en su artículo en francés, como una guía que permite un eje de lectura y en definitiva un punto clave en el desarrollo de una fenomenología de la violencia.

CONCLUSIÓN Y PROYECCIONES (DISPERSAS)

En este texto hemos ensayado una lectura diacrónica y sincrónica de algunos trabajos de Ricardo Salas Astraín en torno a la noción de *violencia fundante*, que nos ha llevado a circunscribir el análisis a su artículo *Para pensar tópicos e temporalidades do encontro-desencontro na filosofia intercultural* de 2013 – con su antecedente en una ponencia de 2006 –, y al artículo *Violence fondatrice, memoires de la dictature et politiques de la reconnaissance* de 2014, es decir que se abarca un periodo significativo de tiempo que demuestra la subsistencia de dicha noción, al mismo tiempo que notamos un hilo conductor que permite una interpretación más orgánica de su pensamiento. En este sentido se ha realizado una lectura a partir de los primeros textos en que ha comenzado a explicitarse.

Dentro de estos trabajos escogidos es importante notar que Salas Astraín ensaya articular en clave intercultural a lo menos tres elementos; una ética, una política y una fenomenología, lo que redundará en una ética intercultural proyectada en una política del reconocimiento con base en una interpretación fenomenológica de la historia chileno-latinoamericana. Este último elemento será el que se estructura en torno a la noción de una *violencia fundante*, como una hipótesis de reflexión que permite una profundización en una problemática centenaria que el autor retraerá desde la conquista de América hasta las últimas décadas, como hitos/ figuras de aquélla y que representan puntos de inflexión de la dinámica de toda una sociedad.

En términos generales estará en juego la tensión permanente entre al *universal* y el *contexto*, porque su intención no radica en una interpretación academicista de una problemática social determinada, sino que

se esgrime la necesidad de instalar planos de reflexión en donde la propuesta ricoeuriana que diferencia entre *lo* político y *la* política, se muestra fundamental para abordar concretamente el ámbito reflexivo propio de lo político y su expresión fáctico-histórica en su carácter violento. Por ello su esfuerzo por proponer una *política del reconocimiento* es también el ejercicio de levantar un puente ético-crítico entre estos planos, en donde se logran articular el ámbito teórico y consecuentemente abstracto, con el ámbito práctico del poder y sus rugosidades, lo que permite una interacción reflexiva entre los principios de acción y los Mundos de Vida, como espacios en donde se ponen en juego la significación del plano normativo y sus posibilidades de transformación-emancipación, al mismo tiempo que la concreción de problemáticas delimitadas al contexto latinoamericano.

Ahora bien, en términos de proyección reflexiva consideramos que esta noción resulta prometedora, sin embargo por su carácter hipotético aún quedan algunos aspectos significativos a profundizar. Al respecto plantearíamos los siguientes:

- Cabría preguntarse de entrada cómo Salas Astraín resuelve filosóficamente el lugar de una categoría simbólica con origen en una interpretación religiosa, en un marco reflexivo fuertemente marcado por algunas tesis de la Ética del Discurso, en donde el lugar de la religión ha sido ampliamente criticado, incluso desplazado. En efecto, si se mira en perspectiva macro, Salas Astraín no sólo considera como un elemento legítimo la revitalización del mito como una clave de interpretación histórica, sino que al mismo tiempo poseería un carácter relevante en términos del anclaje de significación normativo, considerando la perspectiva liberadora de una ética intercultural ampliada hacia una política del reconocimiento. En este sentido su hipótesis es atrevida, pues atraviesa un terreno teórico en donde el lenguaje simbólico-religioso en algunas propuestas está más bien limitado a constituir un punto de referencia de significación, pero no como un punto de inflexión comprensiva con proyecciones normativas.

- Nos parece importante que en sus primeros trabajos el acento de Salas Astraín esté en recoger e interpretar minuciosamente el núcleo-ético mítico del universo religioso mapuche, al mismo tiempo que esta clave hermenéutica se replique en su interpretación en las urbes y el campo chileno. Sin embargo nos parece importante precisar dicha continuidad más allá de una vinculación general en términos de la religiosidad como dimensión de la existencia humana. Más aún, notamos que hay un paso problemático entre una interpretación orientada a la religiosidad mapuche y otra orientada a la interpretación de símbolos con claros elementos cristianos, vale decir que se reproduce la tensión entre elementos culturales constitutivos y protagonistas de una historia de violencia bajo sus propios parámetros de religiosidad, con parámetros que se superponen desde elementos más propios de la religión del conquistador, que impone e invisibiliza otras posibilidades vivenciales de la trascendencia. La pregunta es si acaso esta continuidad no es una réplica lejana de la invisibilización de otros universos de significación, e incluso si la propuesta de una *violencia fundante* podría plantearse de forma neta a partir de un universo religioso como el mapuche, insistimos, más allá de una concepción fenomenológica general.
- Por otra parte cabe observar que los hitos/figuras de la violencia no constituyen relatos simbólicos ni religiosos, cuestión que Salas Astraín indica con toda claridad a través de instancias conocidas y estudiadas desde distintas disciplinas de las ciencias sociales – como hechos objetivos y documentados –, empero esta hipótesis los alinea a partir de un aspecto que les es ajeno, en el sentido que el dolor y el trauma de la violencia no son precisamente simbólicos, sino vívidos y muy concretos, a través de una necro-política y el sufrimiento inmanente de los cuerpos.

Ahora bien, proyectando esta hipótesis de trabajo, cabría ir más allá de una interpretación que a nuestro juicio superpone problemáticamente planos míticos y fácticos, para profundizar en una *fenomenología de la violencia* que proporcione un elemento guía de interpretación – desde la violencia misma – y no desde concepciones que podrían invitar a pensar en un *fatum* de violencia como determinación histórica, cuestión que en Salas Astraín se despeja rápidamente en el sentido que proyecta su reflexión en un plano liberador, pero que no cuaja desde dicha fenomenología y las particularidades de las memorias de resistencia que se relevan, sino más bien desde su integración filosófica y el compromiso intelectual con la tradición del pensamiento crítico latinoamericano que predispone diversos elementos de lectura y crítica.

Siguiendo este hilo crítico también es posible plantear que la fenomenología de la violencia es mucho más amplia que una perspectiva intercultural, o sea, es más bien una de tantas lecturas posibles. En esto notamos que Salas Astraín muy recientemente ha ejercitado, con bastante novedad, algunas lecturas y críticas de la denominada *opción decolonial*, que desde nuestra perspectiva resultan tremendamente relevante, no sólo porque poseen una raíz común en la historia de las ideas, sino porque se complementan de manera significativa en el abordaje de las problemáticas sociales latinoamericanas. En este sentido la potencialidad de una fenomenología de la violencia podría aportar como un marco de reflexión a un diálogo y sinergia de tipo ético-político de estas líneas de reflexión tan relevantes en los últimos 30 años, integrándose a una lectura que problematiza las tensiones epistemológicas que existen entre ellas (Valdés, 2020).

Ahora bien, en un intento por avanzar las tesis de Salas Astraín, plantearíamos a modo de hipótesis que la *violencia*, en su carácter fáctico y siguiendo los hitos/figuras planteados, en realidad no corresponderían a meras modulaciones de *lo mismo*, como manifestaciones que podrían ser reemplazadas eventualmente por otras más significativas o que se vayan sumando en secuencia otras más recientes, sino que poseen características propias y distintivas que tensionan el *cómo* fundante. En efecto, una lectura con base en el mito levanta la unificación comprensiva de toda una historia de violencia (fáctica) a partir de un operador simbólico

que le dona sentido, por tanto el foco está puesto en la simbolización de dicha violencia sobre la noción de lo *fundante*, empero este elemento que posibilita dicha lectura responde a la estructura discursiva y argumentativa propia de la hermenéutica ricoeuriana que se esgrime, desplazando a un plano meramente indicativo dichos hitos/figuras. Por ello notamos que el *cómo* de esta estrategia no permite relevar la *evolución y sofisticación* de la violencia, sino que fijándose en su unificación simbólica tiende a omitir su diversificación y consecuentes particularidades. Al respecto notamos que Salas Astraín – preocupado por levantar una política intercultural del reconocimiento – en realidad no estaría poniendo el eje de lectura en la Dictadura tal como lo declara, sino en la Conquista de América y la evidencia respecto de su carácter fuertemente (inter)cultural. Al respecto nos parece que esta última perspectiva es tremendamente pertinente, pero no se considera suficientemente que en muchos aspectos se va disolviendo y mezclando con otros elementos no- interculturales. Por ello es que nos parecería importante vislumbrar también ese *desplazamiento* de la violencia y no sólo la constatación simbólica de su carácter *fundante*, más aún, si estamos en lo correcto y Salas Astraín en el fondo aquí no está haciendo una lectura desde las características más propias de la Dictadura, sino desde la Conquista, entonces está más concentrado en la *historia* de la violencia antes que en su *historicidad*, en cuanto la primera daría cuenta de los hitos/figuras y la segunda de su devenir. Por ello la violencia que se esgrime en clave intercultural debe ser articulada con un sentido más general de aquélla y que a la vez no disuelva sus particularidades problemáticas, a través de una fenomenología de la violencia que aporte con insumos de interpretación que permitan la articulación de sus diferentes expresiones, en el sentido que no existe la violencia, sino violencias, en plural, por tanto parecería preliminarmente más conveniente pasar de la *violencia fundante* (como símbolo) a las violencias en términos de su genealogía, su evolución, su sofisticación, etcétera, es decir a la *historicidad de la violencia*.

En este punto su proyecto de una política intercultural del reconocimiento no podría pretender abarcar toda forma de violencia en su carácter histórico, salvo que se postule – y Salas Astraín no lo hace

– que las atrocidades y las consecuencias del Régimen Militar sean eminentemente interculturales, más aún, preguntaríamos en qué sentido preciso y limitado se apreciaría el carácter intercultural de este hito/figura de la violencia. Al respecto nos parece que el autor realiza un esfuerzo importante por hacerse cargo de una cuestión absolutamente pertinente de la historia reciente, pero se corre el riesgo de *interculturalizar* las problemáticas ético-políticas, invisibilizando otros aspectos significativos de esa violencia que no corresponden directamente a problemáticas de esas características¹⁴. Pues efectivamente el trauma de la Dictadura no es una problemática intercultural, o al menos no se reduce a ella, del mismo modo y consecuentemente que no toda “resistencia” o “lucha” lo es por el reconocimiento o posee ineluctablemente un carácter intercultural; en esto pensamos por ejemplo en las rebeliones guiadas por Túpac Amaru o incluso en algunas formas de lucha y resistencia centenarias del pueblo mapuche, o los grupos organizados de resistencia – incluso armados – durante las dictaduras latinoamericanas. En este sentido la violencia no pasa en su totalidad por dicho eje, sino que en Salas Astraín más bien se responde a una lectura exigida por los acentos y problemáticas en los que gira una teoría del reconocimiento intercultural.

Ahora bien, si la memoria de la violencia se juega también junto a la memoria de estas luchas y resistencias – siguiendo la misma lógica de razonamiento –, una fenomenología de la violencia podría relevarlas desde ellas mismas sin un componente mítico-religioso que las integre en términos de fundamento, sino en términos de su facticidad y diversidad. Esto podría aportar importantes insumos para una praxis de liberación, siempre experiencial, vívida, al mismo tiempo que una significación de dicha lucha como una continuidad enraizada en el *Ethos* en que se sedimentan esas memorias. Al mismo tiempo también constituiría un puente de asimilación e integración en los Mundos de Vida, pero sobre todo se constituiría en un punto ineluctable de los procesos de auto-transformación de las sociedades, en las cuales Salas Astraín – como muchos otros

14 Por hacer justicia, Salas Astraín desarrolla en otros trabajos algunas reflexiones sobre el Régimen Militar tocando varios puntos que claramente no son interculturales (Salvat, Salas: 2009). Sin embargo la cuestión aquí es que esos elementos no aparecen vinculados, al menos explícitamente, en esta reflexión.

autores – han depositado la posibilidad efectiva de algún cambio en la dinámica social a partir de principios ético-políticos contextualizados.

Por otra parte y englobando estas reflexiones, preguntaríamos por la necesidad y justificación epistemológica de una política intercultural del reconocimiento como clave de interpretación *a priori*, a cambio de un ejercicio de estas características planteada *a posteriori* sobre la base de una fenomenología de la violencia, que como la hemos esbozado no estaría preocupada preferentemente por el fundamento de la misma, sino por su caracterización fáctica y sus proyecciones prácticas ético-políticas. En el fondo la cuestión pasaría por una precisión fundamentada del lugar y la articulación interdisciplinaria que ocuparía una propuesta como ésta, dentro de otras interpretaciones que aborden de manera propia otros de los tantos aspectos de la violencia que han vivido nuestros pueblos.

Por otra parte, y ya finalizando, si la estrategia de interpretación de la violencia a través de una lectura ético-mítica apunta a una reflexión sobre el fundamento de su *historia*, una lectura fáctica apuntaría a una reflexión sobre su *historicidad*, en consecuencia se dejaría aún sin resolver de qué modo podrían articularse estos dos aspectos, más todavía si insistimos que la primera perspectiva tiende a desplazar la relevancia problemática de su facticidad, al mismo tiempo que testeamos la preeminencia de una fenomenología de la violencia que sirva de guía de interpretación.

En esto último podríamos especular sobre la posibilidad de hallar un tipo de fundamento de carácter fáctico que sea capaz de dar cuenta de su dinamicidad, pero ¿qué características elementales tendría un eventual eje articulador no-simbólico, epistemológicamente fundado y que permita una lectura de la historicidad de la violencia? En esto la historia de la filosofía y las ciencias sociales ha levantado diferentes tipos de lectura, y dentro de ellas el factor económico ha sido claramente dominante en diferentes corrientes del pensamiento crítico durante el siglo XX, pero quizá la respuesta no está en esta búsqueda, sino en el abandono estratégico de fundamentos estáticos de lectura, para concentrarse en la dinámica misma de la violencia y los diferentes juegos y acentos, que hacen de ella una cuestión inevitable de la reflexión ético-política en sociedades que en su complejidad creciente repelen y escapan a interpretaciones definitivas.

Evidentemente Salas Astraín no pretende solucionar todos estos aspectos de su propuesta, pues opera más bien como un verdadero organizador de sus reflexiones disgregadas en docenas de artículos, entrevistas, conferencias y sus trabajos mayores, pero orienta y provoca una reflexión general sobre las problemáticas de América latina, y vislumbra un plano de problematicidad más complejo y profundo que consideramos un aporte significativo y pertinente de seguir desarrollando.

BIBLIOGRAFÍA

BETANCOURT-FORNET, R. (2004). *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual*. Madrid: Trotta.

SALAS, R. (2014). *Violence fondatrice, mémoires de la dictature et politiques de la reconnaissance*. En *Revue Appareil*. Paris, Consultado el 20 de septiembre de 2020: <http://journals.openedition.org/appareil/1977>.

SALAS, R. (2013a). Tópicos y temporalidades acerca del encuentro y del desencuentro en la filosofía intercultural. En Pizzi, J. *Diálogo crítico-educativo: mundo da vida, interculturalidade e educação*. Brasil: Universidade Federal de Pelotas, Rio Grande do Sul, p. 119-137.

SALAS, R. (2013b). *Violencia fundante, memorias de la dictadura y políticas del reconocimiento*. En revista *La Cañada*, Santiago de Chile, n°4, 2, p. 232-255.

SALAS, R., SALVAT, P. (2009). *Del autoritarismo y la interminable transición: notas sobre la discusión de la democracia en Chile*. En *Revista Ciencia política*, Universidad Nacional de Colombia, n° 7, enero-julio, p. 89-112.

SALAS, R. (2003). *Ética intercultural. Ensayos de una ética discursiva para contextos culturales conflictivos. (Re) Lecturas del pensamiento latinoamericano*. Chile: UCSH.

SALAS, R. (1996). *Lo sagrado y lo humano. Por una hermenéutica de los símbolos religiosos*. Chile: Ediciones San Pablo.

SALAS, R. (1989). Herméneutique, symbole et langage religieux : une interprétation de l'univers religieux mapuche, à la lumière de la pensée de Paul Ricoeur. Vers une philosophie herméneutique de la religion. Tesis doctoral defendida en la Université Catholique de Louvain, Bélgica.

VALDÉS, C. (2020). Consideraciones críticas en torno a la interculturalidad y la decolonialidad. Diálogo entrecruzado entre M. Maeschalck y R. Salas. En *Utopía y praxis latinoamericana*, CESA Universidad del Zulia, Maracaibo, año 25, n°88, enero-marzo, p. 14-33.

LIBERAR EL TIEMPO, LIBERAR LA HISTORIA. CLAVES PARA COMPRENDER LA ACCIÓN HUMANA Y LA ESFERA PÚBLICA DESDE EL PENSAMIENTO DE HANNAH ARENDT

Paula Ripamonti¹

Entre las cuestiones abiertas por el pensamiento de Hannah Arendt (1906-1975), pocos dudarían en considerar que las reflexiones en torno de la vida activa y la acción como actividad específica de la condición humana, constituyen uno de sus aportes fundamentales a la historia de la filosofía política. Una abundante literatura filosófica da cuenta de esto.

En este caso, entiendo que la práctica filosófica de convocar el pensamiento de otros a través del recorrido por sus textos, diarios o apuntes y la pretensión de valorar su vigencia, la agudeza de sus planteos o la pertinencia de su bagaje conceptual exige un trabajo metodológico previo, consistente en explorar las formas de inscripción de sus categorías teóricas en el complejo entramado de su presente histórico. La primera tarea es fundamental para cualquier pretensión de llevar a cabo la segunda.

1 Facultad de Filosofía y Letras y Facultad de Derecho – UNCuyo, Mendoza, Argentina. Contacto: paula.ripamonti@ffyl.uncu.edu.ar.

Me interesa analizar aquí el anclaje de las reflexiones de Arendt sobre la vida activa y la esfera pública en una particular concepción del tiempo y de la historia que sitúa a la vez que resignifica la mirada respecto de la acción. Esto permite pensarla en la brecha entre el pasado y el futuro, en un presente que, surgido de la experiencia viva de lo que hacemos, debe permanecer abierto a la comprensión de su singularidad, a través de nuevas categorías de pensamiento político y su despliegue en el tiempo histórico. En un sentido, considero que lo que está en juego para Arendt, es liberar el tiempo para que las consecuencias irreparables de toda acción humana (de sus elecciones y decisiones consumadas) no impidan la continuidad de la vida y con ella nuevos comienzos, pero también y a la vez, en otro sentido, se vuelve necesario liberar la historia de toda concepción omnicompreensiva de lo real histórico y no someter las singularidades y pluralidad humanas a un destino colectivo previamente diseñado². Esto supone habilitar otros vínculos con el pasado, con la herencia, con las tradiciones, con lo aún no del futuro y los múltiples modos de proyectarlo.

En otras palabras, considero que no es posible leer a Arendt si no es desde la crucial experiencia personal³ e histórica del totalitarismo y su asunción de la responsabilidad por analizarlo y juzgarlo zanjando la inexorabilidad con que, en y desde sus prácticas y sus ideas, se planificó la dominación total, dejando a los seres humanos y al futuro de la especie en la intemperie de su propia ruina. La lucha contra el tiempo (totalitario) deviene en el esfuerzo por abrir otros tiempos que liberen posibilidades. Es la lucha entre la omnipotencia y la impotencia humanas como experiencias vitales y es en ese enclave, en el que la acción aparece como cons-

2 Las categorías “liberar el tiempo” y “liberar la historia”, las tomo de un análisis interpretativo que realiza el filósofo español Reyes Mate, en su *Memoria de Auschwitz. Actualidad moral y política* (2003), a propósito del artículo de Emmanuel Lévinas “Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo” aparecido por primera vez en 1934, en la Revista *Esprit*, número 26, pp. 27-41.

3 Recordemos que Hannah Arendt, por su condición judía, debió abandonar Alemania en 1933 con el ascenso de Hitler al poder, vivió en el exilio en Francia hasta 1941, año en el que logró la documentación para escapar a EEUU. Recién en 1951 consigue su carta de ciudadanía norteamericana. En Francia fue detenida en Gurs, en un campo de internación, del cual logró huir en pocos meses.

titutiva de una condición humana que es necesario volver a pensar desde la perspectiva de la vida activa, recuperar desde sus propios significados y situarla en los espacios específicos en los que tiene su lugar.

La exigencia se plantea en dos dimensiones, una ética: es necesario recuperar la acción humana de cada cual, abrirla a los re-comienzos, concebirla en una trama relacional sostenida desde las diferencias (como pluralidad) y expulsarla del mundo de las necesidades (por su atisbo de totalitarismo), situándola en el espacio-tiempo de la libertad (es decir, en la esfera de lo público). Otra dimensión es la histórica: es necesario impedir cualquier elemento totalizador que pretenda eliminar la pluralidad y la libertad humanas en manos de un sentido único: Dios, naturaleza, raza, clase. El presente clama en su singularidad y exige ser comprendido. Para ello debe ser narrado, excluyendo generalizaciones o analogías que pretendan amortizar su impacto experiencial o asfaltar de cualquier modo algún espiralado decurso de la historia. En este contexto, el breve prólogo de la primera edición de *Los orígenes del totalitarismo* (1951), adquiere un significado nuevo. El libro ha sido escrito “con un fondo de incansable optimismo y de incansable desesperación”, dice Arendt (Arendt, 1999: 10) y señala:

Ya no podemos permitirnos recoger del pasado lo que era bueno y denominarlo sencillamente nuestra herencia, despreciar lo malo y considerarlo simplemente como un peso muerto que el tiempo por sí mismo enterrará en el olvido. La corriente subterránea de la Historia occidental ha llegado finalmente a la superficie y ha usurpado la dignidad de nuestra tradición. Esta es la realidad en la que vivimos. Y por ello son vanos todos los esfuerzos por escapar al horror del presente penetrando en la nostalgia de un pasado todavía intacto o en el olvido de un futuro mejor. (Arendt, 1999: 11)

Optimismo y desesperación para examinar y soportar la carga que el siglo ha impuesto, para comprender lo acontecido de cara a la realidad sin evasiones y sin considerar lo ocurrido como si no hubiera podido haber sucedido de otra manera. El análisis de los totalitarismos del siglo XX, la Alemania nazi de Hitler y la Rusia de Stalin, y su propia experien-

cia de vida, coloca a Arendt ante el desafío de oponer una posibilidad otra en las dimensiones ética e histórica de la acción humana; con la dolorosa certidumbre de estar frente a una forma de gobierno enteramente nueva y que, como las restantes que ha producido la historia, continuarán con nosotros más allá de sus derrotas temporales (Arendt, 1999: 579).

La corriente subterránea de la Historia se ha hecho visible y ha mostrado del modo más terrible (a través de la muerte en masa administrada) el lugar asignado a los seres humanos concretos en el movimiento de su propia necesidad. Ni siquiera se trata del lugar de lo funcional o útil al sistema, sino de la puesta a prueba de las posibilidades de destrucción total de la vida de la que los mismos hombres son capaces. Y esto hubiera acontecido, dice Arendt, sin darnos cuenta de lo que estaba sucediendo (Arendt, 1999: 11); esto acontece cuando la dignidad ha sido usurpada. La importancia que adjudica Arendt a la acción humana no presenta ajenuidad axiológica respecto de su comprensión de los totalitarismos del siglo XX y del bagaje ideológico del cual fueron portadores en el ámbito de las ideas y ejecutores en el ámbito fáctico de la historia.

Los totalitarismos no constituyen una tiranía moderna sin más, con un sistema de partido único que pretende conquistar para sí la maquinaria de un Estado y el control del Ejército para las cuestiones de política exterior. Los totalitarismos dan acabada cuenta de las filosofías modernas de la historia y se caracterizan por ser un tipo de gobierno diferente porque son:

- Un movimiento internacional en su organización, con pretensión de potencia supraestatal, a la que todo y todos se le subordinan.
- Omnicomprensivos en su alcance ideológico.
- Global en sus aspiraciones políticas de dominación total.

Como movimiento se configuran como una totalidad legal que todo lo incluye porque se encarga de eliminar en todo sentido lo que excluye. Los movimientos se definen no por su estructura, sino por tener

dirección y por ello, para garantizar la libertad del movimiento prevén formas específicas de ejercicio de un poder. Como las estructuras son obstáculos para la dinámica del movimiento, encontramos por esto, un poder ostensible representado en las múltiples y superpuestas funciones del partido y el gobierno y un (centro de) poder real siempre en desplazamiento. La estructura entonces es más bien amorfa, sólo unificada por la voluntad del jefe o *Führer*, el único decodificador de la ley que fija el movimiento. Sin embargo, no estamos ante una estructura autoritaria, porque “La voluntad del *Führer* puede estar encarnada en todas partes y en todo momento, y él no está ligado a ninguna jerarquía, ni siquiera a la que pueda haber establecido él mismo” (Arendt, 1999: 497).

En un contexto de multiplicación de organismos, cada ciudadano se siente como individuo enfrentado directamente con la voluntad del jefe, de modo tal que cada uno la ejecuta, cada uno es un *Führer* que sabe certeramente que su autoridad procede de él más allá de toda jerarquía. No se trata ya de una restricción tiránica de las libertades sino de su abolición total y con ella la de toda espontaneidad humana. El movimiento necesita para su subsistencia del aislamiento extremo de cada individuo y de la organización de masas de fanáticos o simpatizantes. El terror es la realización de la ley del movimiento. Sus objetivos no revisten siquiera el carácter de lo útil para el Estado o la Nación, mantienen completa indiferencia a lo que podría denominarse interés general o bienestar del pueblo, el movimiento se sitúa por encima, independiente de y hasta contra ellos. El país es, para un gobierno totalitario, la sede temporal del movimiento internacional en el camino para la conquista mundial. Las victorias y las derrotas, la vida y la muerte no son más que coyunturas en el contexto de un proceso histórico o temporal de siglos o milenios. La culpa y la inocencia se convierten en categorías sin sentido. Los asesinos o víctimas no son tales, sino ejecutores u objetos de la ley del movimiento. El terror es la legalidad que elimina individuos (exponentes de las razas “incapaces de vivir”) en favor de la especie definida previamente a través de elementos ideológicos.

Con su noción de ideología, Arendt expone la dimensión del problema al que ella se estaba enfrentando y ante el cual sentía que debía trazar algún camino de comprensión y posibilidad.

Una ideología es (...) la lógica de una idea. Su objeto es la Historia, a la que es aplicada la 'idea'; el resultado de esta aplicación no es un cuerpo de declaraciones acerca de lo que algo es, sino el despliegue de un proceso que se halla en constante cambio. La ideología trata del curso de los acontecimientos como si siguieran la misma 'ley' que la exposición lógica de su 'idea'. Las ideologías pretenden conocer los misterios de todo el proceso histórico – los secretos del pasado, las complejidades del presente, las incertidumbres del futuro – merced a la lógica inherente de sus respectivas ideas. (Arendt, 1999: 569)

Por lo tanto, estamos frente a una lógica deductiva, que puede prescindir de las contradicciones al asumirlas como fases del movimiento idéntico y consecuente de explicación total. La ideología como explicación total es la razón formalizada que se emancipa de la realidad y de toda experiencia, ya no explica *lo que es* sino *lo que ha llegado a ser*, como base de una evolución ulterior, independientemente de toda experiencia. Esto es posible porque el movimiento se autogenera a partir de un principio unificador que fija lógica y deductivamente, con pretensión científica, su sentido que no es humano, la Naturaleza (raza), la Historia (clase).

Por lo tanto, en el contexto de la dominación total ya no hay distinción entre los hechos (las experiencias) y la ficción de la ley que alimenta el movimiento. Historia y movimiento se corresponden entre sí en un proceso lógico que no deja nada fuera⁴. Para Arendt, se trata de “El peligro de cambiar la libertad inherente a la capacidad de pensar del hombre por la camisa de fuerza de la lógica, con la que el hombre puede forzarse a sí mismo tan violentamente como si fuera forzado por algún poder exterior” (Arendt, 1999: 570).

4 En “El concepto de historia antiguo y moderno” (Arendt, 1996: 72 y ss), Arendt expresa que la idea de proceso separa, más que cualquier otra, la época moderna del pasado. Las filosofías de la historia esbozadas por la modernidad introducen procesos invisibles que reducen todas las cosas a funciones, en ellos lo general y lo concreto se vuelven concomitantes. El proceso asume el monopolio de la universalidad y el significado, esto produce una doble pérdida de mundo, de naturaleza e historia, dejando a los hombres separados o comprimidos en masas.

La fuerza o tiranía de la lógica ideológica somete al pensamiento de modo tal que nadie se atreve a contradecirlo, interpelarlo u enfrentarlo oponiendo la experiencia, precisamente porque se ha eliminado, por el aislamiento, no sólo la distinción mundo – ley del movimiento, hechos y ficción sino toda capacidad para actuar, todo espacio común, todo sentido común, resultante de habitar con otros el mundo, nuestro mundo.

Finalmente, la dominación global es la aspiración derivada de la independencia que los movimientos presentan respecto del Estado y su limitación territorial. La dominación es la conquista geográfica del mundo de una elite racial pero fundamentalmente es la puesta a prueba de su creencia de que “todo es posible”.

La dominación total, que aspira a organizar la infinita pluralidad y la diferenciación de los seres humanos como si la Humanidad fuese justamente un individuo, sólo es posible si todas y cada una de las personas pudieran ser reducidas a una identidad nunca cambiante de reacciones, de forma tal que pudieran intercambiarse al azar cada uno de estos haces de reacciones. El problema es fabricar algo que no existe, es decir un tipo nuevo de especie humana que se parezca a los animales, cuya única ‘libertad’ consistiría en ‘preservar la especie’. (Arendt, 1999: 533)

Para ello es necesario el aislamiento (la soledad como experiencia básica a propósito de la pérdida del mundo común), el adoctrinamiento de las formaciones de elite y el terror absoluto en los campos. Como en el proceso de conquista, el Estado totalitario se encuentra con la incorporación de nuevas poblaciones, debe ejecutar estrategias específicas. El enemigo habita dentro del propio territorio. Por esto la rama ejecutora del Gobierno totalitario siempre es la Policía Secreta, núcleo del poder del movimiento y no el Ejército⁵ y los campos de concentración son institución más consecuente para el logro de fines que no se

5 GESTAPO (Geheime Staatspolizei, en español “Policía Secreta”, vigente entre 1933 y 1945) en la Alemania nazi y NKVD (siglas rusas correspondientes a “Comisaría Popular de Asuntos Internos”, organización vigente entre 1934-1941, precursora del KGB, *Komitet Gosudarstvennoy Bezopasnosti* (1954-1991), en español, “Comité de Seguridad del Estado”) en la Rusia de Stalin.

diferencian de los medios: degradar y exterminar seres humanos bajo condiciones científicamente controladas.

Los fines son los mismos medios porque no hay dominación sin asegurar regularmente con el aislamiento, la eliminación de toda espontaneidad y abolición de la libertad, sin producir “cadáveres vivos”, es decir, tratando a las masas humanas apartadas como si ya estuvieran muertas (Arendt, 1999: 541 y ss). El primer paso para ello, es matar en el hombre a la persona jurídica, luego a la persona moral y finalmente, lo último que le queda, la diferenciación individual. El campo se encuentra por afuera del sistema penal, las personas carecen de la protección de la ley y a la vez poseen el reconocimiento como ilegales por parte del mundo no totalitario. La destrucción de los derechos es decir la muerte jurídica, es un pre-requisito para la dominación de una persona. Sin delito, sin relación entre causa y detención, solo el simple hecho de haber nacido, lo ubica en la categoría más baja, la de los inocentes que llevan la peor parte en los campos (por ej. los judíos en la Alemania nazi) En cuanto al asesinato de la persona moral, de lo que se trata es de corromper toda solidaridad humana y de volver imposible conciencia alguna del bien. Centenares de miles viviendo en absoluta soledad para morir anónimamente, sin testigos ni recuerdos, sin derechos ni conciencia. En este contexto, la identidad única, por su dependencia de la naturaleza, es la más difícil de destruir. Los campos lo lograron la muerte de la individualidad con diferentes métodos que van desde el transporte en vagones (hacinamiento, desnudez,...), la llegada (y el despojo, rasurado, vestimenta,...) y las torturas irracionales y sádicas (calculadas no tanto para matar el cuerpo de la víctima, aunque también lo incluyera sino para destruir la dignidad humana). Los campos se gestan y gestionan porque “es la única forma de sociedad en la que es posible dominar enteramente al hombre” (Arendt, 1999: 553). En ellos “El yo y el mundo, la capacidad para el pensamiento y la experiencia se pierden al mismo tiempo” (Arendt, 1999: 578)

Porque sólo se liquida la individualidad si se destruye la espontaneidad, el poder del hombre de comenzar algo nuevo. Ninguna ideología puede soportar lo imprevisible de la creatividad humana. El terror se encarga de eliminar del proceso la fuente misma de la libertad que procede

del nacimiento, suprema capacidad humana, el hecho de ser inicio. De aquí que Arendt considera a la soledad organizada más peligrosa que la impotencia inorganizada.

Al libro *Los orígenes del totalitarismo* le sucederá el proyecto de la *Condición humana*, escrito con el objetivo de “pensar en lo que hacemos” pero fundamentalmente, con la idea de ofrecer un ejercicio reflexivo y conceptual teórico que permita anclar el optimismo y la desesperación en las posibilidades concretas de la vida activa. Es una apuesta a la vida, los comienzos, a las singularidades y posibilidades.

Desde esta perspectiva, entre las diferentes actividades humanas identificadas: labor, trabajo y acción, se destaca la acción como la única que se da entre los hombres sin mediación de cosas o materia, ella se produce a través de la acción y el discurso, los que adquieren sentido en virtud de que los hombres son iguales y distintos. Iguales, en cuanto a su posibilidad de planificar juntos y entenderse y distintos, en cuanto a su posibilidad de expresar su propio yo que es único. Igualdad y distinción constituyen el carácter doble y específico de la condición humana de la acción que es la pluralidad.

Actuar significa poner en movimiento, tomar una iniciativa y comenzar algo nuevo⁶ en un espacio concreto de aparición: la esfera de los asuntos humanos, el mundo común, el espacio de lo público. En este sentido, la acción acompañada de discurso permite a los hombres revelar activamente en el mundo quiénes son. Se trata de una manifestación revestida de la intangibilidad propia de las actividades que, sin intermediación de cosas, se configuran en la trama de las relaciones humanas. La revelación del quien se inscribe siempre ya en una trama donde pueden sentirse sus consecuencias. Esta revelación como acción produce historias, en las que cada cual es ante todo protagonista en el sentido de actor y no de autor o productor, porque la inserción es en un mundo humano ya existente.

6 Interesa notar que el término “actuar” etimológicamente remite tanto en griego como en latín a dos verbos con significados que refieren dos momentos de la acción: *archein* (gr.) y *agere* (lat.) en el sentido de comenzar, guiar, poner en movimiento y *prattein* (gr.) y *gerere* (lat.) realizar, acabar, llevar. Estas últimas, que señalan la segunda parte de la acción fueron las que finalmente se utilizaron para expresarla. Entendemos que Arendt pretende recuperar el sentido original de inicio y puesta en movimiento.

Para Arendt esta característica indica la naturaleza política de la historia como narración de hechos desarrollados a través de un entramado de acciones humanas plurales. La dificultad para comprender esta naturaleza política, es decir “que si bien la historia debe su existencia a los hombres, no es ‘hecha’ por ellos” (Arendt, 1998: 209), puede observarse en las filosofías de la historia ofrecidas desde la tradición que introducen un actor invisible detrás de escena (dios, espíritu absoluto, naturaleza, interés de clase, etc.) y lo postulan como autor. Arendt entiende que la historia no está hecha, y el *alguien* que se revela de modo intangible en ella, a través de la acción y el discurso, es quien ha tenido el valor de abandonar la esfera de lo privado para exponerse ante y junto a otros y que puede convertirse en héroe mientras se narre una historia sobre él. Pero el rasgo propio de la acción es la revelación del agente como un quien en el flujo vivo del actuar y el hablar, si esto no ocurre estamos frente a otro tipo de actividad.

En este sentido la productividad de la acción reviste rasgos propios. La acción siempre establece relaciones, el actor es agente y paciente, puesto que cada cual es capaz de propias y nuevas acciones y/o reacciones con sus consecuentes hechos. El entramado de relaciones, configurado a partir de hombres actuando juntos, lleva en sí mismo la simiente de lo ilimitado en el sentido de que sus fronteras no son fijas (se reconfiguran a través de la inserción de las nuevas generaciones) y de la falta de predicción, en el sentido de que finalmente “la acción sólo se revela plenamente al narrador, es decir a la mirada del historiador, que siempre conoce mejor de lo que se trataba que los propios participantes” (Arendt, 1998: 215)

Esta fragilidad propia de los asuntos humanos explica la necesidad de los hombres de fundar espacios de aparición a través de los cuales la futilidad e intangibilidad de sus acciones se recuerden e inmortalicen. No hay Aquiles sin Homero. Ese espacio es siempre una esfera política dado que su actividad específica, la acción, no es posible sin la presencia de otros. Al actuar y hablar juntos los hombres crean un espacio artificial de aparición, un “entre” que brinda objetividad al mundo común. La realidad del mundo está garantizada por la presencia de otros y su aparición ante todos (Arendt, (1958) 1998: 222). Su temporalidad se configura en

relación con el desarrollo de la acción y el despliegue de la potencialidad de los hombres como seres que actúan y hablan. En esta línea, la experiencia histórica es discontinua y su traducción narrativa es clave para conformar una trama que configura y hace visible la conflictividad y sus modos de resolución desde el protagonismo humano.

Frente al poder totalitario omnipotente que descansa en la fuerza de la organización, en la uniformidad de las masas (desde las ideas hasta la expresión facial) y su desvinculación con cualquier experiencia vital, Arendt se propone redefinir políticamente el poder y diferenciarlo de su vínculo semántico con la fuerza y la violencia. El poder posee un carácter relacional, es lo que surge entre los hombres cuando actúan y desaparece cuando se separan. Por lo tanto el poder no es una entidad ni una sustancia, no se almacena o mantiene como los instrumentos de la violencia, no depende de factores materiales ni posee las limitaciones naturales propias de la fuerza. Su límite es el de la existencia de otros hombres, el de la condición humana de la pluralidad para comenzar (de lo contrario la omnipotencia sería una concreta posibilidad humana). De aquí que en las religiones politeístas la omnipotencia no sea atributo de los dioses o de que un rasgo de las tiranías sea el aislamiento, como subrayó Montesquieu. Frente a esta potencialidad del recíproco estar juntos, la fuerza y la violencia pueden oponérsele y destruirla pero nunca sustituirla. En este aspecto una rebelión popular o un movimiento social engendran poder y constituyen formas de acción, más allá de sus posibilidades efectivas de victoria y derrota que pueden tener que ver con el uso de los medios de violencia. Y lo que mantiene reunidos a los hombres luego de esos momentos, es decir las organizaciones o instituciones, es el poder que a su vez se mantiene vivo por la participación y acciones de los hombres. De aquí que podríamos decir que es el espacio colectivo (por ej. de las ciudades) lo que vuelve política a la esfera pública.

Sólo donde los hombres viven tan unidos, que las potencialidades de la acción están siempre presentes, el poder puede permanecer con ellos, y la fundación de ciudades, que como ciudades-estado siguen siendo modelo para toda organización política occidental,

es por lo tanto el más importante prerrequisito material del poder.
(Arendt, 1998: 224)

La acción no se mide o valora por su éxito histórico sino por la potencialidad de la iniciativa como acto de ruptura e inserción de algo nuevo en el mundo humano configurado como espacio político. Su pleno sentido es ella como actividad, su producto es idéntico a la actuación.

Para Arendt, la tradición filosófica intentó salvar los asuntos humanos de su inherente fragilidad tratándolos como si fueran o pudieran ser planeados como productos de fabricación, sustituyendo, en otros términos, acción por hacer. Pero al abrirse la brecha entre comienzo y actuación se estableció una re-conceptualización de la acción, ligándola a la lógica de medios y fines propia de otras actividades como el trabajo y la fabricación. Se trata, para Arendt, por ejemplo, en Platón, de una división entre pensamiento y acción, saber y hacer, gobernar y ejecutar o mando y obediencia (Arendt, (1958) 1998: 243). Separaciones que aparecen en la base de experiencias políticas de dominación autoritaria que sin embargo no han logrado eliminar la acción ni destruir por completo la esfera de los asuntos humanos. El propio Kant tuvo que apelar a la lógica de medios y fines de la fabricación para poner a la humanidad como fin para señalar su valor propio o dignidad.

Frente a procesualidad de la labor y la proyectabilidad del trabajo, la acción es constitutiva de la libertad. Por ello mismo la acción en cuanto tal es imprevisible en sus consecuencias e irreversible una vez realizada. Pero, así como labor y trabajo pueden ser redimidos desde una actividad diferente a ellos mismos (la labor desde la mundanidad, habitar un mundo y el trabajo a través de la acción y el discurso, tener un lugar en él), la acción encuentra sus oportunidades en sí misma: su imprevisibilidad en la posibilidad de hacer promesas⁷ y su irreversibilidad en el perdón⁸. Ambas facultades son las que habilitan al hombre

7 Como forma de mantener nuestras identidades y configurar islas de seguridad pero sin hegemonizar la independencia de la imposibilidad de calcular el futuro.

8 Como acción que re-actúa de forma nueva e inesperada ya que no puede predecirse. No es lo opuesto al castigo, más bien se vincula con él, en el hecho de que ambos

para continuar actuando, ambas dependen de la condición humana de la pluralidad, de la presencia y actuación de los otros en la distancia que pone entre nosotros el espacio del mundo.

La acción como posibilidad de inicio se vincula con la libertad pero se encuentra habilitada esencialmente por el hecho de haber nacido, es decir con la condición existencial de la natalidad como suprema capacidad de actuar. Esta condición aparece esbozada tempranamente en Arendt, en su tesis doctoral sobre San Agustín, a propósito de la cita extraída de la *Ciudad de Dios*, *Initium ut esset homo creatus est*⁹. En términos de Agustín, Dios creó al hombre para hacer posible un comienzo, anterior al cual no existió ninguno¹⁰. Cada hombre es entonces un inicio que se lleva a cabo en el mundo compartido. Por eso el principal punto de referencia de la natalidad es el mundo: “somos del mundo y no sólo estamos en él; también somos apariencias por el hecho de llegar y partir, aparecer y desaparecer” (Arendt, 2002: 46).

A través de la acción los hombres pueden sobreponerse a lo dado y transformar su presente, a pesar de las “devastadoras tormentas de arena” que amenazan el horizonte de la escena política y aún cuando se crea, erradamente, que el horror no puede volver a ser posible. Frente a los procesos invisibles que reducen todo a funciones, Arendt opone la visibilidad de la acción en la trama de una historia con futuro abierto que se significa y se vuelve promesa desde el mundo común.

La natalidad se realiza cada vez que actuamos en el mundo con otros e inauguramos algo nuevo. La natalidad aparece entonces como una categoría temporal fundamental de liberación del tiempo en la dimensión de la acción y como liberación de la historia por su apuesta a la novedad que llega al mundo en cada instante, con cada nuevo nacimiento.

intentan finalizar algo para poder continuar actuando. La imposibilidad de perdón y castigo nos desposee de todo poder.

9 Agustín de Hipona. Libro XII, Cap. 20. Cfr. *Los Orígenes del Totalitarismo* (3ª Parte); *La condición humana* (Cap. V), *La vida del espíritu* (1ª y 2ª Partes), entre otros.

10 Es necesario aclarar que Agustín diferencia entre principio (creación del mundo) e inicio (creación de los hombres) y a Arendt le interesa esta distinción aunque reconoce que a partir de ella extrae conclusiones diferentes a las del su autor.

La obra de Arendt está focalizada hacia Europa como centro de cristalización del totalitarismo con Alemania como el punto más doloroso (Kristeva, 2000: 133). Si bien la pretensión fue trabajar en paralelo las expresiones totalitarias tanto del nazismo hitleriano (después de 1938) como del comunismo estalinista (después de 1930), es indiscutible que el primero fue el fenómeno sobre el que más información contaba Arendt y el referente primario de su examen histórico. Consciente de esta situación es que luego de terminar *Los orígenes del totalitarismo*, se propuso investigar sobre el marxismo y su expresión política en Rusia de forma específica. Siempre entendió que había que encarar el acontecimiento y comprenderlo en su especificidad (Birulés, 2007: 21); había que hacer su historia, mostrar sus mecanismos ocultos, sus elementos, su punto de cristalización y denunciar las condiciones que lo habían hecho posible para que no volviese a ocurrir. Elena Martínez explica que Arendt supo ver con agudeza que el mundo de la posguerra no se había vuelto inmune a la dominación totalitaria, por esto:

mantuvo desde una posición independiente que el totalitarismo era un fenómeno del siglo XX y que lejos de haber llegado a su fin con la derrota del nazismo o la desaparición del estalinismo, constituía el peligro de las sociedades de masas actuales en las que se hacen experiencias muy decisivas de impotencia política y falta de libertad. (Martínez, 1994: 95)

Arendt planteó una reconstrucción histórica casi arqueológica, ajena a la mera búsqueda de causas o sujetos culpables¹¹. Esto la introduciría en una lógica positivista con el riesgo de “soltar amarras” con la ex-

11 Entendemos aquí por práctica arqueológica aquella que se caracteriza por ser analítica y descriptiva de acontecimientos históricos, opuesta a cualquier práctica de anticipación y de intención de develar en ellos una ley oculta o su lugar privilegiado en una totalidad dada. Por el contrario, se trata de mostrar las articulaciones, las condiciones de posibilidad, la concurrencia múltiple de otros elementos, las diferentes posiciones de los sujetos y las formaciones sociales y las reglas ordenadoras de prácticas políticas específicas. Una tarea histórica arqueológica rechaza cualquier formalización del lenguaje porque rastrea los conceptos, localiza las experiencias y muestra cómo se constituyó un cierto estado de cosas que articula y legitima ciertas prácticas y discursos. (Hemos tomado con libertad algunas ideas de Foucault, 1991).

perencia vital que no debía ahogarse en generalizaciones ni perderse en una masa de datos teorizados ni salir a la caza de agentes demoníacos. El móvil de su tarea fue la necesidad de comprender como modo particular de reconciliación con el mundo, más bien con lo que había tenido lugar en él y esto la implicó en un diálogo crítico con el tiempo y la historia, con las diferentes concepciones ofrecidas desde la tradición (las filosofías modernas de la historia, la ciencia positivista y sus derivas logicistas del siglo XX) y con las interpretaciones que ofrecieron las ideologías totalitarias.

En una posición de corte hermenéutico-existencialista, con la fenomenología como antecedente, *Los orígenes* no podía ser nunca una obra de historia universal sino más bien, como dijimos una práctica arqueológica, bien documentada para tomar posición crítica en la lucha. Por esto apeló a los lectores como testigos contemporáneos de un horror que no debe *ser posible* otra vez y cuya condición es no olvidar. La historia acaece en el ámbito de la memoria profunda que comprende y no de la conciencia moderna que funda, diseña y fija el paisaje. Como supo apuntar en su *Diario filosófico*, sin comprensión, “estamos condenados a la superficie” (Cuaderno XIV, marzo de 1953, texto 17 en Arendt, [2002] 2006: 322).

Arendt rechazó la idea de fin de la historia, e invirtió los conceptos, cada tiempo presente es original, en el sentido de origen de algo completamente nuevo. San Agustín habría sido el primero que enunció en su significado pleno el concepto de comienzo en su *Civitas Dei*, cuando propuso entender la vida humana, individual y política, como inicio. Kant fue el que le ofreció el concepto negativo, es decir, el reverso de la espontaneidad. Con el “mal radical” pudo situar el acontecimiento en el marco de las elecciones humanas y las posibilidades históricas pero sostenidas, las primeras, desde un fondo, lo inescrutable del corazón, y las segundas desde la posibilidad concreta de la destrucción de la vida humana en la tierra. El fundamento del mal radical es la humanidad superflua del puro presente sin historia, del desamparo hasta de sí mismo (soledad radical).

Contra el olvido y por una memoria histórica, Arendt buscó liberar el tiempo y liberar la historia. Liberar el tiempo para que las consecuencias irreparables de toda acción humana (de sus elecciones y decisiones consumadas) no impidan la continuidad de la vida y con ella

nuevos comienzos desde la memoria, pero también y a la vez, se vuelve necesario liberar la historia de toda concepción omnicomprendiva de lo real histórico y no someter las singularidades y pluralidad humanas a un destino colectivo previamente diseñado¹². Esto supone habilitar otros vínculos con el pasado, con la herencia, con las tradiciones, con lo aún no del futuro y los múltiples modos de proyectarlo.

Con el comienzo a cuestras, Arendt debió discutir ese tiempo totalitario que se pretende hacedor de la Historia. El tiempo totalitario es un tiempo lineal e infinito que ha cortado diálogo con el tiempo discontinuo, de comienzos y recomienzos, de la historia humana que se desarrolla en el espacio de la vida en común. Recordemos que el totalitarismo es la radical negación de la libertad humana, su régimen busca ejecutar leyes de la Historia o de la Naturaleza para producir una única “Humanidad”. La dominación totalitaria tomó posesión del “hombre en su totalidad”, sin limitaciones en términos de representación del interés de una clase, de un partido, de un país y el modo más efectivo fue tornar “superfluos” a todos. La condición superflua de vida implica deshumanización, estado de pérdida del propio yo y desarraigo, es decir eliminación de cualquier posibilidad real de experiencia en un mundo común.

Sólo la “comprensión verdadera” puede tender puentes, ejercer una especial vigilancia¹³, rebelarse contra la Historia¹⁴ y reconciliarnos con la historia. La lucha contra el tiempo totalitario deviene en el esfuerzo por abrir otros tiempos que liberen posibilidades. Es la lucha entre la “omnipotencia” y la “impotencia” humanas como experiencias vitales y

12 Las categorías “liberar el tiempo” y “liberar la historia”, las tomamos de un análisis interpretativo que realiza el filósofo español Reyes Mate, en su *Memoria de Auschwitz. Actualidad moral y política* (2003), a propósito del artículo de Emmanuel Lévinas “Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo” aparecido por primera vez en 1934, en la Revista *Esprit*, número 26, pp. 27-41.

13 Aludo a su *Diario* cuando indica cuál creía que era su responsabilidad, “Nosotros, cuya tarea es la vigilancia misma” (cita de Nietzsche, Cuaderno V, Julio de 1951, texto 12, Arendt, 2006: 107).

14 Esa Historia como resultado de leyes y tendencias invisibles que controlan lo visible y que escapan al control humano tanto como esa que la entiende como producto o mera obra de los hombres.

es en ese enclave, en el que la comprensión tiene que recuperar la acción humana de cada cual, abrirla a los re-comienzos, concebirla en una trama relacional sostenida desde las diferencias (como pluralidad) y expulsarla del mundo de las necesidades (por su atisbo de totalitarismo), situándola en el espacio-tiempo de la libertad (es decir, en la esfera de lo público).

Por otra parte, la comprensión tiene que impedir cualquier elemento totalizador que pretenda eliminar la pluralidad y la libertad humanas en manos de un relato con sentido único, sea un dios, la naturaleza, una raza, una clase. El presente clama en su diversa singularidad y exige ser comprendido. Para ello debe ser narrado, excluyendo generalizaciones o analogías que pretendan amortizar su impacto experiencial o asfaltar de cualquier modo algún espiralado decurso de la historia. En este contexto, el breve prólogo de la primera edición de *Los orígenes*, adquiere un significado nuevo. Anticipa una escritura tan optimista como desesperada para examinar y soportar la carga que el siglo ha impuesto, para comprender lo acontecido de cara a la realidad sin evasiones y sin considerar lo ocurrido como si no hubiera podido haber sucedido de otra manera. Al respecto, la italiana Simona Forti hace notar que es característica de toda la obra la circularidad entre la reflexión teórica y el análisis histórico, “manifiesta en una red de continuos reenvíos entre la búsqueda del hecho concreto y la respuesta dada por las categorías conceptuales, las cuales, a su vez, se presentan como una especie de comprensión previa de los acontecimientos” (Forti, 2001: 18).

El análisis de los totalitarismos y su propia experiencia de vida, coloca a Arendt ante el desafío de oponer una posibilidad otra en las dimensiones ética e histórica de la acción humana; con la dolorosa certidumbre de estar frente a una forma de gobierno enteramente nueva y que, como las restantes que ha producido la historia, continuarán con nosotros más allá de sus derrotas temporales. La corriente subterránea de la Historia se ha hecho visible y ha mostrado del modo más terrible (a través de la muerte en masa administrada) el lugar asignado a los seres humanos concretos en el movimiento de su propia necesidad. Ni siquiera se trata del lugar de lo funcional o útil al sistema, sino de la puesta a prueba de las posibilidades de destrucción total de la vida de la que los

mismos hombres son capaces. Y esto hubiera acontecido, dice Arendt, sin darnos cuenta de lo que estaba sucediendo, esto acontece cuando la dignidad ha sido usurpada. En este sentido, como señala Roberto Espósito, los estrechos nexos entre la absoluta heterogeneidad de los regímenes totalitarios y el uso mortífero de la categoría de humanidad, mostraron que a diferencia de todos los regímenes precedentes, el objeto no era un determinado modelo de sociedad sino la naturaleza humana como tal (Espósito, 2009: 97).

La experiencia vital de Arendt no satura ni reduce su pensamiento, por el contrario, lo dinamiza, lo atraviesa y desgarraba abriéndolo al futuro. La experiencia vivida la liga al mundo de los fenómenos y la orienta a comprenderlos sin abstracción de su singularidad.

De acuerdo con el último párrafo del libro, cada final de la Historia contiene un comienzo. Jaspers había publicado en 1949 su *Origen y meta de la historia (Vom Ursprung und Ziel der Geschichte)*, donde desarrolló su tesis sobre el “tiempo-eje”¹⁵, periodo que, según él, configuró nuestra conciencia histórica y situación presente. En este libro, encontramos la siguiente afirmación: “En cuanto al tiempo, la historia es como el

15 En alemán *die Achsenzeit*. Periodo de la historia universal situado por Jaspers entre el 800 y el 200 a. C., años en los que en lugares diferentes del mundo aparecieron pensamientos y concepciones que generaron una singular irrupción (*Durchbruch*) y dieron lugar al hombre con el que vivimos hasta hoy. Se trata de China con Confucio (c. 551-479 a. C.) y Lao-Tsé (c. 570-490 a. C.), de India con Buda (c. 563-486 a. C.) y de Oriente-Occidente con los profetas judíos como Jeremías (c. 650-585 a. C.) y su coetáneo Ezequiel, los poetas y filósofos griegos (jónicos, dóricos y eleatas) y el rey Numa Pompilio en Roma (715-676 o 672 a. C.). Para Jaspers, el tiempo-eje es el tiempo de un gran movimiento espiritual que se produjo en la historia humana de forma independiente en cada lugar, pero mostrando un “elemento común en lo histórico” (Jaspers, [1949] 1968: 29). En su libro Jaspers puso sobre la mesa su idea de que una concepción filosófica de la historia debía iluminar la propia situación en el conjunto de la historia y mostrar el lugar en el que estamos. Él rechazó la historia como “proceso inteligible y necesario de la humanidad”, jerarquizable mediante “una representación universal que tuviera consecuencia automática” (Jaspers, 1968: 40, 43), al punto que tanto origen como meta de la historia poseen la apertura propia de la experiencia histórica, que se juega en ese *entre* del comienzo y del final (siempre desconocidos, misteriosos), que es la historia efectiva. Arendt señaló que Jaspers era un discípulo convencido de Kant y que con este libro quiso escribir una historia con propósito cosmopolita (Arendt, 2005: 532).

primer minuto de un nuevo acontecer. Justo acaba de comenzar”, seguida más adelante de la pregunta “¿Qué significa este comienzo?” (Jaspers, [1949] 1968: 54). Como buen filósofo no dogmático sostuvo que “casi todas las respuestas no pasan de hipótesis” pero que había que ensayarlas, penetrar en los misterios, en el verdadero no saber, sin escamotear el ser al absolutizarlo en lo que podemos conocer. Sin duda, su discípula ensayó posibles respuestas, las desarrolló en un gran libro y en ese párrafo final expuso su interpretación de la historia como comienzo. Para ella, ese comienzo posee un anclaje ontológico, es cada nuevo nacimiento de un ser humano; uno político, es la libertad humana y uno histórico, es el acontecimiento. El desarrollo de estos anclajes marcó su obra posterior con un giro hacia la filosofía, con el objeto de desarrollar una teoría política, ámbito devenido “asunto de vida o muerte para la filosofía misma”, Arendt, 2005: 536), nos referimos especialmente a *La condición humana*, a *Entre el pasado y el futuro* y a las conferencias sobre Kant.

El análisis de los elementos del totalitarismo cristaliza en una concepción de la historia que encuentra su apertura en la recuperación de la subjetividad humana, no en la que puede agotarse en una racionalidad sustantiva (la del positivismo lógico, por ejemplo) sino en la de la imprevisibilidad y la espontaneidad, en la singularidad de su comienzo, en la acción libre como condición de la vida digna. Quizás por eso, el filósofo de la acción política, Aristóteles, y el de la facultad de juzgar, Kant, estarán tan cerca de su obra posterior a *Los orígenes*, acompañada por el poeta que la interpela:

Pues ha ganado mucho el que puede entender la vida sin entristecerse. (Hölderlin citado por Arendt, 2006: 182, Cuaderno VIII, febrero de 1952, texto 17)

La acción humana y la natalidad como categoría temporal sostienen política y ontológicamente el relato histórico de los muchos comienzos, y se descubren como ejercicio de la libertad en el espacio público. Cada ser humano es un inicio radical que sólo se alcanza en el mundo compartido que requiere ser garantizado. Así el principal punto de referencia de la natalidad es el mundo como espacio de la acción pero

también, entiendo, que la natalidad sostiene el tiempo abierto, gracias al pensamiento como una brecha entre el pasado y el futuro, gracias al querer en el desgarramiento de cada decisión, por su contingencia y gracias al juzgar en el ejercicio experiencial de comprender la singularidad de lo que acontece y donarle un sentido para legar al futuro.

BIBLIOGRAFÍA

- Arendt, Hannah (1999). *Los orígenes del totalitarismo*. Madrid, Taurus.
- Arendt, Hannah (1998). *La condición humana*. Barcelona, Paidós.
- Arendt, Hannah (1996). *Entre el pasado y el futuro*. Barcelona, Península.
- Arendt, Hannah (1997). *¿Qué es la política?* Barcelona, Paidós.
- Arendt, Hannah (1995). *De la historia a la acción* (artículos de 1953-1971). Barcelona, Paidós.
- Arendt, Hannah (2005). *Ensayos de comprensión 1930-1954. Escritos no reunidos e inéditos de Hannah Arendt*. Madrid, Caparrós Editores.
- Arendt, Hannah (2006). *Diario filosófico 1950-1973*. Barcelona, Herder.
- Birulés, Fina (2007). *Una herencia sin testamento*. Barcelona, Herder.
- Espósito, Roberto (2009). *Tercera persona. Política de la vida y filosofía de lo impersonal*. Buenos Aires, Amorrortu.
- Forti, Simona (2001). 2001. *Vida del espíritu y tiempo de la polis. Hannah Arendt: entre filosofía y política*. Madrid, Cátedra.
- Foucault, Michel (1991). *Arqueología del saber*. México, Siglo XXI.
- Jaspers, Karl (1968). *Origen y meta de la historia*. Madrid, Revista de Occidente.

Kristeva, Julia (2000). *El genio femenino: 1. Hannah Arendt*. Buenos Aires, Paidós.

Lévinas, Emmanuel (1934). “Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo”. En Mate, Reyes (2003). *Memoria de Auschwitz. Actualidad moral y política*. Madrid, Trotta.

Martínez, Elena (1994). “La historia, relato de infinitos comienzos y ningún final”. En: Cruz, Manuel y Birulés, Fina (comp.) (1994). *En torno a Hannah Arendt*. Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, pp. 95-128.

Mardones y Mate (eds) (1998). *Judaísmo y límites de la modernidad*. Barcelona, Riopiedras, pp. 65-75.



DIALÉTICA
EDITORA

Este livro foi impresso sob demanda, sem estoques. A tecnologia
POD (Print on Demand) utiliza os recursos naturais de forma
racional e inteligente, contribuindo para a preservação da natureza.

"Rico é aquele que sabe ter o suficiente"
(Lao Tze)