



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

FACULTAD DE CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIALES

El espacio público en Jürgen Habermas: la relación entre el Estado
de Derecho democrático y la sociedad civil

Tesis

Que para obtener el título de:
Licenciado en Sociología

Presenta
Lucio Israel Cervantes Porrúa

Director de tesis
Dr. Sergio Mauricio Ortiz Leroux

Ciudad Universitaria

2010





Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Índice

Índice	2
Agradecimientos	4
Introducción	6
Capítulo 1: La Modernidad desde la perspectiva habermasiana. Sistema y mundo de vida.	13
1.1 Introducción.....	13
1.2 Una breve comparación entre sociedades arcaicas y modernas para entender a la Modernidad.....	14
1.3 El papel de las pretensiones de validez dentro de la comunicación cotidiana: comparación entre imágenes del mundo mítica y moderna	17
1.4 Las etapas de desarrollo cognitivo. La descentración de las imágenes del mundo	20
1.5 El paso de las sociedades tradicionales a las modernas: desencantamiento y comprensión moderna del mundo	24
1.6 Relación entre eticidad y moralidad	30
1.7 Sistema y mundo de vida.....	34
Capítulo 2: El individuo moderno y las identidades culturales	46
2.1 Introducción.....	46
2.2 Tradición cultural e intérpretes.....	47
2.3 Horizontes de significación	52
2.4 Crítica de la modernidad de Taylor: la ética de la autenticidad	58
2.5 Perspectiva narrativa del mundo de vida.....	63
Capítulo 3: El espacio público. La difícil relación entre el Estado de derecho democrático y la sociedad civil.	67
3.1 Introducción.....	67
3.2 El papel del derecho en la mediación entre sistema y mundo de vida	68
3.3 El Estado de derecho democrático. El debate entre autonomía privada y autonomía pública como propiedades esenciales de la participación democrática a partir del sistema de derechos	71
3.4 Los principios del Estado como componentes de la responsabilidad del Estado de derecho	80
3.5 La sociedad civil organizada y su relación con el Estado: la propuesta de Jean Cohen y Andrew Arato.....	89
3.6 El espacio público: la tensa relación entre el Estado de derecho democrático y la sociedad civil	102
Conclusiones.....	113
Bibliografía.....	121

Quien se permite hablar en público tiene el deber, tan pronto modifique sus opiniones, de contradecirse también en público.

Friedrich Nietzsche

Los espacios institucionales para expresar y formar opinión pública, y los mecanismos para que ésta influya en la legislación, deben ser proporcionados en cualquiera sistema democrático. No obstante, al igual que la idea de los derechos morales, los principios de legitimidad democrática retienen su status de normas no basadas en hechos. Esto significa que tanto los derechos, como la democracia, suponen procesos de aprendizaje que nos permiten pensar que las instituciones democráticas pueden hacerse más democráticas.

Jean Cohen y Andrew Arato

Con el paso del tiempo, la lucha por la democracia también se puede interpretar como respuesta a una demanda de comunidad: el “nosotros” de la civilidad frente al enemigo autoritario, la búsqueda de consensos básicos, la democracia como eje aglutinador de una serie de demandas. Se trataría ahora de reavivar y dar nuevo cauce a ese espíritu de civilidad a través del fortalecimiento del espacio público pensado, ante todo, como el espacio común y como espacio de aparición. El espacio público ciudadano reivindicaría la individualidad integrándola en lo colectivo; reconocería públicamente a los individuos, no en el aislamiento del ámbito privado y en las transacciones del intercambio, sino a través del reconocimiento recíproco. Iluminaría así la pluralidad y la diferencia, integrándolas plenamente en el momento ciudadano.

Nora Rabotnikof

Agradecimientos

Asumiendo que cualquier trabajo es resultado tanto del esfuerzo de quien lo hace como de los que intervienen directa o indirectamente en él, esta tesis es producto de muchos esfuerzos específicos (voluntarios e involuntarios), a los cuales tengo la imperiosa necesidad de agradecer.

Primero, a mi familia. A mis padres y hermanos, por brindarme el apoyo, tanto material como sentimental, para terminar este trabajo. Además, por la paciencia que depositaron en mi persona, entendiendo que los tiempos del trabajo intelectual que pretende ser de calidad pueden ser muy extensos.

Segundo, a mi director de tesis, Dr. Sergio Ortiz Leroux. Gracias por compartir tus conocimientos y tu claridad metodológica en un trabajo que llevó más tiempo del esperado, pero del cual creo ambos nos sentimos orgullosos. Y en un aspecto personal, gracias por brindarme tu apoyo y tu amistad, las cuales atesoraré el resto de mi vida.

Tercero, a mis sinodales. Dr. Arturo Ballesteros Leiner, por tus muchas contribuciones a mi formación como sociólogo, tanto en nuestra relación profesor-alumno, como en las varias adjuntías en las que participé dentro de tus clases. En un aspecto personal, a tu apoyo y amistad.

Dr. Víctor Hugo Martínez, por todo lo que he aprendido de ti, tanto profesional como personalmente. Por tu confianza y apoyo, por ser un amigo en quien apoyarse hasta en los peores momentos, gracias.

Mtro. Carlos Rojas, por las varias charlas tan constructivas que hemos entablado, por todo lo que contribuiste a mi formación con tu conocimiento y paciencia para comunicarlo, además de tu amistad y apoyo.

Dr. Juan Carlos León, por sus varias puntualizaciones y comentarios a mi trabajo.

Cuarto, a todos los profesores que contribuyeron en mi formación como sociólogo. Dr. Fernando Castañeda, por su enorme bagaje de conocimientos y su gran claridad para enseñarlos, con los cuales me ha inspirado a ser un verdadero sociólogo. Mtro. Arturo Chávez, por contribuir a quitarme esa primera venda, algo que a muchos puede no ocurrirles en su vida entera. Lic. Beatriz Zabala Bush, por apoyarme en momentos de apremio y darme la oportunidad de ser su adjunto. Mtra. Marcela Meneses, por su amistad

y apoyo en varios momentos durante la carrera. Y muy especialmente al Mtro. Jorge Rodríguez, por enseñarme, desde una perspectiva personal, que vale la pena luchar por lo que uno desea independientemente de los obstáculos, circunstancias y condiciones adversas, y desde una perspectiva profesional, por su visión clara sobre la sociología, como una profesión que cuesta, pero que igualmente da muchas satisfacciones. Descanse en paz.

Y por último, pero no menos importante, quiero agradecer infinitamente a mis amigos y compañeros de la facultad, porque sin su apoyo esto no hubiese podido ser realidad. A David, a Obed, a Alejandro, a Tania, a Carlos, a Jessica, a Rebeca, a Néstor, a Omar, a Raúl, a Fernando, a Gerardo, gracias por todas aquellas pláticas interesantes, discusiones académicas, círculos de estudio y demás actividades que contribuyeron en mi formación. A Marianna Jaramillo y a Eugenia Mata, gracias por todo su apoyo y su amistad, sobre todo en tiempos difíciles. Y en un aspecto más personal, gracias a mis mejores amigos, que me dieron su apoyo y evitaron que cayera, alentándome a luchar por mis metas: Tania, Alejandro, Carolina, Rebeca, Claudia, Erandy, Pedro, Dulce y Carlos. Gracias por todo, porque intencionada e inintencionadamente, hicieron de mi alguien mejor.

Introducción

Las sociedades modernas están caracterizadas por una alta complejidad y diferenciación sociales. Tanto desde una perspectiva simbólica, como desde una perspectiva material, los medios existentes para cubrir necesidades se han diversificado y perfeccionado de una manera tal que el individuo moderno encuentra su satisfacción de distintas maneras dependiendo las condiciones sociales en las que se encuentre.

Pero no solamente se han diversificado los medios, sino también los fines. Dicho de otra manera, los satisfactores son muchos, pero igualmente las necesidades a las que aquellos se refieren (tanto materiales como simbólicas). Y ello no es gratuito.

Por el lado de la reproducción material de la sociedad, podemos observar que la organización social para el logro de fines colectivos ha aumentado su eficacia, deviniendo en una realidad *sui generis*, por decirlo de alguna manera. A esto se refiere Habermas como *sistema*, el cual a grandes rasgos consiste en una organización de tareas de tal manera que para que funcionen estos sistemas, no son necesarios individuos específicos, sino simplemente que las operaciones dentro de ellos se realicen.¹

Y por el lado de la reproducción simbólica, el mundo cultural se ha vuelto mucho más complejo de lo que era en sociedades premodernas (complejidad denominada por Habermas como *racionalización del mundo de vida*). Esta situación puede observarse en el hecho de que los órdenes simbólicos se han acrecentado y diversificado, pero igualmente se han vuelto excluyentes los unos de los otros. Asumiendo que estos órdenes (o visiones del mundo) poseen una coherencia interna fuerte en relación a sus propios valores y proposiciones, la Sociedad (en mayúsculas, no sociedades concretas sino el mundo social) no puede brindar certezas incuestionables a los individuos o grupos sociales. Aquí radica la importancia del trabajo de Weber, de aquello que denominó politeísmo de valores, con lo cual puede decirse que ningún orden simbólico puede pretender tener mayor contenido de

¹ Esto es desarrollado de manera sistemática como una de las características de la Modernidad por Giddens, en *Las consecuencias de la Modernidad*. Un ejemplo de esto podría ser que en un sistema económico un banco no opera en base a personalidades, es decir, desde lo que Giddens denomina *fiabilidad* quien lleva a cabo una operación económica no tiene confianza propiamente en el gerente o en un cajero del banco, sino en el banco propiamente como sistema experto, y en el dinero como sistema abstracto de intercambio. Estos elementos son los que le ayudan a operar a un banco de manera despersonalizada (lo que Hegel denominó *eticidad perdida en sus extremos*), y por tanto de manera eficaz y organizada en vista a fines específicos (lucro, ahorro, intercambio económico, etc.). Tanto en el trabajo de Giddens como en el de Habermas la institucionalización de estos mecanismos es de gran importancia para la eficacia de estas operaciones.

verdad que otro. Esto es de la mayor importancia, pues ya que estos órdenes estructuran relaciones (a partir de las normas y valores propios de cada uno), las interacciones sociales que se pueden dar (y se dan) dentro de la Modernidad son muy variadas, y como pretendemos hacer patente, están necesitadas constantemente de redefiniciones.

Por ello, es preciso rescatar estos dos tipos de observación de lo social destacando la importancia de la democracia no solamente como modo de gobierno, sino como ejercicio de autonomía individual,² con lo cual pensar el papel del espacio público como ese elemento indispensable para la generación de solidaridad e integración social es de suma importancia en los debates de las democracias contemporáneas. Es en el espacio público donde suponemos que se realizan esas redefiniciones de situaciones sociales, donde se negocian objetivos estratégicos, pero sobre todo, se enfrentan valores y se redefinen normas.³

Las democracias modernas se han caracterizado, en general, por relaciones complejas entre las distintas partes que componen a la sociedad alrededor de las cuestiones de interés político. Por un lado está el Estado, que en su versión moderna se caracteriza por mantener un monopolio legítimo de violencia y de hacerse del uso exclusivo y universal del poder político, y por otro la denominada sociedad civil, que se constituye por su relación con el poder del Estado en términos de organización. Lo que está en juego entre ambos a un nivel muy general de la sociedad desde la perspectiva política es el poder, que representa un recurso necesario dentro de las sociedades complejas para la toma de decisiones vinculantes, y el logro de bienes colectivos (a favor de todos, de lo público y general, en contraposición a lo particular y privado).

Se puede utilizar para comprender esto una dicotomía relacionada con la democracia: democracia representativa vs. democracia participativa.⁴ En la primera, lo ideal

² Esto no niega las luchas por el poder político, que están presentes en muchos aspectos de la vida política en las sociedades contemporáneas (como la adhesión a partidos, en una perspectiva formal, o como el clientelismo político, en cuanto a la informalidad de la política, cuestiones que precisamente hacen referencia a la democracia como forma de gobierno). Pero lo que nos interesa es poner un énfasis en lo que la democracia genera cultural, moral y éticamente en los individuos que participan en el espacio público, de allí la importancia de los Nuevos Movimientos Sociales (NMS), que como explicaremos más adelante, no quieren poder político (únicamente), sino resaltar y defender valores y percepciones propias del mundo.

³ El espacio público no es el único espacio donde pueden redefinirse estas relaciones, pero suponemos que en cuanto a la democracia es un lugar de estudio privilegiado para la observación de estas relaciones.

⁴ Norberto Bobbio (2007), *El futuro de la democracia*, José Fernández Santillán (trad.), México, FCE. Véase sobre todo el primer capítulo.

es que las autoridades representen los intereses de la ciudadanía totalmente, y que como representantes logren una agenda pública con los temas de mayor importancia en cuanto al interés público. En la segunda, al modo de una polis griega, que los ciudadanos se reúnan constantemente para debatir los temas de importancia pública, y lleguen a través de procedimientos institucionalizados a acuerdos con vistas a la toma de decisiones. Estos dos polos representan situaciones límites que analíticamente sirven para entender la cuestión de la participación política en las democracias modernas (la participación en el uso del poder, en otras palabras).

Pero lo que nos interesa no es en sí la dicotomía que utiliza Bobbio para entender la participación política, sino la imagen que nos muestra alrededor del uso del poder, pues de entrada nos ilustra sobre quién tiene el poder y quién no: Estado y ciudadanos, respectivamente. Y esto, sostenemos, en sociedades complejas, no puede ser de otra manera. Estos dos entes no se tocarán en términos del uso del poder, pero pueden relacionarse de maneras más equitativas (no en cuanto al uso del poder, sino en cuanto a la participación efectiva en el poder, no en cuanto a quién decide sino en cuanto a qué se decide). Es decir, los ciudadanos no pueden ejercer el poder político (y como intentaremos hacer patente en esta tesis, en general no lo quieren hacer), pero eso no los hace impotentes en cuanto a la definición de los bienes colectivos a lograr, lo cual de hecho les da la oportunidad para desarrollar capacidades resultado de la organización y el ejercicio comunicativo en los espacios públicos.

Asumiendo que al Estado le tocan funciones de mantenimiento del orden social y toma de decisiones vinculantes para el logro de bienes colectivos, la sociedad civil (debido a su organización) se caracteriza por estar constituida por grupos sociales que mantienen vínculos internos generadores de integración social, lo cual provee de identidades sociales a sus miembros.

Mencionado esto, lo que específicamente nos interesa de la relación entre Estado y sociedad civil organizada, es que ésta toma partido de manera importante en cuanto a la definición de lo público (en términos de interés público), pero no solamente en cuanto a la creación de una agenda administrativa (dicho de otra manera, definiendo qué hará el Estado en cuanto los bienes colectivos que deben seguirse, sobre su participación acerca de qué se va a hacer con el poder), sino en términos de la propia definición de identidades en el seno

de estos movimientos. Nuestro énfasis está puesto en una perspectiva moral y ética de la relación (democrática) de los grupos organizados de la sociedad civil con el Estado de Derecho democrático, no en las pugnas por el poder político (que en gran parte, estimamos, se presentan en la injerencia de la constitución de la agenda pública estatal, lo que no necesariamente se logra por medio de la organización dentro de la sociedad civil, también puede lograrse por la pertenencia a partidos políticos).

Por esto es importante observar las relaciones entre los grupos organizados de la sociedad civil y el Estado, pues sus relaciones son constitutivas de una democracia participativa, sin llegar a los extremos de que los ciudadanos tomen decisiones políticas directamente. Nuestro punto de partida es la sociedad civil inmersa en un espacio público generado comunicativamente, y las relaciones que mantiene con el Estado democrático de derecho. El espacio público como arena de conflictos y relaciones entre los grupos organizados de la sociedad civil, y entre estos y el Estado de derecho.

Sostenemos como hipótesis que el espacio público es un lugar de encuentro entre los grupos de la Sociedad Civil organizada, y entre ésta y el Estado de Derecho democrático, en el que se influyen unos a otros dependiendo de las distintas relaciones que establezcan. Una de éstas es la política desde la Sociedad Civil hacia el Estado, que consiste en la búsqueda de impacto en la constitución de la agenda pública, pero la que nos interesa resaltar es la moral y ética, en la que ciudadanos autónomos se organizan a partir de los derechos que les son reconocidos por el Estado, y con ello generan organización y solidaridad en torno a la búsqueda de objetivos comunes.⁵ Esta relación es la más importante en este trabajo, por lo que genera por las relaciones entre distintos grupos organizados (solidaridad, organización, intercambio cultural), pero asimismo por el papel que juega el Estado de derecho como promotor y protector de los derechos esenciales para que estos grupos (y los ciudadanos asociados a ellos) puedan ejercer sus libertades democráticamente.

⁵ Ubicamos también dos tipos de relación desde el Estado hacia la sociedad civil, que no constituyen una preocupación central aquí y están relacionados entre sí, por lo mismo serán abordados de manera somera: la búsqueda del poder político, en la que los políticos se comportan como administradores y como políticos a la vez (no actúan de acuerdo a una ética profesional de servidor público solamente, sino también estratégicamente en vistas a conseguir puestos y ubicar a sus grupos políticos), y con lo cual los ciudadanos se perciben como clientes políticos; y la segunda, relacionada con la anterior, es la búsqueda de legitimidad por parte del Estado, en la que atienden las demandas y peticiones de los grupos organizados de la sociedad civil.

Por esto, el principal objetivo de la tesis es describir desde la perspectiva de Habermas el potencial democrático, tanto sociológica como políticamente, del espacio público, sobre todo para comprender las posibilidades dentro de sociedades complejas de la participación en el espacio público, utilizando las relaciones entre el Estado de derecho y la Sociedad civil.

El primer objetivo secundario que queremos desarrollar es la propuesta de análisis social de Habermas, enfocada en dos perspectivas de observación de lo social: sistema y mundo de vida. Para esto es necesario el desarrollo de los elementos básicos de la teoría de la Modernidad de Habermas, sobre todo los relacionados con las diferencias entre las sociedades premodernas y las modernas. Ello con la finalidad de sentar las bases para nuestro segundo objetivo secundario, que es enfatizar los límites entre el Estado y la Sociedad Civil, tanto en las tareas, objetivos y maneras de organización, como en sus alcances (su mutua diferenciación).

El tercer objetivo secundario es describir, a partir de las diferencias entre el Estado y la Sociedad civil, sus elementos centrales, resaltando el peso específico de aquellos en el espacio público. En el caso del Estado, la importancia del derecho en su responsabilidad ante los ciudadanos, el derecho como su *autolímite*, por llamarlo de alguna manera.⁶ Y por parte de la Sociedad civil, los valores culturales y éticos presentes en las tradiciones culturales, que dan cohesión a los grupos sociales y motivan a los individuos a pertenecer a *algo más grande que ellos* (en nuestra exposición, a “entrar en lo público”, a forjar una identidad con otros).

Nuestro interés es hacer una contribución a la discusión sobre estos temas, máxime que la situación del Estado mexicano es muy peculiar en la relación entre éste y la sociedad civil, y comprender el papel de los grupos organizados de la sociedad civil que puede ser en extremo útil (tanto desde una perspectiva de vigilancia del cumplimiento de las responsabilidades del Estado, como del ejercicio de la autonomía privada y de la autonomía pública en la generación de integración social). Consideramos pertinente este trabajo por la separación cada vez más evidente entre la política profesional y su responsabilidad de toma

⁶ El Estado funciona sistémicamente, pues debido a ese tipo de organización puede lograr metas sociales de manera eficaz, pero intentaremos hacer patente que el derecho es lo que le permite relacionarse con el mundo de vida en términos de la protección de los individuos y los grupos sociales, y del aseguramiento de sus derechos y libertades, cuestiones esenciales para pensar en un espacio público inclusivo.

de decisiones políticas, y la sociedad, que al final de cuentas es la que soporta las decisiones políticas. En ello puede verse la importancia del espacio público, desde el cual puede observarse la relación entre el Estado y los grupos de la sociedad civil organizada (desde la perspectiva de Andrew Arato y Jean Cohen, como nuevos movimientos sociales).

Cabe hacer una aclaración: no suponemos que la participación tanto de los individuos como de los grupos organizados dentro del espacio público sea consecuencia necesaria de la modernidad (e igualmente, un elemento necesario dentro de las democracias actuales). Es más, sostenemos que pueden constituir una excepción, sobre todo en los países latinoamericanos. Por eso lo que nos interesa es resaltar las consecuencias sociológicamente observables de estas relaciones como un elemento teórico importante en las discusiones actuales sobre las identidades culturales y su influencia en el espacio público. Tenemos en cuenta que otro tipo de relaciones son más factibles en las relaciones entre el Estado y la sociedad civil, como el clientelismo político, por lo que no sostenemos a la participación en el espacio público por parte de los grupos organizados en clave de elemento necesario en las democracias actuales (un ciudadano común bien puede optar por el clientelismo, desde una perspectiva racional, al gasto y esfuerzo que requiere el hecho de pertenecer a un grupo organizado).

La tesis consistirá en tres capítulos. El primero es una breve síntesis de los elementos más importantes de la teoría de la modernidad de Habermas, que son esenciales para entender la propuesta sobre el espacio público que rescatamos en esta tesis del mismo autor. Aquí desarrollaremos cuestiones que en términos de las sociedades modernas nos facilitan la comprensión de la relación entre el Estado y la sociedad civil, a partir de un pequeño desarrollo de la propuesta analítica de Habermas sobre la dicotomía sistema-mundo de vida (que es su propuesta de observación de la sociedad). Los elementos desarrollados en éste capítulo nos ayudarán a comprender lo complejo de las sociedades contemporáneas, donde las tradiciones culturales se redefinen constantemente y los individuos buscan constantemente su identidad (que ya no viene heredada socialmente, sino que se adquiere activamente).

Además, visto desde la dicotomía sistema-mundo de vida, podremos observar los límites entre el Estado y los grupos organizados de la sociedad civil, así como sus propias

lógicas, con la finalidad de entender qué los diferencia, para posteriormente reflexionar qué los hace complementarios el uno de los otros.

En el segundo capítulo, con la ayuda de algunas puntualizaciones de Charles Taylor acerca de la identidad moderna, y retomando puntos importantes de la noción de mundo de vida de Habermas (concretamente la perspectiva narrativa del mundo de vida), realizaremos una reflexión sobre el individuo moderno, su identidad y la necesidad de horizontes de significación morales y éticos, que serán el preámbulo para la exposición del papel que juega la identidad dentro de lo público. Proponemos de gran pertinencia describir algunas cuestiones importantes acerca de la situación en la que está el individuo moderno en relación a la moral y a la ética, por lo que en este capítulo reflexionaremos sobre estas dos cuestiones en la modernidad.

Suponemos a los valores y las identidades culturales como componentes importantes de la definición de la sociedad civil, como ingredientes esenciales que generan la motivación suficiente para que los individuos entren en relaciones, se asocien y se organicen dentro del espacio público, sea para incidir en el Estado, sea para redefinir las relaciones entre grupos de la sociedad civil.

En el tercer capítulo retomaremos las discusiones anteriores para exponer la importancia del espacio público en la perspectiva de Habermas, representada en la relación entre el Estado de derecho y la sociedad civil (en la relación entre autonomía privada y autonomía pública), rescatando la importancia sociológica de ésta relación en la utilización que hacen de ella Jean Cohen y Andrew Arato (en cuanto a los llamados nuevos movimientos sociales). Haremos patente la mutua necesidad que tienen entre sí el Estado de derecho y la sociedad civil.

Por último, en las conclusiones retomaremos los objetivos principales, y al relacionarlos con la hipótesis sostenida dentro de la tesis, resaltaremos la importancia del espacio público como arena de encuentro entre los grupos de la sociedad civil organizada y el Estado de derecho democrático. Asimismo, rescataremos algunas críticas hechas a la propuesta de Habermas como límites a la misma y algunas vías de reflexión para pensar estos problemas.

Capítulo 1: La Modernidad desde la perspectiva habermasiana. Sistema y mundo de vida.

1.1 Introducción

En este primer capítulo explicaremos algunos de los elementos más importantes sobre la teoría de la Modernidad de Habermas,⁷ con la intención de subrayar las características de las sociedades modernas que permiten la generación de un espacio público y lo hacen indispensable para el desarrollo del propio mundo de vida. Nos centraremos en su noción de mundo de vida, que es con la que proponemos observar a los movimientos organizados de la sociedad civil.

Primero, haremos una breve comparación entre dos tipos de sociedades: la moderna y la arcaica. Describiremos los dos tipos de mentalidades presentes en cada una de estas sociedades, lo cual nos ayudará a comprender tanto la importancia del lenguaje común para la estructuración de la sociedad, como el peso de las tradiciones culturales.

Con esto, abordaremos cuestiones como las pretensiones de validez en la comunicación y su importancia en la reproducción del mundo de vida, la descentración de las imágenes del mundo, y las relaciones entre lo que Habermas denomina eticidad y moralidad en la modernidad (la relación entre los valores de la vida buena y las normas morales generales).

Por último, llegaremos a las diferencias entre sistema y mundo de vida, las dos maneras en que Habermas propone observar lo social. La importancia de esto estriba, como ya lo mencionamos, en que para comprender la relación entre el Estado de derecho moderno y la Sociedad civil, debemos entender las diferencias entre sistema y mundo de vida (y entender la importancia de su mutua diferenciación).

⁷ Utilizamos la distinción entre mentalidad arcaica y moderna (que utiliza Habermas) con un sentido analítico simple: observar las diferencias en cuanto al mundo de vida entre la mentalidad moderna y arcaica. Como veremos, abordar estas diferencias es de suma importancia para comprender la complejidad del mundo de vida moderno, y nos servirán para explicar cuestiones importantes alrededor de la sociedad civil moderna.

1.2 Una breve comparación entre sociedades arcaicas y modernas para entender a la Modernidad

Las sociedades arcaicas, en el análisis de Habermas, son representaciones totalizadoras en las que hay poca diferenciación dentro del mundo de vida.⁸ La totalidad de la sociedad se reproduce en cada interacción social particular, en dos niveles: uno moral, y otro epistemológico. Sobre el primer nivel, podemos mencionar lo que Durkheim denomina conciencia colectiva:

El conjunto de creencias y de sentimientos comunes al término medio de los miembros de una sociedad, forma un sistema determinado que tiene vida propia: podemos llamarlo conciencia colectiva o común. Sin duda ésta no tiene por substrato un órgano único; por definición, es difusa en toda la extensión de la sociedad, pero no son pocos los caracteres específicos que tiene y que hacen de ella una realidad neta. En efecto, ella es independiente de las condiciones particulares en que se encuentran los individuos; éstos pasan, aquella queda [...] Es, pues, algo completamente distinto a las conciencias particulares aunque sólo se realice en los individuos.⁹

En relación a nuestra exposición, cabe aclarar que lo que observamos de este concepto de Durkheim es la esencia totalizadora de la conciencia colectiva, pues lo que hace es absorber a las conciencias individuales, es decir, representa para ellas lo que cabe esperar de la acción de todos, la no transgresión a esas normas de convivencia básicas, así como su representación difusa.¹⁰

En términos de Habermas, podría decirse que la conciencia colectiva establece las normas vinculantes que todo individuo¹¹ debe seguir, y que al tratarse de una

⁸ Más adelante en este capítulo se explicará en qué consiste el mundo de vida.

⁹ Émile Durkheim (1967), *De la división del trabajo social*, David Maldavsky (trad.), Buenos Aires, Editorial Schapire, p. 74.

¹⁰ Durkheim reconoce la distinción que se da en lo tocante a la moralidad entre sociedades arcaicas y sociedades tradicionales y modernas, en el sentido de que en las primeras el papel de la conciencia colectiva como árbitro moral de relaciones sociales lo cumple el grupo social completo, situación que cambia en las sociedades estratificadas, donde la normatividad social encuentra un órgano de aplicación de las penas sociales (parte de la evolución de las sociedades e indicador del aumento de la división del trabajo), y deja de ser una aplicación difusa para convertirse en una aplicación focalizada de un órgano social encargado de esa función. *Ibid.*, Capítulo III, “La solidaridad debida a la división del trabajo u orgánica”.

¹¹ De hecho, debemos aclarar que es un exceso de nuestra parte referirnos a individuos en cuanto a conciencia colectiva, pues la idea básica de esta es que su individualidad (vista desde el pensamiento moderno) es nula debido al peso de esta conciencia: no hay personalidades, pues son absorbidas por aquélla. Y aunque sea un exceso, a falta de un mejor término, lo utilizaremos en el resto del capítulo previa aclaración (es decir, no en el sentido moderno, sino como comparación entre entidades modernas y arcaicas). En estas últimas no existe un concepto formal del yo.

representación de la realidad única (una imagen del mundo única, algo que veremos más adelante), no se puede tomar una distancia crítica, y el castigo a la transgresión de la norma es difuso y no ejecutado por alguien en particular (pues el depositario del orden es todo el grupo social, y no un órgano con funciones especiales como podría ser un tribunal dentro del Estado moderno, por ejemplo).

Lo que dice Habermas sobre esta conciencia colectiva en relación al mundo de vida de las sociedades arcaicas es que éstas tienen una alta congruencia interna entre sus instituciones, la visión del mundo y las personas. Es decir, que el universo de sucesos e iniciativas posibles queda espacio-temporal y temáticamente bien circunscrito, el mundo de vida se reproduce como un todo en cada interacción particular. El sistema de relaciones de parentesco es la institución total de estas sociedades a través de las cuales se organizan todas las relaciones de intercambio dentro del grupo.

En cuanto a lo anterior, es importante mencionar que las normas religiosas son las que abarcan la totalidad de estas sociedades, aunado a la relación que tenían las personas con su grupo social, a través de estas relaciones de parentesco (lo que determinaba su pertenencia a su grupo social, o en clave moderna, su identidad social). Las diferenciaciones presentes son diferenciaciones de roles (con las dimensiones de sexo, linaje y generación), lo cual representa la primera diferenciación social (aunque estos roles no pueden caracterizarse en términos profesionales).

En las imágenes de representación en estas sociedades (imágenes míticas), no existe distinción alguna entre sociedad y entorno natural, lo que permite en gran parte la unión de grupos por sistema de parentesco. Las imágenes del mundo *son los sistemas culturales de interpretación que reflejan el saber de fondo de los grupos sociales y que garantizan la coherencia en la diversidad de sus orientaciones de acción.*¹² Mencionado esto, podemos afirmar que el mito puede fungir como la unidad de todo lo diferente desde la perspectiva de los actores sociales:

[...] A través de estas relaciones de semejanza y contraste la diversidad de las observaciones se combina en una totalidad. El mito construye un gigantesco juego de espejos en el cual la recíproca imagen del hombre y del mundo se refleja hasta el infinito

¹² Jürgen Habermas (2006), *Teoría de la acción comunicativa, I. Racionalidad de la acción y racionalización social*, Manuel Jiménez Redondo (trad.), México, Editorial Taurus, p. 70.

y continuamente se compone y recompone en el prisma de las relaciones entre naturaleza y cultura... Por medio de la analogía el mundo adquiere sentido.¹³

Desde esta perspectiva podemos observar que la manera en la que los miembros de estos grupos sociales clasificaban el mundo era por analogía, es decir, la naturaleza y el mundo humano se entendían recíprocamente y lo que servía como herramienta de entendimiento y de manipulación en una, servía de la misma manera en el otro, lo cual tenía una función de dique imaginario ante la imposibilidad de dominio del mundo.¹⁴ Aquí llegamos al nivel epistemológico al que habíamos aludido. El papel del mito en estas sociedades es muy evidente:

[...] El mito no permite una clara distinción categorial entre cosas y personas, entre objetos que pueden manipularse y agentes, sujetos capaces de lenguaje y acción, a los que imputamos acciones y manifestaciones lingüísticas. De ahí que sea del todo consecuente que las prácticas mágicas ignoren la distinción entre acción teleológica y acción comunicativa, entre una intervención instrumental en las situaciones objetivamente dadas efectuada con vistas a realizar un propósito y el establecimiento de relaciones interpersonales.¹⁵

La función que cumplía la magia en este tipo de sociedades en un sentido instrumental era intervenir en las condiciones que a estos grupos se les presentaban, pero al no existir una diferenciación categorial entre naturaleza y mundo social, la intervención era exactamente la misma (y no podía hacerse una distinción entre intervención en el mundo objetivo para modificarlo y la acción orientada a ponerse de acuerdo con los demás). Además, la otra parte de la argumentación de Habermas es que al no distinguirse los tipos de acción que pueden realizarse, no puede siquiera plantearse la idea de agente, con lo que ni siquiera cuenta la distinción entre objeto y persona.

Lo que observamos con mayor detenimiento es la postura que tendría el individuo ante este mundo: con la imagen mítica del mundo, el individuo no puede tomar una

¹³ *Ibid.*, p. 74.

¹⁴ En términos epistemológicos, los miembros de las sociedades arcaicas clasificaban el mundo de esa manera ante su imposibilidad de dominarlo, ante las amenazas que ese mundo le presentaba a cada instante dentro de su mundo de vida. Era una manera de hacer tratables los problemas que se les presentaban, y es una situación que se puede contrastar con la perspectiva moderna del mundo, que es denominada por Weber desencantamiento del mundo, cuestión que provoca que el mundo pueda verse como algo tratable, como algo que puede ser dominado.

¹⁵ *Ibid.*, p. 77.

distancia crítica ante él por las propias características de aquel. En términos muy simples, los temas ya están prejuizados, por lo que no surgen comunicaciones nuevas, y en ese sentido no se pueden tomar posturas críticas ante el mundo. Pasemos a ver con mayor detenimiento esta situación en la comparación entre imagen mítica y moderna.

1.3 El papel de las pretensiones de validez dentro de la comunicación cotidiana: comparación entre imágenes del mundo mítica y moderna

Habermas menciona que dentro de las sociedades arcaicas la confusión entre mundo objetivo y social no solamente constituye una confusión conceptual, sino que constituye una deficiente diferenciación entre lenguaje y mundo, es decir, entre el medio de comunicación lenguaje y aquello sobre que en una comunicación lingüística puede llegarse a un entendimiento. Por las relaciones mágicas anteriormente mencionadas entre el nombre y los objetos designados, se da una confusión sistemática entre nexos internos de sentido y nexos objetivos externos, a las cuales Habermas refiere que:

Relaciones internas son las que se dan entre expresiones simbólicas, y externas, las que se dan entre las entidades que figuran el mundo. En este sentido la relación lógica que se da entre premisa y consecuencia es interna, y la relación causal entre causa y efecto, externa (physic vs. symbolic causation). La interpretación mítica del mundo y la dominación mágica del mundo pueden compenetrarse entre sí sin sutura alguna porque las relaciones internas y las relaciones externas forman todavía conceptualmente una unidad. Es evidente que todavía no existe un concepto preciso para la validez no empírica que atribuimos a las manifestaciones simbólicas; *validez se confunde con eficacia empírica*. Aparte de eso, aquí no podemos pensar todavía en pretensiones de validez diferenciadas: en el pensamiento mítico las diversas pretensiones de validez, que son la verdad proposicional, la rectitud normativa y la veracidad expresiva, todavía no están diferenciadas en absoluto. Incluso el concepto difuso de validez en general no está aún exento de adherencias empíricas: *conceptos de validez tales como moralidad y verdad están amalgamados con conceptos relativos a nexos empíricos, como son los conceptos de causalidad y salud*. De ahí que la imagen del mundo constituida lingüísticamente pueda ser identificada hasta tal punto con el orden mismo del mundo que no pueda ser reconocida como tal en su calidad de interpretación del mundo, es decir, *de una interpretación sujeta a errores y susceptible de crítica*. En este aspecto *la confusión de naturaleza y cultura cobra el significado de una reificación de la imagen del mundo*.¹⁶

¹⁶ *Ibid.*, pp. 78-79. El subrayado es nuestro.

Para nosotros, que somos resultado de la Modernidad, nos es fácil pensar en términos formales al mundo. Comunidad intersubjetiva, conocimientos o saberes intersubjetivos, mundo social, personalidad, individualidad, y otros tantos, son conceptos que, al estar constituidos formalmente, no tienen que apelar para su utilización a contenidos concretos (o no están referidos causalmente de manera inequívoca a hechos empíricos concretos), con lo cual se puede asegurar la capacidad del individuo actual de desligar su comunicación de perspectivas concretas y realizar abstracciones del mundo, para por un lado, estratégicamente o pragmáticamente, actuar en él y lograr estados de cosas o situaciones, o para darse a entender con otros, y así coordinar sus acciones, por otro lado.

Mencionado esto, es preciso hablar del papel que cumplen las pretensiones de validez en la comunicación. Las formas de argumentación se diferencian según pretensiones de validez, que sólo nos resultan reconocibles a través del contexto de argumentación, pero no son constituidas por tales contextos. Lo que está en juego es darse a entender con otros a través del lenguaje, utilizando argumentos discursivamente, con lo que se encuentra un proponente con determinadas pretensiones de validez ante un oponente, que debe tomar postura ante lo que afirma el primero. Se le toma al contendiente en la comunicación como un otro, como alguien que tiene el mismo status que uno dentro de la comunicación. Entonces,

[...] una pretensión de validez equivale a la afirmación de que se cumplen las condiciones de validez de una manifestación o emisión. Lo mismo si el hablante plantea su pretensión de validez implícitamente que si lo hace de manera explícita, el oyente no tiene más elección que aceptar la pretensión de validez, rechazarla, o dejarla en suspenso por el momento. Las reacciones permisibles son las posturas de afirmación o de negación, o la abstención.¹⁷

Por esto puede verse una de las principales características de las imágenes míticas del mundo en relación a otro tipo de imágenes. Las imágenes míticas, al impedir la desconexión categorial entre naturaleza y cultura, no permiten la diferenciación entre sociedad y naturaleza y, como mencionamos anteriormente, provocan una confusión conceptual entre mundo social y mundo objetivo, y no se permiten las abstracciones

¹⁷ *Ibid.*, p. 63. En la teoría de la acción comunicativa existe un número mayor de elementos, por lo que solamente se están mencionando los más importantes en cuanto al énfasis que queremos poner en la distinción entre las posturas que puede tener un individuo ante el mundo y ante los demás en las sociedades arcaicas y modernas.

anteriormente mencionadas, por lo que la relación entre tradiciones culturales y los individuos se tornan dogmáticas.¹⁸ Podemos mencionar la relación entre pretensiones de validez e imágenes míticas recuperando la siguiente afirmación de Habermas:

Los actores que plantean pretensiones de validez tienen que renunciar a prejuzgar, en lo que a contenido se refiere, la relación entre lenguaje y realidad, entre los medios de comunicación y aquello sobre lo que la comunicación versa. Bajo el presupuesto de conceptos formales del mundo y de pretensiones universales de validez, los contenidos de la imagen lingüística del mundo tienen que quedar desgajados del orden mismo que se supone al mundo. Sólo entonces puede formarse el concepto de una tradición cultural, de una cultura temporalizada, y *se cobra conciencia de que las interpretaciones varían frente a la realidad natural y social, y de que las opiniones y los valores varían, respectivamente, frente al mundo objetivo y al mundo social*. Por el contrario, *las imágenes míticas del mundo impiden la desconexión categorial de naturaleza y cultura, y ello no solamente en el sentido de una mezcla conceptual de mundo social y mundo objetivo, sino también en el sentido de una reificación de la imagen lingüística del mundo. Lo cual tiene como consecuencia que el concepto de mundo quede investido dogmáticamente de determinados contenidos que escapan así a una toma de postura racional, y con ello, a la crítica.*¹⁹

A pesar de que dimos una definición provisional de imagen del mundo, es necesario desarrollarla un poco más. Consiste en esa representación que tiene como función conformar y asegurar la identidad proveyendo a los individuos de un núcleo de conceptos y suposiciones básicas que no pueden revisarse sin afectar la identidad tanto de los individuos como de los grupos sociales. Es un saber garantizador de identidad que cada vez se vuelve más formal desligándose de los contenidos concretos de un mundo de vida (de allí que podamos referirnos en la comunicación cotidiana a un “nosotros” abstracto, por ejemplo, a una nacionalidad, y tener distintas identidades aunadas a esa identidad), y que se articula lingüísticamente (recuperando a Peter Winch, Habermas menciona que lo real e irreal se muestra a sí mismo en el lenguaje, no al revés).²⁰

Entonces, lo que tenemos con las imágenes del mundo, y sobre todo con la comparación entre la imagen mítica y la imagen moderna del mundo es que la primera provee a los actores sociales de las certezas culturales que les permiten operar en su mundo,

¹⁸ Allí podemos observar el papel que cumple la conciencia colectiva, en un sentido normativo, y la magia, en un sentido práctico, en las sociedades arcaicas. Ambas hacen tratables los problemas cotidianos de los miembros de estos grupos sociales, pues la conciencia colectiva en base a unas cuantas normas morales, protege a las sociedades de la desintegración y genera solidaridad social, y por su parte la magia sirve de dique imaginario para que los individuos hagan tratables los problemas de su realidad inmediata.

¹⁹ *Ibid.*, pp. 79-80. El subrayado es nuestro.

²⁰ *Ibid.*, pp. 84-92.

sortear las eventualidades y los obstáculos y pertenecer a sus grupos sociales y darles cohesión. Por otra parte, las imágenes modernas del mundo presuponen una distinta postura de los actores sociales (toma de postura crítica), así como otra dinámica de las tradiciones culturales (dentro de la relación de los componentes estructurales del mundo de vida).²¹ Esto parte de la llamada racionalización del mundo de vida, que desarrollaremos a la brevedad.

1.4 Las etapas de desarrollo cognitivo. La descentración de las imágenes del mundo

Retomando las implicaciones que tienen las imágenes del mundo en cuanto a la orientación de los actores sociales, podemos desarrollar un poco la noción de Habermas de etapas de desarrollo cognitivo. Con esto se refiere a niveles de capacidad de aprendizaje que se pueden describir de manera estructural. En estos términos habla de tres distintos tipos de mentalidades (de acuerdo a las imágenes del mundo), la mentalidad mítica, la mentalidad religioso-metafísica, y la mentalidad moderna, caracterizadas por mutaciones en los sistemas de categorías. Hace una analogía con las imágenes del mundo para denotar que así como en las etapas de desarrollo cognitivo los individuos pueden aprender a través de procesos de aprendizaje, en términos evolutivos las sociedades también han modificado estructuralmente las categorías a partir de las cuales se aprehende la realidad.

[...] Las cesuras entre la mentalidad mítica, la mentalidad religioso-metafísica y la mentalidad moderna, se caracterizan por mutaciones en los sistemas de categorías. Las interpretaciones de una etapa superada, cualquiera que sea su textura en lo que atañe a contenido, quedan categorialmente devaluadas con el tránsito a la siguiente. *No es esta o aquella razón la que ya no convence; es el tipo de razones el que deja de convencer.* Una devaluación de potenciales de explicación y justificación de tradiciones enteras es lo que acaece en las culturas superiores con la disolución de las figuras mítico-narrativas de pensamiento, y en el mundo moderno con la disolución de las figuras de pensamiento religiosas, cosmológicas o metafísicas. Estos empujones devaluadores parecen guardar relación con las transiciones a nuevos niveles de aprendizaje; con ellos se transforman las condiciones de aprendizaje en las dimensiones, tanto del pensamiento objetivante, como de las ideas práctico-morales, como de la capacidad de expresión práctico-estética.²²

²¹ Estos componentes son la personalidad, la cultura y la sociedad.

²² *Ibid.*, p. 101. El subrayado es nuestro.

Si retomamos las cuestiones antes trabajadas sobre las imágenes del mundo, podemos reflexionar sobre las implicaciones de las etapas de desarrollo cognitivo y los tipos de mentalidad. Las imágenes del mundo se nos presentan, formalmente, como sistemas culturales de interpretación, como esos sistemas que establecen categorías sobre las que cualquier actor social aprehende la realidad, se relaciona con los demás, o accede a su subjetividad.

Desde esta perspectiva, podemos observar que en términos de lenguaje el límite del mundo es lo que nos dicta éste, es decir, no hay algo que pueda ser pensado externo al lenguaje, el lenguaje es el límite del mundo. Entonces, como mencionamos con anterioridad, en las imágenes míticas la relación entre conceptos formales del mundo y la deficiente diferenciación entre pretensiones de validez en el uso común del lenguaje denotan la misma actitud ante el mundo social, objetivo y subjetivo, así como la misma relación entre acciones teleológicas y comunicativas (como el ejemplo de la magia, en el que no se diferencia una acción que instrumentalmente se orienta a intervenir en el mundo, y una acción orientada a entenderse con los otros y redefinir situaciones sociales).

Por esto, en las sociedades arcaicas el mito constituye la unidad y el centro del mundo, las relaciones pueden operar a través del sistema de parentesco, la división del trabajo es muy simple, y los valores y las normas, a partir del propio mito, no se diferencian en absoluto.²³

La relación de las imágenes del mundo con las etapas de desarrollo cognitivo es muy simple en términos de la analogía de un ego con el mundo: en la perspectiva de Piaget sobre la evolución de estas etapas,²⁴ observa que el ego percibe poco a poco una diferenciación, primero, entre el universo externo y el interno, y consecuentemente el universo interno de los otros (como unos otros distintos a uno); después, en el propio universo externo entre objetos perceptibles y manipulables y un mundo de relaciones interpersonales legítimamente reguladas. Con esto puede constituirse la relación ego-alter,

²³ Como normas religiosas, que como se observó con Durkheim, remiten a valores defendidos a manera de una conciencia colectiva a partir de la desaprobación de todo el grupo social, representan gran parte de lo que se espera de cada individuo en cuanto a su comportamiento en sociedad. Véase Durkheim, *op. cit.*, *De la división del trabajo social*.

²⁴ Piaget se refiere a la evolución que se observa en los niños en cuanto a la percepción del mundo. *El desarrollo cognitivo en sentido estricto se refiere a las estructuras de pensamiento y de acción que el niño adquiere constructivamente en activo enfrentamiento con la realidad externa, es decir, con los procesos que tiene lugar en el mundo objetivo*. Véase Habermas, *Teoría de la acción comunicativa I*, *op. cit.*, p. 102.

y también lo que en cuanto a nuestra propuesta es más importante, la formación de conceptos formales del mundo (mundo objetivo, mundo social y mundo subjetivo).

[...] El concepto subjetivo nos permite distinguir del mundo externo no solamente nuestro propio mundo interno, sino también los mundos subjetivos de los otros. Ego puede considerar cómo determinados hechos (aquello que él juzga como estados de cosas existentes en el mundo objetivo) o cómo determinadas expectativas normativas (aquello que él juzga como ingrediente legítimo del mundo social compartido) se presentan desde la perspectiva de alter; puede a su vez considerar que alter considera a su vez cómo aquello que él (alter) juzga como estados de cosas existentes o como normas válidas representan desde la perspectiva de ego, es decir, como ingrediente del mundo subjetivo de éste. *Los mundos subjetivos de los implicados podrían entonces hacer de espejos donde lo objetivo, lo normativo, y lo subjetivo del otro, se reflejasen mutuamente cuantas veces se quisiera.*²⁵

Entonces, no solamente los conceptos formales del mundo sirven como límites experienciales sobre lo que cabe hacer una referencia, sino que precisamente son los que permiten que existan constantemente interacciones, pues ego puede adoptar la perspectiva de alter como un implicado en la comunicación haciéndolo participe en tanto que pueden adoptar una postura frente a normas, frente a estados de cosas en el mundo objetivo y frente a la expresividad de los estados subjetivos de cada uno.

Pero una cuestión de suma importancia es que además de que ego se constituye a partir de su relación con alter, puede adoptar una perspectiva en común de un no implicado o de un tercero, por lo que el acervo común no se evapora en el juego de subjetividades.²⁶ Se trata de un proceso cooperativo de interpretación, que como finalidad se plantea definiciones comunes de la situación,²⁷ donde observamos la importancia de estos conceptos formales del mundo, que funcionan como coordenadas del acervo común en el

²⁵ *Ibid.*, p. 103. El subrayado es nuestro.

²⁶ Este tema es muy importante dentro de la tradición de pensamiento sociológico. En contra de lo que podría pensar una fenomenología ramplona y simplista, no es suficiente una perspectiva analítica donde a manera de monada, el ego constituyera su realidad de manera solitaria (es lo que autores como Durkheim enfatizan, los grupos sociales y las sociedades no son la simple suma de sus individuos). Habermas recupera tanto los aportes de la filosofía hermenéutica (en cuanto a la importancia de las tradiciones culturales), como del pragmatismo norteamericano (en cuanto al lenguaje en uso), para denotar que la constitución de lo social implica el juego de lo que denomina componentes estructurales del mundo de vida, que aunados a lo que denomina el sistema, constituyen a lo social (ésta es la perspectiva que él propone para observar lo social, sistema-mundo de vida). Véase *Ibid.*, “Introducción. Accesos a la problemática de la racionalidad”. Posteriormente ahondaremos en la relación sistema-mundo de vida.

²⁷ Es muy importante en nuestra propuesta la coordinación de acciones a través de acciones comunicativas, y en primer lugar las definiciones comunes de las situaciones (por medio de acciones orientadas al entendimiento), sobre todo en lo referente a la sociedad civil y a sus grupos organizados. En el capítulo 3 se retomarán estas cuestiones con mayor profundidad.

encuentro entre actores sociales (eso a lo que aludíamos con que no se evapora en subjetividades). En el trasfondo de estos encuentros (a espaldas de los actores, por decirlo de alguna manera) se encuentra el mundo de vida:

[...] Al actuar comunicativamente, los sujetos se entienden siempre en el horizonte de un mundo de la vida. Su mundo de la vida está formado por convicciones de fondo, más o menos difusas, pero siempre aproblemáticas. El mundo de la vida, en tanto que trasfondo, es la fuente de donde se obtienen las definiciones de la situación que los implicados presuponen como aproblemáticas. En sus operaciones interpretativas los miembros de una comunidad de comunicación deslindan el mundo objetivo y el mundo social que intersubjetivamente comparten, *frente a los mundos subjetivos de cada uno y frente a otros colectivos. Los conceptos de mundo y las correspondientes pretensiones de validez constituyen el armazón formal de que los agentes se sirven en su acción comunicativa para afrontar en su mundo de vida las situaciones que en cada caso se han tornado problemáticas, es decir, aquellas sobre las que se hace menester llegar a un acuerdo.*²⁸

Retomando un poco de las características de las sociedades arcaicas, podemos observar la importancia de lo que Habermas denomina descentración de las imágenes del mundo, que consiste en que se adquiere una perspectiva más distanciada de la imagen del mundo, es decir, como consecuencia de la racionalización del mundo de vida, desde la perspectiva del agente en relación a su tradición cultural surge una distinción importante: la dimensión “acuerdo normativamente adscrito” vs. “entendimiento alcanzado comunicativamente”, donde podemos observar la importancia dentro de la racionalización del mundo de vida de la acción comunicativa y de la constante redefinición de las situaciones (con la inherente problematización y tematización de parcialidades del mundo de vida).

En términos de nuestra propuesta, lo que más nos interesa es la escisión entre eticidad y moralidad (consecuencia del descentramiento de las imágenes del mundo), es decir, entre valores concretos de grupos sociales y normas vinculantes de las que cabe esperar asentimiento en general en la sociedad. Habermas hace referencia a que no existen estándares de racionalidad sustantivos mediante los cuales el observador pueda juzgar cuestiones centrales a los mundos de vida desde una perspectiva de totalidad del mundo de vida, es decir, como crítica al mundo de vida en su totalidad, como el juicio a una forma de

²⁸ *Ibid.*, p. 104. El subrayado es nuestro.

vida completa (si una forma de vida es más racional que otra).²⁹ En realidad, esta escisión es la que le da una enorme riqueza a la discusión sobre el espacio público y la sociedad civil, pues somos sociedades culturalmente plurales debido a que la comunicación no tiene necesariamente contenidos fijos de antemano. Las normas se vuelven problemáticas en gran medida por ello, pues independientemente de que las normas jurídicas están eximidas de un papel motivacional (ya que comportan una amenaza de castigo y dejan al arbitrio del individuo el respetarlas o no), no representan valores generalizados en la mayoría de los casos. Volveremos a esto después.³⁰

1.5 El paso de las sociedades tradicionales a las modernas: desencantamiento y comprensión moderna del mundo

Habermas rescata la noción de racionalización social para explicar en qué consiste el paso de las sociedades tradicionales a las modernas. Por ello cabe desarrollar mínimamente esta noción desde el autor que utiliza: Weber.

Weber estudió dentro de la Modernidad el surgimiento y consolidación de lo que conocemos como economía capitalista, el Estado moderno y el derecho moderno.³¹ En la relación entre estas tres entidades es donde percibe este proceso de racionalización cultural, que consiste en:

[...] toda ampliación del saber empírico, de la capacidad de predicción, y del dominio instrumental y organizativo sobre procesos empíricos. Con la ciencia moderna los procesos de aprendizaje de este tipo se tornan reflexivos, y pueden quedar institucionalizados en el subsistema social ciencia.³²

La racionalización de las imágenes del mundo conduce a una diferenciación entre los componentes cognoscitivos, normativos y expresivos de la cultura, lo que da paso a una

²⁹ *Ibid.*, p. 109.

³⁰ En el tercer capítulo debatiremos las cualidades específicas del espacio público, que entre otras cosas, permite el encuentro de individuos distintos (algo que desde una perspectiva sociológica le permite al individuo formarse, socializarse).

³¹ Para una buena recuperación del trabajo intelectual de Weber, véase Reinhart Bendix (2000), *Max Weber*, María Oyuela de Grant (*trad.*), Buenos Aires, Editorial Amorrortu.

³² Habermas, *Teoría de la acción comunicativa I*, *Op. cit.*, p. 216.

comprensión moderna del mundo, y a la consecuente legalidad propia de cada esfera de valor.

La ciencia es uno de los ejemplos de la racionalización cultural que trabaja Weber, pero Habermas destaca precisamente estos rasgos que observa en la ciencia y en su relación tanto con la forma moderna de conducción de vida (*Lebensführung*), como con la racionalidad técnica presente en el sistema de producción capitalista, o en el arte. La racionalización consiste en la amplitud del dominio sobre el mundo (por ello las diferenciaciones internas que se dan en las esferas valorativas).

A esto se refiere cuando elabora la diferenciación de las tres esferas valorativas, de las cuales cada una obedece a su propia lógica, desde las que se pueden observar los componentes cognitivos, estético-expresivos y moral-evaluativos. Con esto se hace una diferenciación entre derecho y moral, arte y religión, por dar algunos ejemplos. Se puede extraer una referencia que da el propio Weber sobre esto en relación a su perspectiva sobre el politeísmo de valores dentro de la Modernidad:

[...] Lo que impide sostener una defensa “científica” con respecto a las posturas prácticas estriba en causas mucho más profundas. Es una defensa que resulta absurda, en principio, debido a que los diferentes valores existentes se encuentran ya librando entre sí un combate sin solución posible [...] Si hay algo que hoy en día sepamos bien es la antigua verdad aprendida una y otra vez, de que existe algo que pueda ser sagrado, sin que menester sea bello, incluso porque no lo es y en la medida en que no lo es [...] Asimismo, sabemos que no sólo algo puede ser bello aunque no sea bueno, sino precisamente por aquello por lo cual no lo es. Esto lo hemos sabido con Nietzsche; además, lo encontramos hecho realidad en los poemas de Baudelaire, en el libro que denominó *Las flores del Mal*. En suma, la verdad de que algo puede ser verdadero aunque no sea bello, ni sagrado, ni bueno, forma parte de la sabiduría de todos los días. Sin embargo, estos casos no son sino los más elementales de esa batalla sostenida entre los dioses de los diferentes sistemas y valores.³³

Es de gran importancia esta referencia de Weber. Lo que está enfatizando es que los valores dentro del mundo moderno se vuelven relativos unos a otros, en cuestiones empíricas y prácticas ninguno tiene primacía sobre los demás (en el momento en que se prefieren unos valores a otros se trata de una decisión individual o grupal), lo que significa que ya no existe una instancia que prejuzgue la valoración sobre qué es bueno *per se* para cada quien.

³³ Max Weber (2001), “La ciencia como vocación”, en *El político y el científico*, Martha Johannsen Rojas (trad.), México, Editorial Colofón, pp. 108-109.

En cuanto a las esferas valorativas esto se observa desde la propia afirmación de Weber de que algo puede ser bello o sagrado sin ser verdadero, lo cual protege, por decirlo de alguna manera, a las esferas valorativas y las hace autónomas. En la ciencia, por poner un ejemplo como la astronomía, se puede tener una perspectiva sobre el movimiento de los cuerpos celestes en las que la medición sería geométrica, a lo cual una concepción religiosa o artística esperarían que el movimiento fuera geocéntrico, por un lado, o quizás que emitieran música en su movimiento, por otro.³⁴ El criterio de validez no es el mismo para cada esfera. Por ello, la ciencia puede tener un privilegio sobre un criterio de verdad, que no pueden pretender quitarle la religión o el arte.

Es importante la tajante distinción que Weber hace entre intereses y valores, pues mientras los primeros cambian, los segundos permanecen y cuentan para una multitud de situaciones; además, la idea de racionalidad práctica, que Weber diferencia en tres aspectos: utilización de medios, elección de fines y orientación por valores, es cubierta en sus condiciones³⁵ por la unión de la racionalidad con arreglo a fines y a valores, lo cual da paso a sostener la noción de *modo metódico-racional de vida* (*methodisch-rationale Lebensführung*), que es cuando los individuos y los grupos sociales generalizan estas acciones a lo largo y ancho del tiempo y de los ámbitos sociales, y posibilita y estimula los éxitos de la acción bajo el aspecto de la racionalidad instrumental (en la solución de tareas técnicas y en la construcción de medios eficaces), bajo el aspecto de racionalidad electiva (elección de distintas alternativas de acción), y bajo el aspecto de racionalidad normativa (en la solución de tareas práctico-morales en el marco de una ética regida por principios).

Dentro de las necesidades de los individuos socializados podemos mencionar dos tipos de intereses que han de ser cubiertos socialmente, los materiales y los ideales: los primeros, relacionados con las propias necesidades, son los intereses materiales (tiene por objeto bienes terrenos, como la salud, la longevidad, el bienestar, etc), y los segundos, que

³⁴ Históricamente se pueden encontrar casos durante la Edad Media y antes del Renacimiento que documentan la falta de esta diferenciación entre esferas. Tycho Brahe intentó fundamentar su estudio y cálculo de los movimientos celestes a partir de la formación de un sistema interplanetario regido por movimientos circulares, y Kepler escribió la música que a su parecer emitían los planetas en su movimiento alrededor del sol, con lo cual puede observarse aún la íntima relación dentro de la ciencia de la verdad con valores estéticos. Véase Julieta Fierro y Miguel Ángel Herrera (1995), *La familia del sol*, México, FCE, p. 55 y ss.

³⁵ “A las acciones que cumplen las condiciones de la racionalidad en el empleo de medios y de la racionalidad electiva, Weber las llama <<rationales con arreglo a fines>>, y a las acciones que cumplan las condiciones de racionalidad normativa, <<rationales con arreglo a valores>>”. Habermas, *Teoría de la acción comunicativa I*, op. cit., p 233.

se mueven dentro de plexos de sentido que necesitan de interpretación y de aporte de sentido (tienen por objeto bienes soteriológicos, como la vida eterna, la redención, la superación de la soledad, etc); para Weber es de suma importancia la relación recíproca entre ideas e intereses:

Los órdenes de la vida social pueden, en efecto, ser considerados en un doble aspecto. Por un lado regulan la apropiación de bienes, esto es, la satisfacción de intereses materiales e ideales. Por otro, realizan ideas y valores. Estos dos aspectos dependen el uno del otro. Los intereses sólo pueden ser satisfechos de modo estable a través de normas de comercio y trato social si unen con ideas que les sirvan de justificación; y a su vez, las ideas sólo pueden imponerse empíricamente si se alían con intereses que las doten de fuerza [...] los sistemas de acción social o los “órdenes de la vida social” integran ideas e intereses pudiendo así integrar las oportunidades legítimas de satisfacción de intereses materiales e ideales. [...] *los intereses tienen que quedar ligados a ideas para que las instituciones en que esos intereses se expresan tengan consistencia; pues sólo a través de ideas puede un orden de la vida social cobrar validez legítima.*³⁶

Weber entiende la legitimidad en relación a que dentro de un orden social se perciba como vinculante y obligatorio el propio orden. Pero, ¿qué es lo que constituye el carácter vinculante de ese orden? La contestación de Habermas es que:

[...] la estabilidad de los órdenes legítimos está sujeta también a limitaciones estructurales resultantes del potencial legitimador que poseen las ideas y las imágenes del mundo disponibles. Este potencial cambia, así con las condiciones fácticas (externas) de credibilidad como con las condiciones racionales (internas) de validez.³⁷

En términos muy simples, a lo que Habermas se refiere es que una de las condiciones más importantes para que se pueda dar una racionalización de las imágenes del mundo es que se puedan conjugar intereses y valores, usando la metáfora del guardagujas de Weber, que en su mutua relación los valores “den un norte”, por así decirlo, a los intereses (que el mismo Weber expone como de penuria interna y externa, ya sean valores o intereses los que predominen, respectivamente), es decir, que motiven a la acción. Esto genera una consecuencia que dentro de la perspectiva de la acción comunicativa se nos antoja importante: los intereses se pueden perseguir racionalmente no solamente desde el sentido de racionalidad con arreglo a fines, sino que en caso de algún cuestionamiento que

³⁶ *Ibid.*, pp. 252-253. El subrayado es nuestro.

³⁷ *Ibid.*, p. 258.

pueda hacer un observador, quien hace la acción puede argumentar con razones qué lo motivó, sin apelar propiamente a facticidades como los dogmas religiosos o las tradiciones. Esto conecta directamente con la idea de racionalización en Weber: el dominio sobre el mundo.³⁸ Mide la racionalización de una imagen del mundo utilizando criterios como la superación del pensamiento mágico (desencantamiento), o el grado de sistematización.³⁹ Por esto, Habermas considera que una imagen del mundo puede considerarse racionalizada:

[...] en la medida en que hace de “el mundo” (del más acá o de los fenómenos) una esfera de acreditación ética bajo principios prácticos, abstrayendo de todos los demás aspectos. Una imagen del mundo éticamente racionalizada presenta el mundo: a) como campo de faena práctica, b) como escenario en que el agente puede fracasar éticamente, c) como totalidad de las situaciones que deben juzgarse conforme a principios morales “últimos” y dominarse a tenor de lo que los juicios morales dicten y, por tanto, d) como un ámbito de objetos y ocasiones de la acción ética: el mundo así objetivizado se enfrenta a los principios morales y a la conciencia moral de los sujetos falibles como algo externo y que le es ajeno.⁴⁰

En dos dimensiones puede verse la consecuencia de esto: en la ética, por la relación que cambia entre Dios y el creyente, y en la cognitiva, por el desencantamiento de la manipulación de cosas y sucesos. Pero estas imágenes aun contienen en su seno una mezcla de aspectos descriptivos, normativos y expresivos, pues aún se percibe un fragmento de pensamiento mítico cuya función es proteger del peligro a la tradición. En cambio, el pensamiento moderno:

[...] no conoce, ni en el terreno de la ética ni en el de la ciencia, cotos puestos a resguardo de la fuerza crítica del pensamiento hipotético. Pero para poder eliminar esas barreras ha de producirse primero una generalización del nivel de aprendizaje materializado en la trama categorial de las imágenes religioso-metafísicas del mundo, es decir, una aplicación consecuente de la forma de pensamiento conseguida por racionalización ética y cognitiva a los ámbitos profanos de la vida y experiencia. Y esto, a su vez, sólo es posible si quedan anuladas aquellas desconexiones a que deben su nacimiento las formas superiores de la ética religiosa de la intención y de la cosmología de base teórica: es decir, si quedan

³⁸ En esto consiste gran parte de la propuesta de Habermas en el paso de las imágenes religioso-metafísicas a la imagen moderna, lo cual es consecuencia de la autonomización de las esferas de valor. Para Francisco Gil Villegas, es uno de los factores principales dentro del análisis weberiano de la Modernidad. Véase Max Weber (2003), *La ética protestante y el espíritu del Capitalismo*, Francisco Gil Villegas (edit), México, FCE, p. 26 y ss.

³⁹ Habermas, *Teoría de la acción comunicativa I*, op. cit., p. 271 y ss.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 273.

anuladas la ruptura de la búsqueda de la salvación con, y la separación de la vida contemplativa con respecto a, los órdenes profanos de este mundo.⁴¹

Precisamente es lo que a nuestro juicio rescata Habermas en cuanto a la racionalización del mundo de vida, pues independientemente de que una de las perspectivas sobre esta racionalización es que los componentes estructurales se diferencian unos con otros, la otra es que desde una perspectiva individualista, y como producto de la autonomización de las esferas valorativas, la imagen moderna del mundo permita en cuanto a la acción un deslinde entre aspectos práctico-morales, cognitivo-instrumentales, y estético-expresivos, lo cual da paso a que aquella racionalidad formal a la que hacía referencia Weber tuviera preponderancia en lo social. Esto puede observarse cuando Habermas indica que:

La comprensión decentrada del mundo abre, de un lado, la posibilidad de una relación cognitivamente objetivizada (*versachlichen*) con el mundo de los hechos y de una relación jurídica y moralmente objetivizada con el mundo de las relaciones interpersonales; y de otro, ofrece la posibilidad de un subjetivismo emancipado de los imperativos de la objetivización en lo tocante al trato con la propia naturaleza interna individualizada.⁴²

Lo que Weber observa en el paso de las sociedades tradicionales a las sociedades modernas es que ante la autonomización de las esferas valorativas surge un nuevo politeísmo, en el que la lucha de los dioses toma la forma despersonalizada y objetivizada de un antagonismo entre órdenes de valor y órdenes de la vida irreconciliables. La razón ya no constituye una unidad y se disocia en la pluralidad de las esferas de valor, destruyendo su universalidad, y ante esto Weber observa una pérdida de sentido en cuanto a que los órdenes sociales ya no están protegidos por las imágenes religioso-metafísicas, con lo que el individuo moderno se ve ante el problema de enfrentarse al mundo sin las certezas que le brindaban esas imágenes del mundo.

⁴¹ *Ibid.*, pp. 283-284. No desarrollamos el análisis que hace Habermas del trabajo de Weber sobre la religión y las contribuciones de ésta a los órdenes sociales, pues extenderíamos demasiado la exposición, por lo que solamente haremos mención que estas imágenes aun guardaban un peso fuerte con estos órdenes, tanto desde la perspectiva de la actitud ética de los individuos (fuese de acomodación práctica o de visión teórica), como la forma de certificación ante el mundo, fuera la *vita activa* o la *vita contemplativa*.

⁴² Habermas, (2005), *Teoría de la acción comunicativa, II. Crítica de la razón funcionalista*, Manuel Jiménez Redondo (*trad.*), México, Editorial Taurus, p. 286.

[...] Esta pérdida de sentido la interpreta Weber como el desafío existencial ante que se ve el individuo de reconstruir el ámbito privado de su propia biografía, con el arrojo que la desesperación produce, y con la absurda esperanza del desesperado, la unidad que ya no cabe reconstruir en los órdenes de la sociedad. Pues la racionalidad práctica, que liga racionalmente con arreglo a valores las orientaciones de acción racionales con arreglo a fines dotándolas así de cimentación, sólo puede encontrar ya su lugar, si no en el carisma de nuevos dirigente, en la personalidad del individuo solitario; al propio tiempo, esta autonomía interior, una autonomía que es menester afirmar heroicamente, está amenazada porque *dentro de la sociedad moderna ya no se encuentra ningún orden legítimo capaz de garantizar la reproducción cultural de las correspondientes orientaciones valorativas y de las correspondientes disposiciones a la acción.*⁴³

Lo que subraya Weber atinadamente es que en el tránsito de las sociedades tradicionales a las sociedades modernas esta cultura que anteriormente constituía una unidad se fragmenta en esferas de valor con una legalidad interna propia, lo que ocasiona que las cuestiones de validez surjan en la propia cotidianeidad dentro de la comunicación.

Lo que anteriormente estaba fijado temáticamente a las imágenes del mundo religioso-metafísicas, se vuelve proclive al distanciamiento y a la crítica, lo cual permite un distanciamiento con el mundo (sobre todo en el sentido descrito por Weber, como dominio), pero no solamente en ese sentido, sino también en el sentido ético de una construcción de una autobiografía propia (que suponemos cuestión muy importante de la definición de identidades en los movimientos sociales de la sociedad civil organizada).

1.6 Relación entre eticidad y moralidad

El fenómeno que observa Habermas dentro de la Modernidad (sobre todo con la situación del desencantamiento de las imágenes del mundo) es que se da una escisión entre lo que denomina eticidad y la moralidad, es algo a lo que ya habíamos hecho referencia con la autonomización de las esferas de valor. En cuanto a la relación entre normas y valores es patente que solamente algunos valores pueden pretender el ordenamiento de sociedades, mientras que en general consisten en elementos insertos en tradiciones culturales específicas, que contribuyen a la socialización de los individuos.

⁴³ *Ibid.*, p. 321. El subrayado es nuestro.

Habermas rescata la crítica que hace Hegel a la perspectiva sobre moral universal kantiana, pero también menciona una moral universalista recuperando puntos de ambos autores. Por ello menciona que esta moral universalista no tiene que ver con la preferencia de valores sino con la validez deontológica de normas y de las acciones a que las normas urgen. El principio de universalización, entonces, funciona como cuchillo que establece un corte entre lo “bueno” y lo “justo”, entre los enunciados evaluativos y los estrictamente normativos.⁴⁴

Entonces, en términos simples lo que queremos rescatar del análisis habermasiano sobre la relación moderna entre eticidad y moralidad es que la eticidad, al apelar a valores concretos sobre la vida buena, en la mayoría de los casos no puede fundamentar normas, sobre todo normas de corte universalista, pues este tipo de normas constituyen, en última instancia, un sentido deontológico fuerte (con un sentido del deber apelando a la justicia). A lo más, pretenden ser orientadores a la acción en un sentido inductivo débil.

Ya que estas normas y valores son constitutivos del llamado mundo de vida, Habermas enfatiza la perspectiva que sobre éstas tiene el agente moral, ya sea la esfera de eticidad con valores concretos sobre su propio mundo de vida, o normas de justicia que solamente pueden plantearse dentro del horizonte de cuestiones relativas a la vida buena ya respondidas, pues la práctica de la vida cotidiana se descompone en última instancia en normas y valores como referentes para la acción del individuo, o en otras palabras en esos componentes que pueden ser sometidos a las exigencias de una justificación moral en sentido estricto, y los otros componentes distintos que no son susceptibles de moralización, que abarcan las orientaciones valorativas particulares integradas en formas de vida individuales o colectivas.⁴⁵ En pocas palabras, se da una distinción entre lo que son cuestiones morales (que apelan a la justicia) y cuestiones evaluativas (que apelan a la vida buena o a la autorrealización).

Habermas, retomando los análisis de Kohlberg sobre los niveles de conciencia moral,⁴⁶ habla que en la Modernidad el juicio moral se desliga de las convenciones locales

⁴⁴ Jürgen Habermas (2003), *Escritos sobre moralidad y eticidad*, Barcelona, Editorial Paidós, p. 72 y ss.

⁴⁵ *Ibid.*, pp. 78-79.

⁴⁶ No es un problema fundamental para nuestra exposición este tema, por lo que solamente haremos algunas recuperaciones sobre el debate. Para ver con detalle sobre la utilización que Habermas hace de la propuesta de Kohlberg, véase Jürgen Habermas (1992), *La reconstrucción del materialismo histórico*, Ramón García Cotarelo y Jaime Nicolás Muñoz (trad.), Madrid, Taurus; (2008), *Conciencia moral y acción comunicativa*,

y de la colocación histórica de una forma de vida particular; no se puede apelar ya a la validez de un contexto que representa un mundo de la vida en particular. Esto es a lo que nos referimos con la relación entre eticidad y moralidad, pero lo que nos interesa sobre esto es que las respuestas morales ya solamente pueden mantener la débil fuerza motivadora que caracteriza a las ideas, ya no constituyen motivos empíricamente eficaces.⁴⁷

Independientemente de que no compartamos totalmente la perspectiva habermasiana en tanto a la ética discursiva,⁴⁸ sí resaltamos la importancia de su señalamiento en tanto que los valores y las normas en la Modernidad se han diferenciado dentro de la vida cotidiana, situación que se manifiesta en el enfrentamiento comunicativo (en el que los valores se presentan en las tomas de postura de distintos actores sociales con sus diferentes perspectivas sobre cómo es el mundo y cómo debe ser, por un lado, y por el otro las normas se pueden tornar problemáticas dentro de la comunicación pues ya no existe un orden metafísico que las sostenga, y que las vuelva *per se* vinculantes).

Producto de la racionalización del mundo de vida, Habermas menciona a los componentes estructurales resultado de ella en relación con la distinción entre moralidad y eticidad como cultura, que entra en una revisión permanente de tradiciones culturales fluidificadas y convertidas en reflexivas; sociedad, con la dependencia de ordenes legítimos de procedimientos formales de creación y justificación de normas; y personalidad, con la identidad del yo sumamente abstracta.

Habermas recupera lo que históricamente pasó en el pensamiento occidental en cuanto a la cuestión de las éticas clásicas, que todas se referían a las cuestiones de la vida buena, con lo que el rompimiento se da con Kant y su ética, que se refiere a problemas relativos a la acción justa o correcta. Ésta hacía alusión a la validez deóntica, al deber ser de

Ramón García Cotarelo (*trad.*), Madrid, Trotta; (2000), *Aclaraciones a la ética del discurso*, José Mardomingo (*trad.*), Madrid, Trotta.

⁴⁷ Un ejemplo pueden ser los valores religiosos, que aunque aun están extendidos de manera generalizada dentro de grupos sociales, ya no dan las certezas culturales que brindaban en sociedades tradicionales. Su orientación no es empíricamente eficaz por ello, porque no constituyen puntos de referencia que contengan sanciones externas, por ejemplo, y como se mencionó con anterioridad sobre la autonomización de las esferas valorativas, no mantiene el carácter vinculante que mantenían en otras épocas (le ceden esas cualidades represivas al Estado, por ejemplo). Curiosamente, lo que ocurrió con los valores religiosos es que antes constituían lo público, y a través del derecho moderno fueron empujados al ámbito privado, como preferencias valorativas al arbitrio del sujeto de derechos.

⁴⁸ Claramente observamos que su postura sobre la ética discursiva es más filosófica que sociológica, lo cual no es a priori una característica para que no estemos de acuerdo con él. Quizás lo que más nos interesa es que su noción de espacio público desde la perspectiva del Estado de derecho moderno permite reflexionar sobre el potencial comunicativo de este espacio en relación a la formación de identidades dentro de la sociedad civil.

mandatos y normas de acción (en este caso, en palabras de Habermas la rectitud de las normas se da por analogía con la verdad de una oración asertórica). Por ello la importancia en la propuesta kantiana del imperativo categórico (aunque Kant considera que quien hace caso de las leyes universales de la propia razón no dejándose llevar por inclinaciones, puede actuar de acuerdo a esas leyes justamente).

[...] Como he despojado a la voluntad de todos los impulsos que pudieran surgir para ella del cumplimiento de cualquier ley, no queda sino la universal conformidad a la ley de las acciones en general, únicamente la cual ha de servir a la voluntad como principio: esto es, nunca debo proceder más que de un modo *que pueda querer también que mi máxima se convierta en una ley universal*.⁴⁹

Habermas hace una adecuación de este imperativo a la luz de su perspectiva comunicativa de fundamentación de normas. En este sentido, ve su papel cognitivo dentro de la comunicación, como principio de justificación que selecciona y distingue como válidas normas de acción susceptibles de universalización: lo que en sentido moral está justificado tiene que poder ser querido por todos los seres racionales, y además dentro de la discusión moral se pueden dar razones de por qué se prefieren ciertas normas a otras. Por ello, sostiene el principio “D”, que consiste en:

Sólo pueden pretender validez aquellas normas que pudiesen contar con el asentimiento de todos los afectados como participantes en un discurso práctico.⁵⁰

Cabe aclarar que como el imperativo categórico kantiano, el principio “D” (que es un principio discursivo, y como veremos en el tercer capítulo, da pie al principio democrático al que Habermas apela en el Estado de derecho), es formalista, pero también es universal en tanto que según la perspectiva de Habermas no es característico de las instituciones de una cultura o época determinadas, sino que tiene validez general.⁵¹ Desde

⁴⁹ Immanuel Kant (1999), *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, José Mardomingo (trad.), Barcelona, Editorial Ariel, pp. 133-135.

⁵⁰ Habermas, *Escritos sobre moralidad y eticidad*, op. cit., p. 101.

⁵¹ No podemos detenernos mucho en este punto, pues no concierne tanto a nuestra exposición, pero gracias a su recuperación de los niveles de conciencia moral del trabajo de Kohlberg, plantea la relación de las identidades posconvencionales y la relación entre eticidad y moralidad en términos evolutivos, por lo que supone realmente que éstos no constituyen características de las sociedades occidentales, sino que son rasgos más universales. No es una parte esencial de nuestra exposición la ética discursiva de Habermas, más bien conciernen a nuestra exposición en mayor medida algunas precisiones introductorias sobre el tema para

su perspectiva de la pragmática formal, su propuesta sobre la ética discursiva presupone que aquel que trate en serio de participar en una argumentación, no tiene más remedio que aceptar implícitamente presupuestos pragmático-universales que tienen un contenido normativo.⁵² Es preciso que entremos a la relación entre sistema y mundo de vida.

1.7 Sistema y mundo de vida

Sistema y mundo de vida son dos maneras en las que se observa cómo opera lo social desde dos tipos distintos de coordinación de la acción. Desde la perspectiva sistémica se coordinan acciones a través de medios de control sistémicos (dinero y poder), institucionalizados dentro del mundo de vida por medio del derecho. Antes de entrar al concepto de mundo de vida, es importante observar la relación que guarda ante éste el sistema:

[...] Al diferenciarse los subsistemas Economía y Estado (a través de los medios dinero y poder) de un sistema institucional inserto en el horizonte del mundo de la vida, surgen ámbitos de acción formalmente organizados, cuya integración no discurre ya a través del mecanismo del entendimiento, que se disocian del mundo de la vida y que se coagulan en una sociedad vacía de sustancia normativa [...] las organizaciones cobran autonomía por medio de un autodeslinde neutralizador frente a las estructuras simbólicas del mundo de la vida; con ello se tornan peculiarmente indiferentes frente a la cultura, a la sociedad y a la personalidad.⁵³

En pocas palabras, la función del sistema es organizar acciones a través de medios de intercambio y control como el dinero y el poder, en vez de hacerlo a través del lenguaje común, generando una coordinación mucho más eficaz a partir de la cual la orientación básica dentro del sistema es la racionalidad instrumental (y las relaciones se vuelven éticamente neutras). La operación del sistema, al requerir únicamente la coordinación de acciones a través de medios simbólicamente generalizados como el dinero y el poder, no es necesario que se considere en última instancia quién hace las operaciones, sino que se hagan simplemente. En otras palabras, lo que Hegel denominaba *sittlichkeit*, dicho de otra

entender la relación entre principio del discurso y el principio democrático en el Estado de derecho moderno. En el capítulo 3 volveremos a esto.

⁵² *Ibid.*, pp. 100-102.

⁵³ Habermas, *Teoría de la acción comunicativa, II*, op. cit., pp. 435-436.

manera, la eticidad, queda a las espaldas de la operación, con lo que, por ejemplo, en una transacción comercial, no importan los valores éticos de los involucrados (que uno sea judío y otro musulmán, por ejemplo), sino puramente el intercambio (que se realiza a través de los medios de control institucionalizados dentro del mundo de vida a través del derecho).

Por esto se da la diferenciación entre sistema y mundo de vida: mientras en el sistema las operaciones se dan a través de comunicaciones ligadas solamente a intercambios por medios sistémicos, a través de plexos no pretendidos de acción, en el mundo de vida al seguir siendo el lenguaje el medio de comunicación constituyente, lo que sigue en juego son valores, definiciones comunes de la situación, expresiones veraces sobre las distintas subjetividades y normas vinculantes que se vuelven problemáticas o no.

Además, existe otro elemento a resaltar en las diferencias: la riqueza del mundo de vida en tanto al tema de la acción es mucho mayor, pues en el sistema, en cómo coordina acciones, el único tipo de racionalidad que es congruente es la racionalidad instrumental.⁵⁴ Por otro lado, en el mundo de vida además de la acción orientada a fines, está la acción orientada al entendimiento,⁵⁵ en la cual no interviene una racionalidad medios-fines, sino una racionalidad comunicativa, que tiene como *telos* el entendimiento intersubjetivo. Esta razón comunicativa marca una diferenciación de la razón práctica en que:

[...] ya no queda atribuida al actor particular o a un macro-sujeto social. Es más bien el medio lingüístico, mediante el que se concatenan las interacciones y se estructuran las formas de vida, el que hace posible a la razón comunicativa. Esta racionalidad viene inscrita en el telos que representa el entendimiento intersubjetivo y constituye un *ensemble* de condiciones posibilitantes a vez que restrictivas. Quien se sirve de un lenguaje natural para entenderse con un destinatario acerca de algo en el mundo se ve obligado a adoptar una actitud realizativa y a comprometerse con determinadas suposiciones [...] La racionalidad comunicativa se manifiesta en una trama decentrada de condiciones trascendentalmente posibilitantes, formadoras de estructuras, y que impregnan la interacción, pero no es una facultad subjetiva que dicte a los actores qué es lo que deben hacer.⁵⁶

⁵⁴ Podemos recordar alguna de las varias veces a alusión Weber a este tipo de racionalidad en *La ética protestante*. Uno de los puntos sustanciales de su énfasis en las relaciones económicas dentro del Capitalismo es el tipo de mentalidad, que orientado por una racionalidad instrumental tiende siempre hacia el lucro (de allí la razón de ser de las relaciones económicas capitalistas).

⁵⁵ En ello consiste la acción comunicativa: es la acción orientada al entendimiento a partir de la llamada *razón comunicativa*. Este es el tipo de acción que constituye al mundo de vida.

⁵⁶ Jürgen Habermas (2005), *Facticidad y validez. Sobre el derecho y el estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso*, Manuel Jiménez Redondo (trad.), Madrid, Trotta, pp. 65-66.

Una relación muy interesante que cabe resaltar es la perspectiva que Habermas tiene del tipo de coerción que tiene la acción comunicativa, pues es la base para entender su propuesta de ética discursiva y, lo que es de mayor importancia para nosotros, la ética discursiva aplicada al Estado de derecho.⁵⁷ Pero desde ya mencionamos que la coerción que ejerce dentro de la comunicación la razón comunicativa es una coerción trascendental de tipo débil, es un “tener que” que obliga de cierta manera al oponente comunicativo a tomar en serio los argumentos del proponente si se quiere llegar a entender con él, cuestión que ya plantea el proponente cuando entabla la comunicación con la finalidad de llegar a un entendimiento (si legítimamente está buscándolo, y no está actuando estratégicamente para conseguir otros fines).

Con esto podemos mencionar una de las consecuencias más importantes de la acción comunicativa: en cuanto las fuerzas ilocucionarias⁵⁸ de los actos de habla asumen un papel coordinador de la acción, el lenguaje aparece como fuente primaria de integración social. Adelantamos que esta consecuencia es de suma importancia para lo que queremos desarrollar en el capítulo tercero sobre el espacio público, donde presumimos que esta coordinación de la acción es constitutiva de la organización de los grupos de la sociedad civil (una coordinación de la acción a través del lenguaje, donde no debe prejuzgarse el tratamiento de temas, y el límite es puesto por el mejor argumento, y todos los participantes en la comunicación están en igualdad de condiciones para participar en las discusiones).

Esta coerción trascendental que mencionamos genera una consecuencia inmediata, si hay intención de llegar a un entendimiento: si el interlocutor toma en serio el o los argumentos del proponente, tiene que tomar postura, afirmativa, negativa o posponer la misma. Aquí es cuando cabe rescatar el papel de las pretensiones de validez de las que hablamos anteriormente en este capítulo.

⁵⁷ En el capítulo 3 regresaremos a estas cuestiones, con el principio “D” aplicado como principio democrático desde la perspectiva del Estado de derecho.

⁵⁸ Desde el rescate que hace Habermas de Austin, los actos de habla ilocucionarios consisten en hacer algo diciéndolo; pueden ser promesas, mandatos, afirmaciones, confesiones. Se basan en su mutua diferenciación con los actos locucionarios y perlocucionarios. Los primeros son oraciones enunciativas (“p”) o enunciativas nominalizadas (“que p”), con las que el hablante dice algo; los segundos consisten en actos de habla mediante los que el hablante pretende causar un efecto sobre el oyente. Resumiendo, locucionarios, ilocucionarios y perlocucionarios consistirían en decir algo, hacer diciendo algo, causar algo mediante lo que se hace diciendo algo (respectivamente). Habermas, *Teoría de la acción comunicativa I, op. cit.*, p. 366 y ss. No nos detenemos en estas cuestiones muy especializadas sobre la comunicación, pero para un análisis pormenorizado, véase la sección completa, “Interludio primero: acción social, actividad teleológica y comunicación”, en el texto ya citado.

Debemos mencionar que la actitud de los individuos que interactúan a través de la acción comunicativa no es la misma que la que puede tener un individuo en un sentido instrumental, pues mientras éste actúa con una actitud objetivante (trata a los demás como si fueran objetos, lo que mencionamos como una acción estratégica), y con ello los utiliza para sus fines, y no busca llegar al entendimiento, por otro lado quien intenta llegar entenderse con otros mantiene una actitud *realizativa* (sea proponente u oponente comunicativo).⁵⁹

En cuanto a la relación entre mundo de vida y los anteriormente mencionados conceptos formales del mundo, cabe hacer una aclaración: no son lo mismo, ya que a partir de lo que Habermas denomina mundo de vida, los conceptos formales del mundo sirven para que los actores sociales puedan entenderse sobre algo en el mundo.

[...] El mundo de la vida es por así decirlo, el lugar trascendental en que hablante y oyente se salen al encuentro; *en que pueden plantearse recíprocamente la pretensión de que sus emisiones concuerdan con el mundo (con el mundo objetivo, con el mundo subjetivo y con el mundo social)*; y en que pueden criticar y exhibir los fundamentos de esas pretensiones de validez, resolver sus disentimientos y llegar a un acuerdo. En una palabra: *respecto al lenguaje y a la cultura los participantes no pueden adoptar in actu la misma distancia que respecto a la totalidad de los hechos, de las normas o de las vivencias, sobre que es posible el entendimiento.*⁶⁰

Varios puntos son pertinentes a revisar acerca de esta relación. El primero es la función que cumple el mundo de vida, que funge como horizonte de sentido a cualquier referencia, acción o comunicación que pueda llevar a cabo el actor social. El mundo de vida, al ser aproblemático en su totalidad y al fungir como horizonte de sentido, permanece a las espaldas de los actores. Lo que se vuelve problemático en todo caso es una porción de ese mundo de vida, algo que en el mundo cotidiano exija una redefinición de situaciones sociales, y en muchos casos a partir de una definición cooperativa de la situación, coordinaciones de la acción a través del lenguaje que permitan lograr fines comunes.

⁵⁹ Esta actitud tiene una fuerte relación con la coerción trascendental débil que mencionamos, pero está relacionada también con la perspectiva del observador, pues consiste en tomar en serio a quienes están comunicándose, o en otras palabras, tomar postura frente a las pretensiones de validez de los involucrados en una comunicación (pues el observador no tiene fines propios dentro de la relación comunicativa). Véase *Ibid.*, p. 153 y ss.

⁶⁰ Habermas, *Teoría de la acción comunicativa, II, op. cit.*, p. 179. El subrayado es nuestro. Esto tiene relación con lo que anteriormente mencionamos sobre el papel que las tradiciones culturales juegan en cuanto a su cobijo del individuo, por decirlo de alguna manera. Es la cuestión de la relación de los individuos y los llamados prejuicios en sus faenas de interpretación cotidianas.

Pero falta que hablemos sobre la relación entre mundo de vida y conceptos formales del mundo. Desde la perspectiva de que las situaciones sociales cambian, pero los límites del mundo de vida no pueden trascenderse (es lo que se observa en el lenguaje, pues no se puede denotar algo en el mundo que sea externo al propio lenguaje), los conceptos formales del mundo sirven como referentes para que el actor pueda relacionarse con algo en el mundo, por lo que podemos afirmar de una manera sencilla que la acción comunicativa “se basa en un proceso cooperativo de interpretación en el que los participantes se refieren simultáneamente a algo en el mundo objetivo, en el mundo social y en el mundo subjetivo aun cuando en su manifestación sólo subrayen temáticamente uno de esos tres componentes”.⁶¹

Es oportuno que retomemos la discusión sobre la perspectiva del individuo moderno ante el mundo. Como mencionamos anteriormente, el individuo moderno a medida que las imágenes del mundo se han diferenciado unas de otras, así como también se les tiene en calidad de representaciones entre otras tantas, obtiene mayor libertad en el sentido de que puede llegar comunicativamente a definiciones de las situaciones de manera cooperativa,⁶² pues el peso de la tradición cultural es cada vez menor en el sentido de su poder de prejuzgar la práctica comunicativa cotidiana. En esto consiste la comprensión moderna del mundo:

[...] sólo la comprensión moderna del mundo se caracteriza porque la tradición cultural puede ser sometida a prueba en toda su latitud y de manera metódica. Las imágenes centradas del mundo, las cuales no consienten una radical diferenciación de los conceptos formales de mundos, están inmunizadas, al menos en lo que a sus ámbitos nucleares atañe, contra las experiencias disonantes.⁶³

Habermas reconoce dos perspectivas del mundo de vida: la teórica y la narrativa. La segunda la abordaremos en el siguiente capítulo.⁶⁴ La perspectiva teórica es la que explica cómo se reproduce el mundo de vida, es una perspectiva externa. Por ello se hace necesaria

⁶¹ *Ibid.*, p. 171.

⁶² Es más, siguiendo a Habermas, no solamente el individuo moderno puede redefinir situaciones sociales, sino que debe hacerlo ante el retraimiento de la tradición como *prejuzgador* de las situaciones sociales, con lo cual las normas como elementos del mundo de vida se vuelven blanco de la crítica, y los valores pueden ser utilizados de manera reflexiva para que el individuo pueda proyectarse una biografía propia.

⁶³ *Ibid.*, p. 190.

⁶⁴ Como adelanto, la perspectiva narrativa es la adoptada por los actores sociales para dar cuenta de parcialidades del mundo de vida en un sentido de reflexión identitaria.

la utilización de los llamados componentes estructurales del mundo de vida (cultura, sociedad y personalidad) como elementos analíticos, pues lo que Habermas denomina perspectiva culturalista⁶⁵ no es suficiente para entender la reproducción del mundo de vida.

Los componentes estructurales del mundo de vida, cultura, personalidad y sociedad,⁶⁶ contribuyen a la reproducción del mundo de vida a través de las estructuras simbólicas del mismo. Así, podemos ver cómo se reproduce el mundo de vida, pues uno de los requisitos básicos del logro de fines es la definición cooperativa de las situaciones sociales, resultado de la propia acción comunicativa, que aquí funge como mecanismo de interpretación a través del cual se reproduce el saber cultural. “La reproducción del mundo de vida consistiría esencialmente en una prosecución y renovación de la tradición, que se mueve entre los extremos de la mera reiteración de la tradición, por un lado, y de una ruptura de tradiciones, por el otro.”⁶⁷

Lo que debemos entender es que dentro de la reproducción del mundo de vida la acción comunicativa reproduce el mundo de vida en tanto que los actores sociales participan en procesos de interacción social y de socialización. A pesar que desde la perspectiva de los participantes en la interacción la mayor importancia estriba en cómo se conciben a ellos y a su grupo social (narrativa), lo que un sociólogo no puede permitirse es dejar de observar que estas participaciones “hacen sociedad”, lo que en términos de lo que nos interesa rescatar sobre el espacio público implica que éste representa oportunidades para que los individuos fortalezcan sus identidades al tiempo que toman distancia de su tradición cultural.

⁶⁵ La perspectiva culturalista es básicamente la que plantea al mundo de vida solamente como trasfondo de sentido para los actores sociales, como patrones culturales para la acción, a lo que hace falta la contribución de Habermas con los conceptos formales del mundo y los componentes estructurales del mundo de vida. La expresión “mundo de vida” es de Husserl.

⁶⁶ Cultura es el acervo de saber del que los participantes en la comunicación se abastecen de interpretaciones para entenderse sobre algo en el mundo; sociedad, las ordenaciones legítimas a través de las cuales los participantes en la interacción regulan sus pertenencias a grupos sociales, asegurando con ello solidaridad; y personalidad, las competencias que convierten a un sujeto capaz de lenguaje y acción, o en otras palabras, que lo capacitan para participar en procesos de entendimiento y para afirmar en ellos su propia identidad. *Ibid.*, p. 195 y ss.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 198. La noción de espacio público puede ser vista desde ambas perspectivas analíticas sobre el mundo de vida, tanto desde la narrativa (en cuanto a la constitución de identidades sociales), como desde la teórica (en cuanto a la contribución de este espacio público en tanto a la transformación de las tradiciones culturales y a la propia reproducción del mundo de vida). Por supuesto, esta segunda perspectiva es mucho más compleja y requeriría una investigación mucho más profunda, por lo que en esta tesis queremos trabajar la primera perspectiva, por lo que de hecho sostenemos que esa perspectiva contribuye dentro de lo público a la generación de organización social vía los movimientos organizados de la sociedad civil, donde lo que entra en juego en gran medida es la visión ética de los grupos sociales.

Ahora podemos entrar de lleno a cómo operan estos componentes estructurales. La reproducción cultural del mundo de vida se encarga de que las nuevas situaciones que se le presentan al actor social queden puestas en relación con los estados del mundo existentes, es decir, que se asegure la continuidad de la tradición cultural y la coherencia necesaria del saber para la práctica comunicativa cotidiana. Su medida es la racionalidad del saber aceptado como válido, y las perturbaciones de su reproducción se presentan como pérdida de sentido, y llevan a las crisis de legitimación y de orientación.

Por su parte, la integración social del mundo de vida se encarga de que las situaciones nuevas que se presentan en la dimensión del espacio social queden conectadas con los estados del mundo existentes, es decir, de que las acciones queden coordinadas a través de relaciones interpersonales legítimamente reguladas y da continuidad a la identidad de los grupos en un grado que baste a la práctica comunicativa cotidiana. Su medida es la solidaridad de los miembros, y sus perturbaciones se traducen en anomia.

La socialización de los miembros de un mundo de la vida se encarga de que las situaciones nuevas que se producen en la dimensión del tiempo histórico queden conectadas con los estados existentes en tanto que asegura a las generaciones siguientes la adquisición de capacidades generalizadas de acción y se cuida de sintonizar las vidas individuales con las formas de vida colectiva. Su medida es la capacidad de las personas para responder de forma autónomamente de sus acciones, y sus perturbaciones se manifiestan en psicopatologías y en fenómenos de alienación.⁶⁸

En correspondencia a la diferenciación estructural dentro del mundo de vida se da una especificación funcional de los correspondientes procesos de reproducción material de la sociedad. En las sociedades modernas pueden observarse los sistemas de acción desde los que se resuelven tareas especializadas relativas a la tradición cultural, la integración social y a la educación en términos profesionales.

Pero más importante que lo anterior es la diferenciación que se da entre los tipos de integración que logran la operación tanto del sistema como del mundo de vida. Pues, retomando el énfasis que Habermas hace de que la perspectiva de la sociedad como mundo de vida es insuficiente para dar cuenta de la complejidad de lo social, es pertinente que mencionemos que a partir de la certeza de que son necesarios tanto la reproducción

⁶⁸ *Ibid.*, pp. 200-201.

simbólica como la material dentro de la evolución social, dentro del mundo de vida se dan relaciones que satisfacen la primera, y dentro del sistema relaciones que lo hacen con la segunda. Ni uno ni el otro tienen primacía en la creación de lo social, sino que se complementan. Habermas retoma un ejemplo de cómo funciona el mercado:

[...] El mercado pertenece a esos mecanismos sistémicos que estabilizan plexos de acción no pretendidos mediante un entrelazamiento funcional de las consecuencias de la acción, mientras que el mecanismo del entendimiento armoniza entre sí las orientaciones de acción de los participantes. Por eso he propuesto distinguir entre integración social e integración sistémica: la una se centra en las orientaciones de la acción atravesando las cuales opera la otra. En un caso el sistema de acción queda integrado, bien mediante un consenso asegurado normativamente, o bien mediante un consenso comunicativamente alcanzado; en el otro, por medio de un control (*Steuerung*) no normativo de decisiones particulares carentes subjetivamente de coordinación.⁶⁹

Lo más significativo en cuanto a la relación de dependencia que tienen sistema y mundo de vida es que ambos requieren los beneficios que genera el otro. La forma en la que el sistema puede anclarse en el mundo de vida es a través del derecho, cuestión que abordaremos brevemente dentro del capítulo tercero.⁷⁰ Pero por el momento basta decir que ambos operan al mismo tiempo en la sociedad, y que en dado caso la diferencia estriba en que el sistema opera a través de integración sistémica (coordinando acciones a través de medios de control, como el dinero o el poder administrativo), y el mundo de vida a través de integración social (coordinando acciones a través de la acción comunicativa, a través del lenguaje común). La relación entre sistema y mundo de vida se puede ver en el hecho de su dependencia mutua, en que el sistema requiere de la continua diferenciación estructural del mundo de vida, y que el propio mundo de vida depende de los beneficios de la operación del sistema.⁷¹

⁶⁹ *Ibid.*, p. 213.

⁷⁰ En ello estriba precisamente la importancia del Estado de derecho, importancia tanto histórica (en la formación del mercado capitalista), como explicativa (en la diferenciación entre Estado y sociedad civil).

⁷¹ Tanto el sistema requiere que sean institucionalizados medios de control como el dinero dentro del mundo de vida para poder operar, como el mundo de vida requiere los beneficios de la operación de estos sistemas para continuar sirviendo como telón de fondo para las acciones cotidianas. Ambos se necesitan en tanto a lo ya mencionado, pues la vida cotidiana en las sociedades complejas no podría seguir en caso de que no existiera coordinación de acciones a niveles como los que podemos observar sistémicamente (como en el movimiento de capital entre individuos de dos continentes distintos, por ejemplo), ni el sistema sobreviviría si no hubiese alguien que actualizara esos recursos. Mientras el sistema se encarga de la coordinación necesaria para la reproducción material de la sociedad, el mundo de vida se encarga de la integración social necesaria para la reproducción simbólica de la misma.

Para terminar, cabe mencionar al llamado desacoplamiento estructural sistema-mundo de vida. Es resultado de lo que Habermas denomina evolución social, que consiste en “un proceso de diferenciación social de segundo orden: al aumentar la complejidad del uno y la racionalidad del otro, sistema y mundo de vida no sólo se diferencian internamente como sistema y mundo de la vida, sino que también se diferencia simultáneamente el uno del otro.”⁷²

La cuestión más importante en tanto a la relación entre sistema y mundo de vida en las sociedades modernas (como resultado de este desacoplamiento) es que las funciones que anteriormente estaban definidas y coordinadas por el Estado se vuelven tareas llevadas a cabo por distintos sistemas de acción. Es aquí cuando se da el mencionado surgimiento del mercado.

Mientras que en las sociedades tradicionales el Estado constituye una organización en que se concentra la capacidad de acción del colectivo, esto es, de toda la sociedad, las sociedades modernas renuncian a la acumulación de funciones de control en el marco de una única organización. Las funciones relevantes para la sociedad global se distribuyen entre distintos sistemas de acción [...] *El sistema económico* capitalista marca la eclosión de este nuevo nivel de diferenciación sistémica; *debe su nacimiento a un nuevo mecanismo, al medio de control sistémico que es el dinero*. Este medio se especializa en la función que para la sociedad global representa la actividad económica, transferida ahora por el Estado, y se convierte en base de un subsistema emancipado de contextos normativos. *A diferencia del Estado tradicional, la economía capitalista ya no puede entenderse como un orden institucional; lo que se institucionaliza es el medio de cambio, mientras que el sistema diferenciado a través de ese medio representa en su conjunto un fragmento de socialidad exento de contenido normativo.*⁷³

El mercado como representación de la economía moderna puede operar como lo hace porque no depende de instituciones sociales específicas, lo que le permite que desde una perspectiva normativa no esté atado, por así decirlo, a algún contexto concreto. Por ello está exento de contenido normativo, pues normas y valores no juegan papel alguno dentro de las operaciones económicas. Pues si el dinero transforma las relaciones de intercambio naturales en tráfico de mercancías, no lo hace por medio de valores, sino del propio medio de control dinero.

⁷² *Ibid.*, p. 216.

⁷³ *Ibid.*, pp. 241-242. El subrayado es nuestro.

En otras palabras: el medio dinero se institucionaliza dentro del mundo de vida para que pueda operar el intercambio, para que permita el tráfico de mercancías por un medio estandarizado de intercambio. Genera estructuras a partir de que se transforma en un medio de intercambio intersistémico, a partir de que permite el tráfico tanto interno como con entornos no económicos, como la esfera doméstica y el Estado.

Ante este nuevo nivel de diferenciación sistémica (de organización estatal a medios de control sistémicos, como el poder y el dinero), podemos afirmar que la gran transformación entre las sociedades tradicionales y las sociedades modernas es el surgimiento de las llamadas organizaciones⁷⁴, cuya consecuencia es que:

[...] la empresa capitalista y la administración moderna son unidades sistémicamente autonomizadas en el seno de subsistemas exentos de contenido normativo. *Las organizaciones convertidas así en autónomas se caracterizan principalmente, como el propio Luhmann subraya, por su capacidad de independizarse, a través de las condiciones aceptadas en bloque que imponen para asociarse a ellas, de los contextos comunicativamente estructurados del mundo de la vida, de las orientaciones valorativas concretas y de las concretas disposiciones de acción, siempre virtualmente conflictivas, de las personas que las componen, las cuales se ven así desplazadas y convertidas en entornos de la organización.*⁷⁵

En pocas palabras: para los subsistemas de acción administrativos y económicos, mercado y Estado, no son necesarias todas las características que constituyen el mundo de vida como ingredientes para su operación, lo único que requieren es que sus medios de control estén anclados dentro del mundo de vida para que contribuyan a su operación. El intercambio es a través de medios de control e intercambio como el dinero, por lo que toda

⁷⁴ Luhmann utiliza tres tipos de formaciones sistémicas para estudiar a la sociedad, que son sistemas de interacción, sistemas de organización y sistemas societales; en cuanto a nuestra finalidad, rescatamos el sistema de organización, pues es lo que caracteriza en gran parte lo que queremos enfatizar con la idea de organización: “Las organizaciones son sistemas sociales de tipo propio, caracterizadas por su capacidad de condicionar la membresía, es decir, de poner condiciones que deben ser cumplidas por quienes quieren ingresar en ella y permanecer en ellas. Estos sistemas, además, unen la alta especificidad de comportamientos requeridos, a la generalización de la motivación. Esto quiere decir que el sistema organizacional demanda comportamientos muy específicos de sus miembros, y al mismo tiempo, para motivarlos hace uso de esquemas altamente generalizados, tales como el dinero, independientemente de cuáles sean las aspiraciones, necesidades o motivaciones particulares que cada uno de los miembros de la organización tenga para participar en ella, la organización acuerda con ellos una determinada remuneración.” Cfr. “Nota a la versión en español”, en Niklas Luhmann (1999), *Sociología del riesgo*, Javier Torres Nafarrate (edit.), México, Triana Editores-Universidad Iberoamericana, p. 24.

⁷⁵ Habermas, *Teoría de la acción comunicativa II*, op. cit., p. 243. El subrayado es nuestro.

la historia de vida de quien hace una transacción económica se vuelve un entorno dentro de la operación.

Básicamente, el desacoplamiento entre sistema y mundo de vida es cuando:

[...] el sistema social rompe definitivamente el horizonte del mundo de la vida, se sustrae a la precomprensión de la práctica comunicativa cotidiana y sólo resulta ya accesible al saber contraintuitivo de las ciencias sociales que empiezan a emerger desde el siglo XIX [...] cuanto más complejos se vuelven los sistemas sociales, tanto más provincianos se tornan los mundos de vida. En un sistema social diferenciado, el mundo de vida se encoge y se convierte en un subsistema más.⁷⁶

Con esto es suficiente para comprender en términos generales la relación entre sistema y mundo de vida. Pero es preciso mencionar algunas conclusiones importantes sobre este capítulo.

Con el contraste entre mentalidad arcaica y mentalidad moderna podemos observar las grandes diferencias entre las sociedades modernas y los otros tipos de sociedad. Solamente dentro de las sociedades modernas podemos referirnos propiamente a un individuo que no encuentra prejuzgada la comunicación todo el tiempo, que tiene la obligación comunicativa de entrar en la disputa de definiciones sobre cómo es el mundo de manera cotidiana.

Con ello, las normas y los valores pueden separarse dentro de la comunicación cotidiana, lo cual contribuye en dos sentidos a una gran transformación del individuo y su relación ante el mundo. En el primer sentido, puede tomar una postura crítica ante las normas, algo que anteriormente estaba prejuzgado por las tradiciones culturales en las que estaba cobijado. En el segundo sentido, puede hacer un uso existencial de los valores característicos de su tradición cultural (por eso enfatizamos que no puede salirse de su propio mundo de vida, pero sí lo puede entender de manera más reflexiva). A esto volveremos en el siguiente capítulo.

Por estos varios elementos observamos las cualidades generales del individuo moderno, las cuales repercuten de dos maneras distintas en él mismo. Una sería la libertad que tiene para redefinir los contenidos de las tradiciones culturales (las normas, sobre todo). En este sentido se encuentra en una situación sin parangón en la historia humana, pues el

⁷⁶ *Ibid.*, pp. 244-245.

peso de las tradiciones culturales es mucho menor en ese sentido. Pero por otro lado, está obligado a entrar constantemente en comunicaciones para la redefinición de las tradiciones culturales, y con eso está obligado a tomar postura ante los demás individuos, los grupos sociales y ante las tradiciones culturales.

Esas posturas son las que más nos interesan, pues representan el potencial comunicativo insito de las tradiciones culturales, y la obligación del individuo moderno de entrar reflexivamente en las relaciones con los otros y con el mundo. Esto es importante comprenderlo, pues el próximo capítulo consistirá en el desarrollo de estos elementos específicos sobre la relación entre los individuos y las tradiciones culturales, lo cual suponemos como esencial para entender en gran parte el por qué de la participación de los individuos en los grupos organizados de la sociedad civil (concretamente el papel social y político de los valores). A esto volveremos en el segundo capítulo con Gadamer, Taylor y Habermas, con cuestiones centrales acerca del individuo y la formación de su identidad en relación al mundo de vida.

Capítulo 2: El individuo moderno y las identidades culturales

2.1 Introducción

En este capítulo abordaremos dos perspectivas acerca del individuo moderno. Una es la de Habermas, quien pone énfasis en las posturas que puede tomar el individuo moderno tanto con el mundo social, como con el mundo objetivo y con el mundo subjetivo (lo que mencionamos en el capítulo anterior como los conceptos formales del mundo). Con ello, debate alrededor de la capacidad del individuo de tomar distancia ante las normas intersubjetivas, actuar teleológicamente en el intento de lograr estados en el mundo, y utilizar los valores de sus tradiciones culturales para proyectarse una autobiografía propia.

Por otro lado, tenemos la perspectiva de Charles Taylor, quien además de poner énfasis en el individuo moderno como individuo netamente moral, realiza una crítica a la modernidad en tanto a la desvinculación del individuo de estos marcos de referencia morales (los horizontes de significación, los grupos sociales). Este debate con Taylor nos servirá para en el siguiente capítulo retomar la discusión sobre la identidad, pero ahora en el espacio público, lo que parece pertinente en relación a los llamados nuevos movimientos sociales y la sociedad civil organizada.

Primero, desarrollaremos la noción de tradición desde Hans-Georg Gadamer, quien tiene planteamientos muy interesantes acerca de la condición histórica del individuo como intérprete (lo que nos interesa es su relación interpretativa con la tradición). Después, retomaremos la discusión con Taylor y los horizontes de significación (sobre todo con el peso de lo moral y lo ético dentro de ellos), para preparar el debate con Habermas en la propuesta de la perspectiva narrativa del mundo de vida (lo que se desarrollará dentro del siguiente capítulo en el contexto del espacio público).

2.2 Tradición cultural e intérpretes

Como introducción a lo que propone Taylor⁷⁷, recuperaremos algunas contribuciones al debate hermenéutico de Gadamer. Primero, la noción de *Bildung*, que es extremadamente importante para la comprensión de las tradiciones culturales y el papel de la hermenéutica en la construcción de la realidad social. En términos de nuestra propuesta implica dos elementos a destacar. Uno de ellos es la apropiación de la tradición cultural a través de esta formación, es decir, que a partir de nuestra socialización varios elementos de la tradición en la que somos formados “nos forman”, por así decirlo. Aunque el otro elemento es que constituye conocimiento adquirido, como lo podemos ver en la acotación que realizan los traductores sobre ésta noción:

El término alemán *Bildung*, que traducimos como formación, significa también la cultura que posee el individuo como resultado de su formación en los contenidos de la tradición de su entorno. *Bildung* es, pues tanto el proceso por el que se adquiere cultura, como esta cultura misma en cuanto patrimonio personal del hombre culto.⁷⁸

Con esto, pasemos a la propia noción de formación, con la cual damos cuenta de que con ella uno se apropia por entero de aquello en lo cual uno se forma (una tradición cultural, por ejemplo). Por ello Gadamer rescata la discusión con Hegel, quien plantea que la esencia general de la formación humana es convertirse en un ser espiritual general, a lo que refiere que quien no lo hace así carece de la capacidad de abstracción, es decir, no es capaz de apartar la atención de sí mismo y de dirigir la hacia una generalidad desde la cual determinar su particularidad. La formación es un concepto histórico. Guarda estrecha relación con la apropiación de las tradiciones culturales por parte de los individuos. Gadamer menciona que tiene una fuerte influencia del trabajo humano, pues lo que un individuo se apropia parte de la esencia del trabajo de integración de la cosa, no de la consumación. Es por ello que Gadamer refiere que la formación no puede ser un fin en sí mismo, no puede ser la consumación. Es la esencia de la formación:

⁷⁷ Taylor recupera muchos elementos de la hermenéutica filosófica en su propuesta sobre el individuo moral y los horizontes de significación donde es formado, como veremos más adelante.

⁷⁸ Hans-Georg Gadamer (2005), *Verdad y Método I*, Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito (trad.), Salamanca, Editorial Sígueme, nota pie p. 38.

[...] La esencia general de la formación humana es convertirse en un ser espiritual general. El que se abandona a la particularidad es “inculto”; por ejemplo el que cede a una ira ciega sin consideración ni medida. Hegel muestra que a quien así actúa lo que le falta en el fondo es capacidad de abstracción: *no es capaz de apartar su atención de sí mismo y dirigirla a una generalidad desde la cual determinar su particularidad con consideración y medida.*⁷⁹

Más adelante regresaremos a esto, pues es parte de la crítica que hace a la modernidad Taylor en un sentido moral, pero es interesante observar que este planteamiento hegeliano tiene fuertes referencias a la comunidad en la que se está (pues gran parte de la esencia a lo que se refiere Hegel es lo que Taylor denomina *yo desvinculado*, como individuo que se aparta de sus vínculos con la tradición o con su grupo social en términos de solidaridad). Es la perspectiva que debe guardar el individuo ante las tradiciones culturales para comprenderlas, o en específico ante los productos culturales, pues en gran parte esto consiste en que la cultura nos transforma cuando nos la apropiamos, pero también, como mencionamos anteriormente, cuando permitimos que nos hable, cuando suponemos que tiene algo que decirnos, y para ello debemos distanciarnos de lo inmediato en términos morales, algo que más adelante trabajaremos con Taylor. Pero basta con mencionar por el momento que estamos inmersos en órdenes morales que nos marcan pautas para la acción y las decisiones, y desde los que suponemos que tienen una lógica interna de sentido, por así decirlo.⁸⁰ Dicho con otras palabras, el separarnos de la inmediatez del deseo y elevarnos a la generalidad es reflexionar sobre una unidad de sentido (nuestro orden moral), lo cual nos sirve como orientación, como guía.

Otra cuestión importante a rescatar en el debate de Gadamer es *el ser en el estar-ahí*,⁸¹ el cual recibe su sentido de la peculiaridad del modo de ser que es común a ambos, al

⁷⁹ *Ibid.*, p. 41. El subrayado es nuestro.

⁸⁰ Aquí entran elementos que Gadamer expone en cuanto a la ontología de las obras de arte y la hermenéutica romántica, pero no son esenciales para nuestra exposición. Basta con mencionar una de las principales consecuencias de las reflexiones que realiza Gadamer: entendemos que las obras, ya sean literarias o plásticas, constituyen un todo de sentido, una unidad de sentido que “nos habla”, por así decirlo, por lo que precisamente no sólo invitan a la comprensión, sino también a la interpretación, es decir, se vuelven elementos desde los cuales se puede partir para la creación de algo. Los dos niveles están interrelacionados, y son parte de la apropiación de la cultura, como se puede observar en la ejecución musical, que es un ejemplo de que la apropiación se ve mediada por la interpretación, por ese “hacer algo” a partir de lo “ya realizado”.

⁸¹ Gadamer recupera la noción del ser histórico propuesto por Heidegger, como ser temporal histórico, no ontológico. *Ibid.*, p. 324 y ss.

conocedor y a lo conocido. Consiste en que ninguno de los dos se dan “ónticamente”, sino “históricamente”, participan del modo de ser de la historicidad. En palabras de Gadamer:

[...] la adecuación de todo conocedor a lo conocido no se basa en que ambos posean el mismo modo de ser, sino que recibe su sentido de la peculiaridad del modo de ser que es común a ambos. Y ésta consiste en que ni el conocedor ni lo conocido “se dan” “ónticamente”, sino “históricamente”, esto es, *participan del modo de ser de la historicidad* [...] el que sólo hagamos historia en cuanto que nosotros somos “históricos” significa que la historicidad del estar-ahí humano en toda su movilidad del esperar y el olvidar sea la condición de que de algún modo podamos actualizar lo pasado [...] *La pertenencia es condición para el sentido originario del interés histórico [...] porque la pertenencia a tradiciones pertenece a la finitud histórica del estar-ahí tan originaria y esencialmente como su estar proyectado hacia posibilidades futuras de sí mismo.*⁸²

Y aquí es pertinente mencionar qué es una tradición cultural para Gadamer, recuperado de la discusión que mantiene con el romanticismo:

[...] lo consagrado por la tradición y por el pasado posee una autoridad, y nuestro ser histórico y finito está determinado por el hecho de que la autoridad de lo transmitido, y no sólo lo que se acepta razonadamente tiene poder sobre nuestra acción y sobre nuestro comportamiento [...] las costumbres se adoptan libremente, pero ni se crean por libre determinación ni su validez se fundamenta en ésta. Precisamente es esto lo que llamamos tradición: el fundamento de su validez.⁸³

Y más adelante precisa:

[...] Aun la tradición más auténtica y venerable no se realiza, naturalmente, en virtud de la capacidad de permanencia de lo que de algún modo está ya dado, sino que necesita ser afirmada, asumida y cultivada. *La tradición es esencialmente conservación, y como tal nunca deja de estar presente en los cambios históricos* [...] En nuestro comportamiento respecto al pasado, que estamos confirmando constantemente, la actitud real no es la distancia ni la libertad respecto a lo transmitido. Por el contrario *nos encontramos siempre en tradiciones, y éste nuestro estar dentro de ellas no es un comportamiento objetivador que pensara como extraño o ajeno lo que dice la tradición; ésta es siempre más bien algo propio, ejemplar o aborrecible, es un reconocerse en el que para nuestro juicio histórico posterior no se aprecia apenas conocimiento, sino un imperceptible ir transformándose al paso de la misma tradición.*⁸⁴

⁸² *Ibid.*, pp. 327-328. El subrayado es nuestro. Para observar a qué se refiere Gadamer con la estructura existencial del estar-ahí de Heidegger, véase *Ibid.*, pp. 329-330.

⁸³ *Ibid.*, p. 348. El subrayado es nuestro.

⁸⁴ *Ibid.*, pp. 349-350. El subrayado es nuestro. Aquí se puede ver una clara afinidad en relación con Habermas, pues éste consideraría que la relación con la tradición, como muestra aquí Gadamer, no puede ser *objetivista*, sino que consiste precisamente en una apropiación a partir de un diálogo histórico. Más adelante dentro de éste capítulo regresaremos a esto cuando revisemos la noción de fusión de horizontes.

A partir de aquí entraremos plenamente al debate de las tradiciones y su relación con el individuo. La importancia que tiene para nosotros la noción de tradición cultural como punto de partida está íntimamente relacionada con la cuestión del *sensus communis*, que consiste básicamente en un sentido que se funda dentro de una comunidad, de aquello que orienta a lo individual desde la generalidad, aquello que representa un orden social si no explícito, por lo menos de manera implícita si crea vínculos entre los individuos y su grupo social.⁸⁵

Hemos mencionado el carácter ontológico del ser, el estar-ahí de Heidegger, que es una noción histórica del ser. La mediación entre el pasado y el futuro del ser es la propia tradición, aquello que permanece a pesar de los cambios, eso en lo que todos estamos inmersos y de lo que partimos para interpretar el pasado y comprenderlo. ¿Pero cómo sucede esto? La respuesta de Gadamer es que los prejuicios juegan un papel importante dentro de la interpretación. A diferencia del propio prejuicio de la Ilustración (borrar de una vez para siempre a los prejuicios y fundar una sociedad sin prejuicios para siempre), los prejuicios consisten en juicios que se forman antes de la convalidación definitiva de los momentos que son objetivamente determinantes en la propia postura del intérprete. Si lo pensamos desde su perspectiva, tenemos que no solamente hay una mediación entre su pasado y futuro a través de la tradición, sino que también ya hay figurado un sentido dado por la comunidad, y nociones críticas con las cuales juzgar, o dicho de otra manera, los prejuicios, con lo que nos encontramos en nuestras experiencias.

Esto no quiere decir que esté prejuzgado el actuar y la toma de decisiones por parte del individuo desde su tradición,⁸⁶ sino que existen ciertos valores que se espera que se cumplan y respeten dentro de los grupos sociales, lo cual se acerca en buena medida a lo que vimos en el primer capítulo con Durkheim y la noción de conciencia colectiva. Este núcleo “duro” (por así llamarlo) de creencias y valores le da un sentido a las sociedades,

⁸⁵ Esto lo complementaremos más adelante con la perspectiva de orden moral de Taylor.

⁸⁶ En el primer capítulo vimos cómo a partir del proceso de descentramiento de imágenes del mundo que desarrolla Habermas, la Modernidad constituye en términos de referencias categoriales para el actuar del individuo una época sin precedentes. Ante las normas sociales puede tomar una perspectiva distanciada y crítica, y ante los valores (como también lo subraya Gadamer), reconocer los prejuicios en los que estamos inmersos, a pesar de que no se puede tomar una distancia parecida a la que se tiene ante las normas. En otras palabras, no existe una forma de vida racional en el sentido de que un orden de valores sea preferible a otro por ser más racional (o perfecto), sino que la tarea hermenéutica se ciñe a explicitar esos valores, y cómo veremos con Taylor, a proyectarse una identidad propia a partir de ello (a realizar preguntas morales).

como lo veremos a continuación con Taylor. Pero desde Gadamer lo que se observa es que esta perspectiva que tiene el individuo ante la tradición (o elementos de ella) constituye un horizonte, desde el cual puede interpretar. Ese horizonte se mueve con el intérprete, es por ello que al intentar acceder a la comprensión de algo permite que ese algo le hable (desde su propia realidad histórica, pero sin abandonar nuestro punto de observación, por lo que no accedemos a otra realidad si no es por medio de la tradición, que une un horizonte pasado con uno presente).

Todo presente finito tiene sus límites. El concepto de la situación se determina justamente en que representa una posibilidad que limita las posibilidades de ver. Al concepto de la situación le pertenece esencialmente el concepto de horizonte. Horizonte es el ámbito de visión que abarca y encierra todo lo que es visible desde un determinado punto. Aplicándolo a la conciencia pensante hablamos entonces de la estrechez de horizonte, de la posibilidad de ampliar el horizonte, de nuevos horizontes [...] La elaboración de la situación hermenéutica significa entonces la obtención del horizonte correcto para las cuestiones que se nos plantean cara a la tradición.⁸⁷

Evidentemente, Gadamer se refiere a una cuestión de suma importancia para el estudioso de la historia, para alguien que intenta interpretar el pasado con la tradición como mediadora, pero a nosotros no nos interesa esto propiamente, sino el acento que pone en que estos horizontes pueden acrecentarse, lo cual constituye una de las principales características de nuestro estar en el mundo (que entre más perspectivas conocemos mayor es nuestra comprensión de ellas). Es lo que denomina *fusión de horizontes*.

En realidad el horizonte del presente está en un proceso de constante formación en la medida en que estamos obligados a poner a prueba constantemente todos nuestros prejuicios. Parte de esta prueba es el encuentro con el pasado y la comprensión de la tradición de la que nosotros mismos procedemos. *El horizonte del presente no se forma pues al margen del pasado. Ni existe un horizonte del presente en sí mismo, ni hay horizontes históricos que hubiera que ganar. Comprender es siempre el proceso de fusión de estos presuntos "horizontes para sí mismos" [...] La fusión tiene lugar constantemente en el dominio de la tradición; pues en ella lo viejo y lo nuevo crecen siempre juntos hacia una validez llena de vida, sin que lo uno ni lo otro lleguen a destacarse explícitamente por sí mismos.*⁸⁸

⁸⁷ *Ibid.*, pp. 372-373.

⁸⁸ *Ibid.*, pp. 376-377. El subrayado es nuestro.

¿Por qué señalamos que Gadamer menciona a la tradición como mediadora entre un pasado ajeno a nosotros (en el que no podemos intervenir directamente, vaya), y un presente en el que “somos”? En esta referencia podemos ver que la tradición es algo que permanece, algo que da cuenta de lo que alguna vez fueron sus elementos en el pasado, y que sirve para entenderlos en cuanto a verdades (a partir de que son manifestaciones que constituyen unidades de sentido⁸⁹) que aún tiene alguna verdad que transmitirnos en el presente. Entonces, su importancia radica en que nos da el horizonte suficiente para enfrentarnos a las manifestaciones del pasado⁹⁰, desplazándonos a ellas desde nuestro horizonte, fusionándolo con los horizontes distintos. Da cuenta de que lo que ha sido para otros, sigue siendo para nosotros aunque de distinta manera (por su carácter histórico).

Es interesante ver el peso que Gadamer atribuye a la tradición, algo en lo que Habermas toma una postura distinta. Mientras que Gadamer la trabaja como algo constitutivo del yo (algo en lo que Habermas no disiente), la perspectiva sociológica de Habermas le permite ver que también el individuo al apropiarse tradiciones y tomar distancia crítica ante ellas “hace sociedad”.⁹¹ Ello es precisamente lo que aquí nos interesa, y a lo que regresaremos más adelante dentro de este capítulo.

2.3 Horizontes de significación

Gadamer plantea a la tradición cultural como la mediación entre distintos horizontes hermenéuticos. En este sentido, conocemos lo distinto a través de nuestra tradición heredada, en la comunicación entre lo ajeno y lo propio, por decirlo de una manera burda. Pero esta perspectiva, en términos de lo que queremos subrayar en esta tesis, necesita una complementación, pues Gadamer plantea el encuentro en cuanto a las verdades que encontramos en otros horizontes hermenéuticos, cuestión muy importante para entender el

⁸⁹ *Anticipación de perfección* la llama Gadamer. Cabe complementar en que esta anticipación de perfección se basa en que no solamente consideramos que al leer un texto, por ejemplo, estamos leyendo la opinión del autor, sino que esta lectura constituye el acceso a la verdad del texto, representación de esa época, o en otras palabras, entenderse con la cosa independientemente de entender las opiniones del autor. Ver *ibid.*, p. 364 y ss.

⁹⁰ O del presente, como en el encuentro entre individuos de distintos grupos étnicos.

⁹¹ De allí la importancia de las dos perspectivas de observación del mundo de vida, la teórica y la narrativa. En donde ubicamos la relación que enfatiza Habermas entre individuo reflexivo y tradición es en ambas, pero en la teórica es más evidente el cómo esta relación contribuye a la racionalización del mundo de vida. Véase Habermas, *Teoría de la acción comunicativa I*, op. cit., p. 182 y ss.

papel de la hermenéutica en la vida cotidiana (no solamente en cuanto al ejercicio hermenéutico de los especialistas⁹²), en que somos intérpretes dentro de lo social. Pero lo que nos interesa en esta sección es rescatar dentro de la propuesta de Charles Taylor la relación entre el individuo y los llamados órdenes morales, que éste utiliza en dos sentidos,

[...] This can be understood in two ways. In one, the order is held to be realized; it underlies the normal way of things. Medieval conceptions of political order were often of this kind [...] But a moral order can stand in another relation to reality, as one not yet realized but demanding to be integrally carried out. It provides an imperative prescription. Summing up these distinctions, we can say that an idea of moral or political order can either be ultimate, like the community of saints, or for the here and now, and if the latter, it can either be hermeneutic or prescriptive.⁹³

En este texto, Taylor se refiere propiamente a lo que denomina orden moral moderno, que es importante para entender el peso de las tradiciones culturales en una perspectiva moral, pues lo que estructuran estos órdenes son actitudes y relaciones sociales basadas en valores concretos, esos imperativos prescriptivos a los que refiere Taylor.⁹⁴ A esto entraremos con las denominadas fuentes morales. Pero vamos por partes.

Los órdenes morales dotan a los individuos de prescripciones más o menos claras con las cuales éstos pueden relacionarse y organizarse a partir de una idea universal sobre lo que cabe esperar del propio orden, como se ha de lograr éste en un futuro asumiendo que aún no se ha conseguido. De lo mencionado anteriormente, esto corresponde al segundo sentido que da Taylor al término *orden moral*. Es una de las características que se observarán más adelante con lo que denomina “la afirmación de la vida corriente”, la

⁹² En el siguiente capítulo en el debate sobre el espacio público, y principalmente con Habermas, veremos que la comunicación cotidiana y el lenguaje común y corriente es el medio a partir del que se constituye el poder comunicativo.

⁹³ Charles Taylor (2004), *Modern social imaginaries*, Duke University Press, United States of America, p. 7.

⁹⁴ Es interesante observar que Taylor no considera a los órdenes morales como tendencias de pensamiento abanderadas por personalidades extraordinarias, como señala en este mismo texto dentro del segundo capítulo, “What is a “Social imaginary?”. Mas bien, los considera como estados morales de las sociedades históricas, lo que desde una perspectiva de sociología del conocimiento consistiría en conjuntos de perspectivas y valores con la congruencia interna necesaria para dotar de sentido a los individuos miembros de esas sociedades, y sobre cómo piensa realmente la gente a partir de eso que denomina *imaginarios sociales*, “of the ways people imagine their social existence, how they fit together with others, how things go on between them and their fellows, the expectations that are normally met, and the deeper normative notions and images that underlie these expectations”. Cfr *ibid.*, p. 23. En el texto que se trabajará a continuación, *Fuentes del yo*, puede observarse esta situación en el tratamiento que da Taylor a las fuentes morales, pues lo que denomina la razón desvinculada, por ejemplo, tiene como representante a Descartes, pero no se ciñe únicamente a su pensamiento, sino a una manera de ver la vida que se generalizó a partir de esa época. En la parte dedicada a su crítica a la Modernidad ahondaremos en estos problemas.

cuestión de que el imperativo prescriptivo de la modernidad es actuar en el aquí y el ahora (los placeres de estar en la vida íntima y de la satisfacción de las necesidades).⁹⁵

En relación a esto, Taylor menciona que como individuos no podemos vivir como *monadas*, como entes independientes de los demás con un encuentro directo (sin intermediarios) con el mundo. Son los marcos referenciales los que dotan al individuo de parámetros (o *baremos* críticos, como lo vería Gadamer), con los cuales juzgar y actuar dentro del mundo. Por ello relaciona estos marcos referenciales con las fuertes valoraciones de las que hace uso el individuo en su actuar cotidiano.

Lo que he llamado marcos referenciales incorpora un importante conjunto de distinciones cualitativas. *Pensar, sentir, juzgar dentro de dichos marcos es funcionar con la sensación de que alguna acción o modo de vida o modo de sentir es incomparablemente mejor que otros que tenemos a mano [...] Con el término “incomparable” he procurado expresar lo que todas esas distinciones tienen en común. En cada uno de los casos se tiene la sensación de que existen fines y bienes valiosos y deseables, no mensurables con la misma escala utilizada para los desiderata de bienes y fines corrientes. No es sólo que sean más deseables, en igual sentido aunque en mayor grado que los bienes corrientes. Es que, debido a su status especial, merecen nuestra reverencia, respeto y admiración. Y aquí es donde la incomparabilidad conecta con lo que vengo denominando una “fuerte valoración”: el hecho de que dichos fines y bienes son independientes de nuestros deseos, inclinaciones y opciones, y constituyen los criterios por los que se juzgan dichos deseos y opciones.*⁹⁶

En una perspectiva sociológica, estas valoraciones fuertes representan los valores que los grupos sociales en los que estamos inmersos esperan que sigamos, y bajo los cuales clasificamos el mundo y nos relacionamos con los demás. En este sentido, tiene una fuerte relación con lo que Durkheim rescata con su idea de conciencia colectiva, pues no solamente a partir de esta conciencia se estructuran las relaciones sociales en cuanto al respeto de un núcleo moral duro del grupo, sino que da sentido a los individuos, tanto en cuanto a su pertenencia al grupo y a lo que cabe esperar de ellos, como los valores a los que vale la pena perseguir (que estructuran comportamientos más allá de voluntades, les representan ciertas resistencias a sus deseos).

Ahora cabe mencionar la importancia de estos marcos de referencia en cuanto a lo moral, lo que tiene relación con los órdenes morales. Los espacios morales dotan al

⁹⁵ Charles Taylor (1996), *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*, Ana Lizón (trad.), Barcelona, Editorial Paidós, sobre todo la tercera parte, “La afirmación de la vida corriente”.

⁹⁶ *Ibid.*, pp. 34-35. El subrayado es nuestro.

individuo de un horizonte con el cual se forma su identidad, y él puede tomar postura ante ella, de manera que puede entenderse *como un yo*:

[...] “¿Quién soy yo?”. Pero a esa pregunta no se responde necesariamente con un nombre y una genealogía. Lo que responde a esta pregunta es entender lo que es sumamente importante para nosotros. *Mi identidad se define por los compromisos e identificaciones que proporcionan el marco u horizonte dentro del cual yo intento determinar, caso a caso, lo que es bueno, valioso, lo que se debe hacer, lo que apruebo o a lo que me opongo. En otras palabras, es el horizonte dentro del cual puedo adoptar una postura.*⁹⁷

Relacionando esto con la idea de tradición en Gadamer, por un lado tenemos cómo nos relacionamos con otras épocas a partir de lo que el horizonte hermenéutico le permitía a los creadores “decir” desde su *estar-ahí*, y que podemos entender a partir de la fusión de horizontes que realizamos como intérpretes utilizando a nuestra tradición cultural; pero por otro lado tenemos lo que en términos prospectivos podemos hacer con la tradición, o marco referencial, que no solamente se puede observar al juzgar, sino al establecer metas existenciales a futuro basándonos en esos valores, proyectando nuestra identidad, aunque cabe aclarar, en un sentido moral y ético (lo que consideramos como un ideal, como algo que vale el sacrificio).

El punto más importante con esto es que la tradición cultural nos permite, como ya mencionamos, hacer un puente entre el pasado y el futuro a partir de la reflexión de nuestra identidad, de dónde venimos y hacia dónde queremos ir. En esto podemos observar un grave problema, la crisis de identidad, que consiste en que no se sabe quién se es, que se manifiesta tanto en no saber dónde se está como en la desorientación de a dónde se va.

Dos son las distintas maneras que Taylor distingue en cuanto a cómo se define la identidad⁹⁸. La primera está relacionada con esto que acaba de mencionarse, que está estrechamente relacionado con la propuesta de Gadamer del intérprete que pregunta algo a la historia, es la perspectiva histórica, interviene la comprensión de quiénes somos en contraposición a otras épocas, de la articulación que hagamos en relación al devenir histórico.

⁹⁷ *Ibid.*, p. 43. El subrayado es nuestro.

⁹⁸ *Ibid.*, p. 44 y ss.

La segunda, que es de nuestro principal interés, consiste en considerar a quiénes hacemos la pregunta “¿quién eres?” como unos otros capaces de contestar autónomamente. Tiene fuerte relación con la ubicación temporal dentro de un marco referencial específico en el que se hace interrogantes en relación a su orden moral. El que percibamos algo como bueno o malo, y tomemos decisiones a partir de ello (“¿es malo violar a <<mi>> mujer?”, “¿es bueno morir en batalla?”, “¿es malo abortar a mi hijo?”), podrían ser ejemplos de interrogantes que aplicamos desde nuestros marcos referenciales en cuanto a la moralidad de nuestras acciones y decisiones, son cuestionamientos que denotan que estamos inmersos en un orden moral. Son las coordenadas morales que permiten relacionarse moralmente dentro del mundo (y realizar juicios morales).

[...] Lo que soy como un yo, mi identidad, está esencialmente definido por la manera en que las cosas son significativas para mí. Y, como ya se ha analizado ampliamente, esas cosas son significativas para mí, y el asunto de mi identidad se elabora, sólo mediante un lenguaje de interpretación que he aceptado como válida articulación de esas cuestiones [esta noción es utilizada en el mismo sentido que la utiliza Gadamer] [...] *sólo somos vos en la medida en que nos movemos en un cierto espacio de interrogantes, mientras buscamos y encontramos una orientación al bien.*⁹⁹

A esto se refiere Taylor cuando menciona que un yo solamente existe en relación a sus interlocutores, en relación a la “urdimbre de la interlocución”, pues lo que nos permite distinguirnos de otros es nuestra capacidad de diferenciarnos al tomar posturas ante el mundo y ante los demás, lo cual puede verse de suma importancia en cuanto a estas urdimbres de interlocución, inmersas en órdenes morales concretos con coordenadas específicas a partir de las cuales tomamos decisiones, nos relacionamos con los demás, nos incluimos en determinadas identidades colectivas, y actuamos.

De otra manera, nuestra identidad moral estaría definida totalmente por el lugar que ocupamos en la sociedad, lo cual ni fue cierto históricamente de manera total¹⁰⁰, y menos lo

⁹⁹ *Ibid.*, p. 50. El subrayado es nuestro.

¹⁰⁰ Como mencionamos en el primer capítulo, en las imágenes míticas del mundo las identidades individuales eran totalmente absorbidas por la identidad del grupo, aspiraban a ser un mero reflejo de esa identidad. Posteriormente, en toda sociedad hubo personajes que se volvieron célebres a partir de su actitud revolucionaria en cuanto a la visión del mundo que propugnaban, y los valores que defendían, a pesar de que no eran numerosos (lo que los volvió personajes extraordinarios, como Lutero o Galileo, por poner ejemplos). Por supuesto se dio un importante cambio en la modernidad, cambio del cual Taylor también hace referencia con algunas cuestiones importantes relacionadas con las llamadas fuentes morales y su injerencia en el individuo moderno (como la razón desvinculada representada por pensadores como Descartes, o la noción de

es actualmente. El que tengamos la capacidad de hacernos preguntas acerca de nuestra posición y de la importancia de ciertos valores dentro de nuestra parcialidad del mundo nos permite indagar sobre nuestra identidad y las identidades de los demás,¹⁰¹ pues no solamente requerimos la orientación de los marcos referenciales, con sus ideas del bien específicas, sino también y de manera importante saber dónde nos encontramos dentro de ese orden (para ello sirven las coordenadas morales del mismo).

Definamos lo que son las fuentes morales en relación a las articulaciones sobre valores dentro de los órdenes morales, que como vimos facultan al individuo a formarse una identidad y a actuar, decidir y juzgar moralmente, desde la perspectiva de una idea del bien (cuestión que será explicada a continuación):

[...] Las fuentes morales facultan. Acercarse a ellas, tener una clara visión de ellas, captar lo que incluyen, implica que quienes las reconozcan se verán instados a amarlas y respetarlas, y a través de ese amor y respeto estarán mejor capacitados para vivirla a su medida. Y la articulación puede acercarlas. Por eso las palabras facultan; porque a veces las palabras pueden tener una tremenda fuerza moral.¹⁰²

En esto consiste la crítica de Taylor a lo que llama la “ética de la inarticulación”, que se basa en el planteamiento de que los individuos pueden distanciarse de su condición de seres morales para juzgar moralmente, o en otras palabras, que haciendo uso de la razón (como punto *arquímedico*), se pueden sopesar de manera suficiente las condiciones para juzgar moralmente (en esto radica la crítica que se le ha hecho repetidamente a la noción de razón práctica a Kant). Por ello resalta la importancia de observar que todo sujeto que juzga moralmente está tanto dentro de una urdimbre de interlocución, como en un contexto inmerso en un orden moral (con fuentes morales que impregnan su sello en su identidad).¹⁰³

Si partimos de la certeza de que una perspectiva moral universalista como la que propondría Kant está fuera de la realidad moral de las sociedades humanas (y realmente pertenece a otro reino, al reino de los fines), y que no actuamos conforme al deber en una

yo puntual de Locke). Al final, Taylor reconoce que el individuo moderno es una mezcla de todos esos elementos heredados de otras épocas por fuentes morales de órdenes morales distintos, que no existe tal corte tajante entre el individuo moderno y el de sociedades premodernas. Cfr. *Ibid.*, el último capítulo “Conclusión: los conflictos de la modernidad”, pp. 517-543.

¹⁰¹ De hecho es una cuestión ineludible: situarnos como un yo en relación a los demás es constitutivo de nuestro propio yo.

¹⁰² *Ibid.*, p. 112.

¹⁰³ Esta ética de la inarticulación es trabajada en otro texto de Taylor (*Ética de la autenticidad*), y en la siguiente sección se retomará la crítica que hace el autor en ese texto a la modernidad.

simple sintonía de nuestra voluntad a los dictados de la razón, entonces podemos rescatar la distinción entre bienes constitutivos o ideas del bien (fuentes morales), y bienes vitales.

Los primeros constituyen la bondad de las acciones o los motivos, indican al individuo un sentido ético independiente a su perspectiva de la vida o a los valores que lo hacen sentir bien. Estructuran su realidad moral, y son perseguidos por el amor a ellos mismos.¹⁰⁴ Tienen una fuerte relación con aquello a lo que Weber denominó ética de la convicción, que permite que el individuo tome una postura de plena aceptación de actuar conforme a valores, conforme al actuar mismo dentro de un estilo de vida ético independientemente de los resultados de su acción. Es a lo que se refiere Weber con las acciones racionales con arreglo a valores. “El bien constitutivo es una fuente moral, en el sentido en que aquí utilizaré el término, es decir, es algo cuyo amor nos faculta para hacer el bien y ser buenos”.¹⁰⁵

Por otro lado, tenemos los bienes vitales, que representan modos de vida, sentimientos o acciones que definen facetas o componentes de la vida buena. Estos consisten en perspectivas que se toman ante el mundo permeadas por valores que le dan sentidos existenciales a la vida.

2.4 Crítica de la modernidad de Taylor: la ética de la autenticidad

Como mencionamos en la sección anterior, la llamada ética de la inarticulación hace que pensemos que las cuestiones morales y éticas pueden ser juzgadas sin hacer referencia a nuestra ubicación dentro de las urdimbres de interlocución, como si hubiese un punto arquímico para la evaluación de cuestiones morales.

Ahora bien, la crítica de Taylor a la Modernidad tiene relación con esto, aunque toma un poco de distancia pues no se refiere tanto a los juicios morales, sino a la manera en

¹⁰⁴ Taylor trabaja varias fuentes morales como antecedentes a las fuentes morales de la identidad moderna. Por mencionar un ejemplo, el logos óntico de la Grecia antigua establecía un orden a partir de una idea del bien constituida a partir de la razón, de tener una idea del orden racional del cosmos y amarlo. Por ello la centralidad de la polis en su noción del orden, la construcción de una sociedad a partir del orden de la razón.

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 109. En la nota 2, pp. 553-554, Taylor complementa esto con la aseveración de que una de las características que mejor demuestran la naturaleza del bien constitutivo es que se está motivado para hacer algo por el amor que se le tiene a ese valor, es decir, no solamente se hace, sino que se ama hacerlo, lo cual permite observar la toma de distancia de Taylor frente a Kant, pues el deber entonces no sería algo “racional”, sino algo más comprometido con el hacerlo por convicción, como también mencionamos con Weber.

que el individuo moderno vive, por ello en su texto *La ética de la autenticidad* se refiere a los grandes males de la modernidad en relación al individuo.¹⁰⁶ Primero se refiere a las formas de malestar, que son “aquellos rasgos de nuestra cultura y nuestra sociedad contemporáneas que la gente experimenta como pérdida o declive, aun a medida que se <<desarrolla>> nuestra civilización.”¹⁰⁷ Estas formas de malestar son el individualismo, la primacía de la razón instrumental y el llamado “despotismo del sistema”.¹⁰⁸

En cuentas resumidas el individualismo representa uno de los principales malestares modernos no por lo que se podría rescatar como oportunidades y condiciones posibilitantes (la libertad, los derechos humanos, el ámbito privado a resguardo de la intromisión del Estado), sino como consecuencia de la pérdida de los órdenes morales del pasado (de las sociedades tradicionales, algo que habíamos visto con Habermas en el primer capítulo como el desencantamiento del mundo), por lo que el individuo moderno queda descubijado, queda desprotegido ante la rápida racionalización del mundo de vida (con un nuevo principio del orden).¹⁰⁹

Retomando el tema del orden moral moderno, Taylor asegura que existe un ideal del bien de autorrealización característico de la Modernidad: la autenticidad.¹¹⁰ Aquí es donde Taylor comienza su crítica al liberalismo, pues argumenta que éste es neutral en cuestiones éticas, o dicho de otra manera, lo que cada individuo quiera para su vida no debe ser

¹⁰⁶ Es sintomático que el título original del texto sea *The malaise of modernity*. Tanto Habermas como Taylor hacen agudas críticas a la Modernidad desde distintas perspectivas, que hasta podrían parecer opuestas. En este trabajo no se rescatará la crítica de Habermas (la colonización del sistema sobre el mundo de vida) porque no da pistas sobre lo que a nosotros nos interesa (el énfasis está puesto en los límites operativos del sistema, no propiamente en el potencial del mundo de vida). En cambio, la crítica de Taylor es muy ilustrativa en cuestiones morales y éticas que creemos características de las sociedades contemporáneas, y que constituyen elementos importantes para pensar los nuevos movimientos sociales y la emergencia de la sociedad civil organizada, pues su énfasis está puesto en la pobreza moral y ética de nuestras sociedades modernas (reflejada en la falta de solidaridad hacia los demás seres humanos y hacia la naturaleza), a la que en general se puede interpretar como reacción a esto la organización de la sociedad civil.

¹⁰⁷ Charles Taylor (1994), *La ética de la autenticidad*, Pablo Carbajosa Pérez (trad.), Barcelona, Editorial Paidós, p. 37.

¹⁰⁸ Taylor advierte que solamente puede trabajar en su texto la cuestión del individualismo (que los otros dos serían abordados de manera marginal), lo cual a nosotros nos basta, pues precisamente el individualismo es lo que nos interesa en función de la importancia de los horizontes de significación.

¹⁰⁹ Taylor asegura que “we tend to read the march of this new principle of order, and its displacing of traditional modes of complementarity, as the rise of the individualism at the expense of community”; Taylor, *Modern Social Imaginaries*, op. cit., p. 17.

¹¹⁰ Ideal moral sería la “descripción de lo que sería un modo de vida mejor o superior, en el que <<mejor>> y <<superior>> se definen no en función de lo que se nos ocurre desear o necesitar, sino de ofrecer una norma de lo que deberíamos desear”. Véase Taylor, *La ética de la autenticidad*, op. cit., p. 51.

impedido por el Estado (lo cual no es negativo en sí mismo). Más adelante volveremos a esto.

No podemos detenernos en las fuentes morales de la autenticidad, por lo que solamente mencionaremos que las principales son la racionalidad desvinculada de Descartes y el yo puntual del Locke (anteriormente mencionados), por un lado, y el Romanticismo, sobre todo representada por Rousseau¹¹¹ (y otros autores como Shaftesbury), por otro. Los aspectos que más le interesan a Taylor son que desde la perspectiva de estas fuentes (sobre todo el romanticismo) el bien y el mal están en nosotros (no en un orden exterior, como por ejemplo en el logos óntico griego, en el que la virtud consistía en adecuarse a la bondad del orden cósmico, del cual era representación la polis), y la idea del bien reside en lo profundo de nosotros.

Pero la manera en la que se pervierte este orden (o cómo pervierte el orden al individuo moderno) es que lo que en la sección anterior mencionamos como horizontes de significación que se dejan de lado, por lo que el individuo comienza a tener una perspectiva como si los horizontes (y con ellos las urdimbres de interlocución) no existieran, como si en su andar por el mundo no los necesitara. Si, como sostiene Taylor, los horizontes son los que nos dan la ubicación necesaria para realizar preguntas y juicios morales, para darnos una identidad, el dejarlos de lado deja sin un punto donde ubicarse (en el sentido de yo moral) al individuo. Por eso los llama horizontes ineludibles.

Ahora bien, como vimos con Gadamer, estos horizontes (tradicción en Gadamer) constituyen la mediación necesaria con el pasado, son un legado social heredado por nuestro grupo social, del que no podemos desprendernos fácilmente.¹¹² Cuando esto sucede, y precisamente en esto radica la crítica de Taylor al individualismo moderno, la

¹¹¹ Aunque la cuestión de Rousseau es mucho más explícita que la de otros autores que utiliza Taylor como ejemplos, pues su perspectiva era tan radical que consideraba como fuente moral principal, si no única, al propio individuo (*le sentiment de l'existence*). Cfr. Taylor, *Fuentes del yo*, en especial el capítulo 17, "La cultura de la Modernidad"; y en *La ética de la autenticidad*, el tercer capítulo, "Las fuentes de la autenticidad".

¹¹² Recordemos al inicio del capítulo la noción *Bildung*, que denota cómo la tradición nos "forma", nos llena de contenido, por decirlo de otra manera. El sentido en que la utilizamos en esta sección es un sentido moral, ya que no solamente es una cuestión epistemológica el considerar como fuente de conocimiento el diálogo, las urdimbres de interlocución, sino que además de ello nos dotan de perspectivas situacionales que nos permiten emitir juicios morales, y discriminar entre valores. Al igual que en la formación, el pertenecer a un grupo social nos es propio también pero en un sentido complementario: la formación denota sobre todo una cuestión cultural, y los horizontes de significación contienen elementos morales complementarios, y ambos son esenciales para la creación de la identidad (establecer quiénes somos y dónde estamos moralmente).

autenticidad se hace problemática, pues los horizontes son esenciales para que el individuo pueda identificarse a sí mismo, en términos morales. Dicho de otra manera,

[...] la lección general es que la autenticidad no pueda defenderse con formas que hagan desplomarse los horizontes de significado (en cuyo caso la autenticidad se funda realmente en la libertad autodeterminada) depende de la comprensión de que, independientemente de mi voluntad, existe algo noble, valeroso y por tanto significativo en la configuración de mi propia vida [...] la autoelección como ideal tiene sentido sólo porque ciertas cuestiones son más significativas que otras. No podría entender que me elijo a mi mismo, y desplegar todo un vocabulario nietzscheano de autoformación, sólo porque prefiero escoger un filete con patatas en vez de un guiso a la hora de comer. Y qué cuestiones son las significativas no es cosa que yo determine. Si fuera yo quien lo decidiera, ninguna cuestión sería significativa [...] Dicho de otro modo, sólo puedo definir mi identidad contra el trasfondo de aquellas cosas que tienen importancia.¹¹³

Así, en ello consiste precisamente la condición de elección existencial del individuo moderno, que puede decidir un estilo de vida (en palabras de Habermas, la constitución de una autobiografía propia) pero siempre dentro de un horizonte de cuestiones importantes. Cuando faltan estos horizontes (Taylor menciona a la historia, a la naturaleza o los lazos de solidaridad con otros), es cuando existe el peligro de que el individuo caiga en las principales consecuencias de la ausencia de estos vínculos debido a las formas egocéntricas de las sociedades contemporáneas: el atomismo social y el antropocentrismo radical.

El primero (el atomismo social) constituye la idea de que la realización del individuo se centra en él mismo, convirtiendo sus lazos personales en algo puramente instrumental. El segundo (el antropocentrismo radical) tiende a considerar la realización individual como algo que atañe sólo al yo, descuidando o deslegitimando las exigencias que provienen de más allá de nuestros deseos o aspiraciones, ya sea, como se mencionó anteriormente, de la historia, la tradición, la sociedad, la naturaleza o Dios. Ambas representan la pérdida de vínculos del individuo con lo social, quitándole el sustento que

¹¹³ Taylor, *La ética de la autenticidad*, *op. cit.*, pp. 74-75. Es bastante interesante esta cuestión que subraya Taylor, pues precisamente recalca algo que mencionamos en el primer capítulo: lo social está siempre antes de lo individual, algo que en términos de Taylor significa que en tanto a elecciones y acciones, el individuo requiere parámetros sociales para tomar decisiones personales importantes. A esto agregaríamos que si los valores fueran evanescentes (como lo plantearían algunos seriamente confundidos filósofos posmodernos), sí podríamos hablar de que la elección de una vida auténtica sería mayormente individual (pero esta situación conlleva inevitablemente a negar algo que enfatizamos en el primer capítulo, que consiste en que lo social no es la suma de los muchos individuos que lo componen, es decir, que la sociedad no es intersubjetiva), y supondría que de generación a generación tendría que constituirse constantemente el mundo social. Allí radica la importancia de las tradiciones culturales.

dan como horizontes donde pueda realizar preguntas,¹¹⁴ pero en un sentido moral más importante, son representación de una sociedad fragmentada, en la que cada quien busca sus fines de la manera en que sea, y como sea (lo cual en general conlleva la intención de obtener reconocimiento, de distinguirse, de ser auténtico).

Lo que permite la noción de la libertad moderna de lograr reconocimiento (y la exigencia de ello, de distinguirse de los demás como un yo auténtico), son dos modos de existencia engarzados en la cultura contemporánea de autorrealización: la noción de derecho universal (todo el mundo debería tener el derecho y la capacidad de ser uno mismo), y el énfasis en la cultura de la intimidad, especialmente en las relaciones sentimentales (por ello el énfasis en *la vida corriente*¹¹⁵).

Aquí es donde se puede observar el problema de la autenticidad en la Modernidad. En sociedades en las que el reconocimiento social no está dado de antemano por la posición social, en las que se ha erosionado “la gran cadena del ser”,¹¹⁶ las relaciones pueden volverse ambiguas (algo de lo que ya hablamos en el primer capítulo, con el descentramiento de las imágenes del mundo en Habermas) porque el orden social no está dado de antemano, o en otras palabras, las tradiciones culturales no prejuzgan los temas, lo que queda como labor cotidiana del individuo. Pero desde una perspectiva política y moral (que es la que describe Taylor con la cadena de la dependencia) las jerarquías no están dadas por la propia sociedad moderna (en cuanto a posiciones adscriptivas, dicho de otro modo), lo que en relación con el individualismo indica que ahora cae la responsabilidad del logro individual sobre éste. Y si pensamos en que en una época donde la autenticidad y la búsqueda de reconocimiento pasan a primer plano, las oportunidades de lograrlo en

¹¹⁴ Como mencionamos en la sección anterior, los horizontes le permiten al individuo hacer preguntas y juicios morales porque para realizarlos, para asumir una identidad capaz de preguntar a otro yo, tiene que ser autónomo, y para ello debe estar situado moralmente (para responder a la pregunta “¿quién eres?” deben ser potencialmente capaces de responderla por sí mismos). Cfr. *Fuentes del yo, op. cit.*, p. 43 y ss.

¹¹⁵ Se refiere a los aspectos de la vida corriente que conciernen a la producción y reproducción de las cosas necesarias para la vida humana. *Ibid.*, p. 227 y ss.

¹¹⁶ Este es uno de los principales elementos constitutivos que observa Taylor alrededor de los órdenes morales. Se basa en la cadena de jerarquías sociales que están legitimadas por el propio orden moral, por lo que es legítimo ocupar una posición social dentro del orden constituido por un bien supremo o constitutivo (Dios, por ejemplo), independientemente de que nos guste o no. El ejemplo más significativo es el de la obediencia del súbdito hacia el rey por la autoridad investida del poder supremo de Dios, algo a lo que el súbdito no puede objetar, pues él se ubica jerárquicamente en la posición más baja de la cadena del ser. *Modern Social Imaginaries, op. cit.*, p. 144 y ss.

términos de jerarquías sociales y de ascenso social lo permiten, pero la desvinculación con los horizontes de significación lo impide.¹¹⁷

Por ello Taylor menciona el principal problema alrededor del individualismo: la fragmentación social.¹¹⁸ Asocia a esto la idea de que un pueblo es cada vez más incapaz de proponerse objetivos comunes y llevarlos a cabo, y utiliza de ejemplo las movilizaciones pro derechos en EUA, sobre todo el caso del aborto.¹¹⁹

Nosotros no observamos el problema a un nivel tan general, sino a un nivel más cotidiano, un problema del mundo de vida, aunque sí coincidimos en que las consecuencias de esta fragmentación sean tanto la utilización de los demás de manera instrumental, la disociación del individuo ante los horizontes de significación, y el abuso del poder por parte del Estado. Por ello consideramos que el espacio público tiene un potencial generativo de vínculos sociales y de formación de identidad.

2.5 Perspectiva narrativa del mundo de vida

Mencionamos en la sección anterior la crítica de Taylor a la Modernidad. El principal peligro que ve ante el individualismo moderno es la fragmentación social, y todo

¹¹⁷ Temas de interés general en el espacio público actual son la protección del medio ambiente, la protección de los animales o la regulación de la caza de estos, cuestiones que en la opinión de Taylor no serían tan problemáticas si vínculos con el orden moral estuvieran presentes de manera generalizada en el individualismo moderno. Este planteamiento moral es discutible, pero hay un indicativo dentro de su argumentación que puede hacerlo válido: los horizontes indican la posición moral al individuo, pero también lo dotan de ideas del bien que le permiten distinguir entre una vida y una vida que vale la pena vivir. Véase *Fuentes del yo*, sobre todo la primera parte. Por esto su incisiva crítica al liberalismo, desde donde se considera todo tipo de vida digno de vivirse con la condición de que todos tengan ese derecho (en términos de igualdad), sin la problematización de qué valores se están discutiendo públicamente.

¹¹⁸ Como mencionamos al inicio de la sección, distingue otros dos problemas modernos alrededor de la identidad moderna, la primacía de la razón instrumental y el despotismo del sistema. Pues bien, estos dos no los considera como los principales, pues argumenta (y en eso estamos de acuerdo, y de hecho el siguiente capítulo va a consistir en una reflexión en torno a ello) que ante la impotencia que podamos sentir ante el sistema, hay muestras en el espacio público de que no hay tal despotismo (o por lo menos no lo es tan radical): protestas, libre iniciativa, irreverentes desafíos a la autoridad, el temor de los gobernantes ante estas manifestaciones; ver *La ética de la autenticidad*, *op. cit.*, p. 137 y ss.

¹¹⁹ Es interesante la crítica a los derechos que hace Taylor, pues toca un punto clave que no se recupera por lo común alrededor sobre la discusión acerca de en qué consisten los derechos como propiedad. Desde la perspectiva de los derechos como propiedades (como cosas que se pueden poseer, valga la expresión), una pugna por derechos no es una manera de ejercer autonomía y de luchar por ganar mayor autonomía, sino una lucha estratégica por ganar más derechos (como si fuese una relación de suma cero), porque se les valora como propiedades más que como facultades. Habermas observa lo mismo, de lo cual hablaremos en el tercer capítulo en relación a la autonomía privada y los derechos liberales.

lo que esto conlleva. También recuperamos algunas cuestiones importantes sobre la importancia de los horizontes de significación, que en un sentido moral importante dan las coordenadas al individuo para ser alguien moral y autónomo. Pero ahora vamos a entrar a algo que pospusimos: la perspectiva narrativa del mundo de vida.

En el capítulo anterior mencionamos la distinción que hace Habermas acerca de cómo puede observarse el mundo de vida, y que diferencia dos perspectivas: la teórica (que comprende a los componentes estructurales del mundo de vida, que son personalidad, cultura y sociedad), y la narrativa, de la que nos ocuparemos en esta sección. Esta es una exposición de lo cotidiano, que puede ser utilizada por el propio actor social para dar cuenta de parcialidades del mundo de vida (por esta razón se rescatan identidades de protagonistas y de los contextos vitales donde actúan). Es una exposición desde una perspectiva intramundana.

[...] En la práctica comunicativa cotidiana las personas no sólo se salen mutuamente al encuentro en la actitud de participantes, sino que también hacen exposiciones narrativas de lo que acaece en el contexto de su mundo de vida. La narración es la forma especializada de habla constativa que sirve a la descripción de sucesos y hechos socio-culturales. La base de sus exposiciones narrativas los actores ponen un concepto no teórico, “profano”, de “mundo”, en el sentido de mundo cotidiano o de mundo de la vida, que define la totalidad de los estados de cosas que pueden quedar reflejados en historias verdaderas.¹²⁰

Como podemos notar, esta perspectiva es básica en cuanto a que le permite al actor social operar en el mundo, representarse al mundo de vida desde la parcialidad del mundo de la cual es partícipe. Pero lo que es más importante para nosotros, es que esta perspectiva le permite al actor social crearse una identidad a partir de su reflexión en torno al fragmento del mundo de vida al que pertenece.

[...] la práctica narrativa no sólo sirve para cubrir las necesidades triviales de entendimiento de miembros que han de coordinar su cooperación, sino que cumple también una función para la autocomprensión de personas que han de objetivar su participación en las pertenencias al mundo de la vida de que son miembros en su rol actual de participantes en la comunicación, *ya que sólo podrán desarrollar una identidad personal si se dan cuenta de que la secuencia de sus propias acciones constituye una vida susceptible de narrarse, y sólo podrán desarrollar una identidad social si se dan cuenta de que a través de su participación en las interacciones mantienen su pertenencia a los grupos sociales y de que con esa pertenencia se hallan involucrados en la historia*

¹²⁰ Habermas, *Teoría de la acción comunicativa II*, op. cit., p. 193.

narrativamente exponible de los colectivos. Los colectivos sólo mantienen su identidad en la medida en que las representaciones que de su mundo de la vida se hacen sus miembros se solapan suficientemente, condensándose en convicciones de fondo aproblemáticas.¹²¹

La perspectiva narrativa del mundo de vida tiene gran importancia para nuestra exposición, pues sostenemos que el hecho de que podamos darle un carácter narrativo a nuestro paso por el mundo y a nuestra relación con los demás permite que además de racionalizar el dónde estamos inmersos (pues por lo menos el actor social se da cuenta retrospectivamente de cómo se relaciona con los demás, y se pregunta por el lugar dónde se ubica), adquirimos poco a poco la explicitación de nuestra identidad personal (y en nuestra perspectiva, también de los valores de nuestro grupo social, así como las ideas de vida buena), y de la identidad social que se ha generado en cuanto a los vínculos que se crearon socialmente con otros individuos.¹²² Esta perspectiva es la que a nuestro juicio los individuos desarrollan dentro del espacio público.

Si la noción de horizonte que trabaja Taylor indica en gran parte cómo un individuo puede ubicarse moralmente en el mundo, la perspectiva narrativa del mundo de vida que aborda Habermas nos sirve para entender cómo un individuo ya habiendo realizado esa ubicación moral, puede dar cuenta de los elementos que concretamente juegan en su formación, tanto cultural como en un sentido identitario. Por esto, es pertinente recuperar algunas cuestiones importantes sobre la identidad del yo en Habermas.

La identidad del yo del adulto se acredita en la capacidad de construir nuevas identidades quebradas o superadas y de integrarlas de tal modo con las viejas, que el tejido de las propias interacciones se organice en la unidad de una biografía incanjeable y que, por ser capaz de responder de ella, pueda serle atribuida como suya. Tal identidad del yo posibilita la autodeterminación a la vez que la autorrealización, dos momentos que en la relación de tensión que se establece entre el I y el Me operan ya en el plano en que la identidad está aún ligada a roles sociales. *En la medida en que el adulto asume su propia biografía responsabilizándose de ella, puede volver sobre sí mismo recurriendo las huellas, recuperadas narrativamente, de sus propias interacciones*. Sólo quien toma a su cargo su propia vida puede ver en ella la realización de sí mismo, [lo que significa] tener claro quién quiere uno ser, y desde este horizonte considerar las huellas de las propias interacciones como si fueran los sedimentos de *las acciones de un autor dueño de sus*

¹²¹ *Ibid.*, pp. 193-194. El subrayado es nuestro.

¹²² Pensamos que esta capacidad del individuo moderno de poder representarse la parcialidad del mundo donde actúa como una narración es, aunado al espacio público, un elemento esencial para entender propiamente una relación “nosotros”, esencial para la constitución de movimientos organizados pertenecientes a la sociedad civil, cuestión que abordaremos en el tercer capítulo.

*actos, de un sujeto que ha actuado sobre la base de una relación reflexiva consigo mismo.*¹²³

En esto consiste el crearse una identidad, volverse autónomo en el sentido de la autodeterminación (ser consistente con la propia identidad) y de la autorrealización (desarrollarse una autobiografía propia). En este sentido hay varias afinidades entre las propuestas de Habermas y Taylor, lo cual queremos rescatar en el próximo capítulo alrededor del espacio público. Pero antes, recapitulemos algunas cuestiones importantes sobre el segundo capítulo. Aquí desarrollamos básicamente dos elementos de gran importancia que nos sirven para comprender la relación entre el individuo moderno y las tradiciones culturales.

Primero, las tradiciones culturales son las que nos *dan forma*, en el sentido aquí utilizado, como formación cultural. Por eso son tan importantes, pues preservan los saberes, las normas, los valores, en suma, los patrones culturales que marcan lo que nuestros grupos sociales esperan de nuestras acciones. Pero precisamente al referirnos al individuo moderno hablamos de un nuevo tipo de relaciones entre el individuo moderno y las tradiciones culturales. A eso se refiere Habermas con la perspectiva narrativa del mundo de vida, que le permite al individuo ubicarse existencialmente y establecerse una identidad a partir de su encuentro con la tradición y con los demás individuos, relacionarse reflexivamente con las normas y criticarlas, por un lado, y por otro utilizar los valores para apropiárselos y plantearse una biografía propia.

Pero esta no es la única relación posible entre el individuo y las tradiciones. Aquí es cuando cabe rescatar a Taylor, pues su perspectiva indica puntos muy finos sobre las relaciones morales y éticas entre los individuos y sus grupos sociales, marcadas por las fuentes morales o ideas del bien que contribuyen con motivaciones suficientes para que “actúen por amor al bien, por amor a ese bien específico”. Esto es de suma importancia para la reflexión del capítulo siguiente sobre el espacio público, pues pensamos que esas relaciones con los valores dotan a los individuos que se organizan en grupos organizados a actuar de maneras motivadas y específicas. Esto lo desarrollaremos en relación a los nuevos movimientos sociales (NMS).

¹²³ *Ibid.*, pp. 141-142.

Capítulo 3: El espacio público. La difícil relación entre el Estado de derecho democrático y la sociedad civil.

3.1 Introducción

El capítulo consistirá en la reflexión en torno a la importancia del Derecho en la constitución de un espacio público de encuentro en el que los individuos modernos tengan la oportunidad de incidir en el Estado de derecho democrático (la importancia del poder comunicativo), pero también enfatizamos que la organización característica de la sociedad civil en ese espacio contribuye con solidaridades entre grupos sociales, así como a la formación de los miembros de los movimientos organizados (en los términos en que se trabajó la noción de formación en capítulos anteriores, como formación cultural y moral). En otras palabras, la integración social característica de la sociedad civil genera identidades (y es resultado de identidades morales).

Para ello es necesario comprender la mutua diferenciación entre sistema y mundo de vida desde la perspectiva del derecho, donde interviene éste como mediación social (que es lo que caracteriza a los llamados medios de control que mencionamos en el primer capítulo, y que conforman los códigos de los subsistemas de acción mercado y Estado). Ello con la finalidad de diferenciar al Estado de la sociedad civil (en cuanto a las funciones que les toca cumplir a cada uno, la reproducción material desde la perspectiva sistémica de toma decisiones vinculantes, y desde la perspectiva del mundo de vida la reproducción simbólica de poder comunicativo y de solidaridad e integración sociales).

Posteriormente rescataremos la noción de *hornadas de juridización* que trabaja Habermas como elemento de enorme importancia para entender la conformación del estado de derecho democrático y sus principales características (que suponemos esenciales para la constitución de un espacio público como el que se trabajará en la tesis). Los derechos producto de la juridización constituyen la relación entre autonomía privada y autonomía pública (que es una de las bases del espacio público en Habermas).

El otro elemento base del espacio público desde la perspectiva del derecho es la responsabilidad de este Estado de derecho de hacer valer el sistema de derechos (lo que tiene relación con el monopolio legítimo de violencia y la potencia del Estado de hacerlo

valer mediante amenazas de sanción). A esto nos referiremos como los principios del Estado de derecho.

Después, trabajaremos la importancia de la sociedad civil en el trabajo de Jean Cohen y Andrew Arato, quienes ponen el acento en la organización de los grupos de la sociedad civil, y hacen un rescate de los nuevos movimientos sociales a partir de la propuesta de una teoría propia sobre los movimientos sociales, mezcla de la teoría de la movilización de recursos y de la teoría de formación de identidades.

Por último, trabajaremos la propuesta de espacio público de Habermas, en la que reflexiona sobre la relación entre la sociedad civil y el Estado a través de la opinión pública. Los puntos que resaltamos son la relación entre poder político y poder comunicativo (como tensa relación entre el Estado y la sociedad civil), y la contribución de la dicotomía autonomía pública-autonomía privada a esa relación desde la generación de identidades (en un pequeño debate con Taylor).

3.2 El papel del derecho en la mediación entre sistema y mundo de vida

Recuperando algunas cuestiones importantes del primer capítulo, mencionamos las diferencias esenciales entre el sistema y el mundo de vida. El primero coordina acciones a través de medios de control sistémicos, y el segundo a través del lenguaje común presente en la acción comunicativa, que es una acción orientada al entendimiento (su telos es el propio entendimiento, no fines adyacentes o subyacentes, como ya mencionamos).

Pero en relación al derecho y su papel de mediación, hay que señalar que el derecho funge institucionalizando a los llamados medios de control, que son los que contribuyen a las operaciones sistémicas. Estos medios son extremadamente necesarios para agilizar estas operaciones, además de que dotan al sistema de mayor eficacia en cuanto a la coordinación de acciones (ejemplos son las transacciones económicas como el movimiento de capital de un mercado a otro, o la creación de políticas públicas en el sistema administrativo Estado).

Esto es una consecuencia de la evolución de la sociedad, ya que el lenguaje común y cotidiano ya no puede operar como medio de comunicación generalizado, pues aumenta el riesgo de disenso, lo que empobrece mucho las expectativas de éxito de las

empresas económicas y políticas (en otras palabras, no se pueden coordinar acciones económicas en sociedades complejas solamente a través del lenguaje). Esto lo veremos en la siguiente sección, pero podemos adelantarnos un poco mencionando algo que Habermas denomina hornadas de juridización. La primera se caracteriza precisamente por la institucionalización del medio de control dinero en las transacciones económicas y comerciales (las transacciones económicas son reguladas por el Estado, vaya), con lo que también se institucionaliza al mercado (es la llamada hornada relativa al Estado burgués de derecho).

Esta institucionalización se da en el sentido de sustituir las convicciones sociales (presentes en el mundo de vida) por sanciones aplicadas por el Estado,¹²⁴ con lo cual se dan dos consecuencias importantísimas para la institucionalización del mercado. La primera está relacionada con la generación de un espacio para el tráfico comercial en el que, como mencionamos en el primer capítulo, las relaciones están exentas de aquello a lo que Hegel denominaba *sittlichkeit*, y lo que media las relaciones es el dinero (y su medida de racionalidad es la ganancia basada en fines de lucro). Como dijimos en el primer capítulo, no se involucran los ingredientes del mundo de vida en las relaciones económicas, pues entorpecen aquella coordinación de la acción a través del dinero. Así, se logra un espacio funcional para el intercambio económico, no entorpecido por las operaciones propias del mundo de vida (que no tienen eficacia en el intercambio sistémico en sociedades complejas).¹²⁵

La segunda consecuencia está íntimamente ligada a la primera, y consiste en que el derecho crea las condiciones suficientes por medio del derecho privado para volver árbitro al Estado en las relaciones económicas, pero lo que es más importante en relación a esto,

¹²⁴ Esto es muy relevante en cuanto a la significación del derecho moderno. Como lo mencionamos en el primer capítulo, los valores no pretenden por lo general convertirse en normas, pues apelan en gran medida a caracterizar valores de la vida buena, y la moral moderna tiende a ser universal en tanto que pretende acercarse a la justicia. En esto véase Habermas, *Escritos sobre moralidad y eticidad* y *Conciencia moral y acción comunicativa*. Pero desde la perspectiva del derecho, los sujetos jurídicos tienen la libertad de creer en lo que quieran, aunque tengan que obedecer, en ello radica el que el Estado de derecho no impone convicciones pero si obediencia. Véase el llamado uso público de la razón (“eres libre de opinar y pensar lo que quieras, pero obedece”) en Immanuel Kant, (2004), “¿Qué es la ilustración?”, en *Filosofía de la historia*, Eugenio Ímaz (trad.), México, FCE, p. 28 y ss.

¹²⁵ Para comprender a un nivel general las condiciones de estas cuestiones sistémicas, véase *Las consecuencias de la modernidad* de Giddens. El concepto de desenclave espacio-tiempo es muy útil para entender fenómenos como el movimiento de capital, por ejemplo. Anthony Giddens (2004), *Las consecuencias de la modernidad*, Ana Lizón Ramón (trad.), Madrid, Alianza.

genera el espacio de cálculos instrumentales suficiente para que los actores sociales, desde una perspectiva estratégica, entren al mercado con fines de lucro. El derecho permite a través de las libertades negativas un orden social en el que los actores puedan calcular de manera más estable sus relaciones económicas.¹²⁶

Ahora bien, esto que mencionamos es en relación al derecho como mediación entre el mercado y la sociedad. En lo tocante a la relación entre sociedad y Estado, podemos mencionar en qué consiste la relación entre facticidad y validez. La distinción se da en dos niveles: aplicación y elaboración de leyes. Desde la perspectiva del Estado, en cuanto a la aplicación espera obediencia hacia las leyes en términos estadísticos, y en cuanto a la elaboración, los legisladores deben adoptar una perspectiva realizativa en relación a los miembros de la comunidad jurídica, con lo cual el resultado del proceso deliberativo de elaboración de normas jurídicas serían normas vinculantes. Desde la perspectiva de los ciudadanos, en cuanto a la aplicación deben obedecer a los límites impuestos por la ley, y en cuanto a la elaboración, deben sentirse autores de las mismas. Más adelante veremos cómo sucede esto.

Ello no es suficiente por sí sólo (Habermas apenas inicia con su argumentación en esta precisión sobre la relación entre normas jurídicas y su validez), solamente nos sirve para entrar en el debate de los problemas que se dan en la relación entre el orden jurídico y los ciudadanos. Otra cuestión, de mayor importancia para nosotros, es que los derechos liberales en tanto que son libertades negativas no son suficientes aun en esta relación, porque corresponden solamente a la llamada autonomía privada. Por esto Habermas asegura:

O bien el orden jurídico, como sucedía en las formaciones sociales estamentales o absolutistas de transición de la primera Modernidad, queda inserto en los contextos de un ethos que vale para la sociedad global y sujeto a la autoridad de un derecho suprapositivo o sagrado, o bien las libertades subjetivas de acción han de ser complementadas mediante derechos subjetivos de otro tipo (por derechos de ciudadanía que no se enderezan solo ya al ejercicio de la libertad de arbitrio, sino al ejercicio de la autonomía). Pues sin respaldo religioso o metafísico, el derecho coercitivo, cortado a la medida de un comportamiento al que no se exige sino que se ajuste a la ley, sólo puede conservar ya su fuerza de integración social haciendo que los destinatarios de esas normas jurídicas puedan a la vez entenderse en su totalidad como autores racionales de esas normas [...] *La libertad*

¹²⁶ Como mencionamos en el capítulo anterior, Taylor hace una crítica a esta concepción de los derechos como propiedad, como si representasen relaciones de suma cero entre ciudadanos. Véase el tratamiento que hace del espacio público norteamericano en *La ética de la autenticidad*, sobre todo los capítulos 9 y 10.

*comunicativa de los ciudadanos puede, como veremos, cobrar en la práctica organizada de la autodeterminación una forma mediada en múltiples aspectos por instituciones y procedimientos jurídicos, pero no puede ser sustituida por completo por el derecho coercitivo.*¹²⁷

En otras palabras, ante la caída de los órdenes sociales premodernos, los ciudadanos deben entenderse como autores de las normas jurídicas que tienen que obedecer, debido a que no existe un trasfondo incuestionado que revista a esas normas de obligatoriedad (fuera de la relación positividad-legitimidad). Pero precisamente debido a esto, las normas ya no aportan la motivación suficiente a los destinatarios del derecho (por ello sustituyen convicciones por sanciones) para que actúen de cierta manera, sino que más bien imponen límites dejando la decisión en los hombros del sujeto de derechos. A esto volveremos en la siguiente sección, y en la sección dedicada al espacio público.

Resumiendo, en la relación entre sistema y mundo de vida el derecho cumple una función de mediación en tanto que con base en la institucionalización de los medios de control sistémicos permite operaciones sistémicas en el mundo cotidiano. Asimismo, mediante esta institucionalización, los medios permiten la reproducción material que satisface las necesidades de la sociedad a partir del uso de esos medios. Como lo mencionamos en el primer capítulo, la relación entre sistema y mundo de vida es de mutua dependencia, y el derecho es lo que permite que ambos puedan “hacer sociedad”.

3.3 El Estado de derecho democrático. El debate entre autonomía privada y autonomía pública como propiedades esenciales de la participación democrática a partir del sistema de derechos

Comencemos por mencionar la transformación del Estado a la que Habermas hace referencia. Utilizaremos una herramienta teórica que utiliza para esquematizar la evolución del Estado moderno y sus relaciones con el derecho, las *hornadas de juridización*.¹²⁸ Son cuatro y consisten básicamente en:

¹²⁷ Habermas, *Facticidad y validez*, *op. cit.*, pp. 95-96. El subrayado es nuestro.

¹²⁸ La juridización es “la tendencia que se observa en las sociedades modernas a un aumento del derecho escrito”. Véase Habermas, *Teoría acción comunicativa II*, *op. cit.*, p. 504.

1.- Estado burgués: Consolidación del monopolio legítimo de violencia (representativo de la época del absolutismo europeo). Se da la institucionalización de los medios dinero y poder, que diferencian como subsistemas al mercado y al Estado. Surge el derecho privado cortado a la medida de las relaciones que se dan entre personas jurídicas que se comportan estratégicamente (derechos propios del mercado). El orden jurídico se caracteriza por su positividad, universalidad y formalidad, y como consecuencia de estas se da la previsibilidad de toda acción jurídicamente formada. En la relación con el mundo de vida, los subsistemas obtienen lo que requieren de él a partir del derecho y su mediación: fuerza de trabajo y disponibilidad a la obediencia.

2.- Estado de derecho: Normación jurídico-constitucional de un poder público que hasta entonces sólo se había visto acotado por la forma legal y los medios burocráticos del ejercicio de la dominación política (representado por el estado monárquico de Alemania en el siglo XIX).

3.- Estado democrático de derecho: Los ciudadanos son provistos de derechos de participación política (derecho universal al voto y derecho y reconocimiento de la libertad a pertenecer a asociaciones y partidos políticos). La validez de las leyes está fundamentada en la pretensión de las mismas en que representan los intereses generales de los ciudadanos (lo que las hace vinculantes). Un procedimiento que liga la legislación a procesos de discusión parlamentaria y a la discusión pública.

4.- Estado social democrático: Constitucionalización de una relación de poder social anclada en las estructuras de clase. La red de garantías del Estado tiene como finalidad absorber los efectos externos de un proceso de producción basado en el trabajo asalariado (con ello se dan disonancias entre el derecho privado burgués y el Estado social en tanto a la aplicación de derechos sociales, con la consecuente necesidad de burocracias para atender esos asuntos).¹²⁹

Habiendo reseñado a grandes rasgos en qué consisten las hornadas de juridización, pasemos a ver las principales características del Estado de derecho democrático, que es el que nos interesa. Habermas rescata la noción de orden de Weber, que para nosotros es de gran importancia en tanto a lo que hicimos referencia en el primer capítulo: los órdenes sociales se estructuran alrededor de la conjugación de lo que Weber denomina ideas e

¹²⁹ *Ibid.*, pp. 503-512.

intereses, es decir, para que exista la suficiente motivación para buscar intereses sociales, hacen falta ideas que promuevan o le den sentido partir de valores sociales.¹³⁰

[...] En la medida en que su validez [del orden] no venga fundada en la autoridad religiosa, o no tenga una fundación puramente moral, esto es, no se funde en una fe racional con arreglo a valores, y no venga, por tanto, protegida por las correspondientes sanciones internas (el miedo a perder bienes salvíficos, la conciencia de vergüenza y culpa) y por la capacidad de autovinculación, *ha menester de garantías externas. En estos casos la expectativa de legitimidad de un orden social, queda estabilizada por la convención y el derecho.*¹³¹

Una cuestión de gran importancia que ya fue adelantada en el primer capítulo es la descentración de las imágenes del mundo, que da pie a lo que Weber denomina desencantamiento del mundo. Pues bien, esto es de suma importancia para entender el papel que juegan en la modernidad las normas jurídicas, en cuanto a que surge una nueva perspectiva normativa, la perspectiva posmetafísica de la positividad del derecho. Con ella las normas pueden ser puestas positivamente, tienen un carácter cambiante y son a la vez susceptibles de crítica y necesitadas de justificación.

En otras palabras, los órdenes jurídicos (que deben tener consonancia con los órdenes sociales, algo que mencionaremos dentro de esta sección acerca de que el legislador debe adoptar una actitud realizativa en relación a la comunidad jurídica para hacer leyes vinculantes), sólo pueden constituirse y desarrollarse a la luz de principios racionalmente justificados, y por tanto, universalistas.¹³²

La perspectiva que trabaja Habermas es el derecho positivo moderno, que se presenta tanto con la pretensión de fundamentación sistemática, como con la pretensión de

¹³⁰ En ello consisten gran parte de las malas interpretaciones que se han hecho del texto *La ética protestante*. En defensa de las tesis de Weber, Francisco Gil Villegas utiliza la noción que ya se mencionó sobre la metáfora del guardagujas, aludiendo a los valores como ese guardagujas que orienta a los procesos históricos (no los genera), en contra de la interpretación genético causal sobre los hechos históricos que se le imputó a Weber. Véase la introducción de Gil Villegas, en Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*.

¹³¹ Habermas, *Facticidad y validez*, *op. cit.*, p. 133. El subrayado es nuestro. Aquí podemos ver claramente algo que denotamos en el primer capítulo con Durkheim en cuanto a la cuestión del individuo que falta a las normas. En una sociedad moderna, en cuanto a que el derecho sustituye convicciones por sanciones, deja de ser un problema de penuria interna el infringir las leyes, y se convierte en algo que se evita ante la amenaza de castigos por parte del Estado. En otras palabras, gran parte del orden social se debe a la amenaza de sanción. Para ver la noción de orden en Weber, y las nociones consecuencia de aquélla, convención y derecho, véase Max Weber (2008), *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*, José Medina Echavarría *et al (trad.)*, México, FCE, p. 25 y ss.

¹³² A esto lo referimos como la perspectiva posmetafísica del derecho. Algo de ello adelantamos en el primer capítulo, en relación a la moral posconvencional en los niveles morales de Kohlberg.

interpretación vinculante e imposición coercitiva por los órganos estatales competentes. Pero es preciso comentar que también se presenta como saber cultural y como componente del sistema de instituciones sociales (es sistema de saber y sistema de acción),¹³³ por lo que puede interpretarse que el derecho es parte de las tradiciones culturales, y al mismo tiempo ayuda a generar integración social.

Entremos a uno de los debates fuertes del capítulo: la relación entre la autonomía privada y la autonomía pública. Esta distinción parte de dos de las principales fuentes que trabaja Habermas acerca de la relación entre la sociedad y el Estado: el republicanismo (representado por la figura de Rousseau) y el liberalismo (representado por la figura de Kant). Ambos son precisamente los extremos que quiere juntar Habermas en tanto a la cuestión ya mencionada sobre la autonomía (relación que se materializa entre el Estado y la sociedad civil alrededor del poder, para nuestros fines).

En términos simples, Rousseau parte de la perspectiva de autonomía desde la realización de una forma de vida concreta. Esta es la representación de la vida de un pueblo (en ello radica la importancia de la voluntad general como autodeterminación del pueblo soberano), pero el problema radica en que esa voluntad general, como representación, no puede abarcar los legítimos intereses de todos los ciudadanos en sociedades complejas,¹³⁴ y además, algo en lo que muchos han criticado a Rousseau, es en el autoritarismo tan evidente que se presenta cuando habla de que el pueblo puede obligar a participar a todos los ciudadanos (a ejercer su libertad¹³⁵).

¹³³ Es importante resaltar esta cuestión, pues el derecho desde una perspectiva sociológica puede presentarse tanto como un texto de proposiciones e interpretaciones normativas (en un sentido cultural), como una institución (como complejo de regulaciones de la acción). Véase *Facticidad y validez*, *op. cit.*, p. 145.

¹³⁴ Como ya observamos, los intereses radican en gran parte en la búsqueda de valores, y los valores deseados dentro de los grupos sociales varían. Retomando, por un lado a Taylor, y por otro a Durkheim, con el primero podríamos decir que los bienes vitales a los que podrían apelar en cuanto a sus intereses son muy variados, y no existe un parámetro para decir qué debe escoger cada quien para su vida, y con el segundo, que no existe ya un núcleo duro incontestable como la conciencia colectiva que marque los valores que vale la pena seguir. En palabras de Taylor, las ideas del bien son varias y no cabe esperar que todos persigamos las mismas ideas (con sus valores). Rousseau, sostenemos, está sosteniendo una postura premoderna sobre el problema de los valores.

¹³⁵ Habermas hace una aguda crítica a esto, aunado al carácter incompleto de ley que defiende Rousseau (pues éste pensó que las propiedades lógico-semánticas de las leyes son suficientes para su obediencia). Véase *Ibid.*, p. 167 y ss. Pero quien realiza una crítica más fuerte, en clave filosófica, es Isaiah Berlin, quien clasifica a Rousseau como *un enemigo de la libertad* por su defensa de la imposición de la fuerza del pueblo a quienes no quieren ejercer su libertad; véase Isaiah Berlin (2004), *La traición de la libertad. Seis enemigos de la libertad humana*, María Neira (*trad.*), México, FCE.

Por otro lado, Kant defiende la perspectiva de que la voluntad unida de los ciudadanos está ligada a través de leyes abstractas y generales a un procedimiento de legislación democrática que excluye *per se* todos los intereses no susceptibles de universalización. Este proceso solamente permite regulaciones que garanticen a todos iguales libertades subjetivas. Es algo que ya mencionamos con Kant en su perspectiva ilustrada.

A todo esto, Habermas propone una conjunción de ambas perspectivas. En clave de lo que representa la tensión entre facticidad y validez del derecho, apela a la legitimidad del derecho, en la que como participantes en discursos racionales los miembros de una comunidad jurídica han de poder examinar si la norma de que se trate encuentra, o podría encontrar, el asentimiento de todos los posibles afectados. En ello radica la importancia del sistema de derechos, que genera las facultades indispensables para que los ciudadanos participen en cuanto a la formación racional de la voluntad y la autonomía políticas.

[...] La conexión interna que buscamos entre soberanía popular y derechos del hombre ha de radicar, pues, en el contenido normativo de un modo de ejercicio de la autonomía política, que no viene asegurado por la forma de las leyes generales sino sólo por la forma de comunicación que representa la formación discursiva de la opinión y voluntad comunes.¹³⁶

En complementación a esto, desde la perspectiva de las formas de comunicación presentes en el mundo de vida en el sistema de derechos se recogen las condiciones bajo las cuales pueden institucionalizarse jurídicamente las formas de comunicación necesarias para una producción de normas políticamente autónoma. Aquí entra la relación entre la facticidad y la validez de las normas, en cuanto a la soberanía y a la libertad.

[...] la legitimidad del derecho se basa en última instancia en un mecanismo comunicativo: como participantes en discursos racionales los miembros de una comunidad jurídica han de poder examinar si la norma de que se trate encuentra, o podría encontrar, el asentimiento de todos los posibles afectados. Por tanto, la conexión interna que buscamos entre soberanía popular y derechos del hombre consiste en que en el “sistema de los derechos” se recogen exactamente las condiciones bajo las cuales pueden a su vez institucionalizarse las formas de comunicación necesarias para una producción de normas políticamente autónoma. El sistema de los derechos no puede hacerse derivar ni de una lectura moral de los derechos del hombre ni tampoco de una lectura ética de la soberanía popular, *porque la autonomía privada de los ciudadanos no puede ni*

¹³⁶ Habermas, *Facticidad y validez*, *op. cit.*, p. 168.

*sobreordenarse ni subordinarse a su autonomía política [...] el derecho a iguales libertades subjetivas de acción, ni puede simplemente imponerse al legislador soberano como límite externo, ni tampoco ser instrumentalizado como requisito funcional para sus fines. La cooriginalidad de autonomía privada y autonomía pública muéstrase sólo cuando desciframos y desgranamos en términos de teoría del discurso la figura de pensamiento que representa la “autolegislación”, figura conforme a la cual los destinatarios son a la vez autores de sus derechos.*¹³⁷

Esta idea de autolegislación es la noción que le permite a Habermas argumentar que los ciudadanos, en su relación con los derechos, pueden tomar una postura, y con ello validarlos o rechazarlos. En ello consiste el derecho moderno, que ante esta situación está en constante revisión y cambio. Pero lo que esta situación le crea al ciudadano es dotarlo de las facultades para ejercer no solamente los derechos que le aseguran libertades negativas, sino libertades que van más allá del ámbito privado y que lo dotan de la capacidad de ser autónomo también en el ámbito público.¹³⁸

Es momento de hablar del principio democrático. En el nivel posmetafísico de fundamentación de normas (los niveles de conciencia moral en Kohlberg) se separan simultáneamente normas jurídicas y morales, y se presentan unas junto a otras como dos clases distintas de normas pero que se complementan mutuamente. Y a esto se le añade la cuestión de que en cuanto a la autonomía, coexisten dos principios que van de la mano: el principio moral y el democrático.

La relación sería más o menos así. Quiebra el entramado de un *ethos* global (recordemos la descentración de las imágenes del mundo), en el que se diferencian mutuamente derecho y moral. En cuanto al saber cultural, se separan cuestiones jurídicas de las cuestiones morales y éticas (usos y costumbres). En cuanto a la institucionalización del derecho positivo, se refieren a los mismos problemas, pero de forma distinta; se da un ordenamiento legítimo de las relaciones interpersonales, coordinación de acciones a través de normas justificadas, etc. En otras palabras, la diferencia fundamental entre la moral postradicional y el derecho es que la primera no representa más que una forma de saber

¹³⁷ *Ibid.*, p. 169. El subrayado es nuestro.

¹³⁸ Si recordamos la crítica que hace Taylor a la utilización de derechos, es porque desde la perspectiva liberal se les entiende como propiedades individuales en clave de derecho privado. Pero a quien quiere ejercer su autonomía pública, el Estado de derecho tiene que asegurarle otro tipo de derechos (como libertades comunicativas). Volveremos a esto en las siguientes secciones.

entre otras, y el segundo cobra obligatoriedad dentro del plano institucional (como sistema de símbolos y de acción que coerciona a la vez que posibilita).

Así, las normas morales se vuelven normas generales de acción, por lo que las expectativas de comportamiento en la interacción (el problema de la doble contingencia) sí se pueden calcular a través de las normas jurídicas (pues si exigen obediencia a los límites), y no a través de las normas morales (las normas jurídicas le dan las condiciones de cálculo necesarias a los sujetos de derecho para que se relacionen de maneras más estables). Ahora podemos entrar a la discusión sobre el principio moral y el democrático.

Como mencionamos en el primer capítulo, el principio del discurso “D” al que hace referencia Habermas debe ser seguido por todo aquel que quiera entrar en serio a discutir y llegar a un entendimiento con los demás. El principio moral, por su parte, haciendo uso de “D”, apela a la justicia en el sentido de que desde ese punto de vista se tienen en cuenta por igual los intereses de todos. Pero el principio democrático es más general, en el sentido de que:

[...] resulta de una correspondiente especificación del principio “D” para aquellas normas de acción que se presentan en forma de derecho y que pueden justificarse con ayuda de razones pragmáticas, de razones ético-políticas y de razones morales, y no solo con ayuda de razones morales.¹³⁹

La finalidad del principio democrático es fijar un procedimiento legítimo de normas jurídicas, es decir, explica el sentido realizativo de la práctica de la autodeterminación de los miembros de una comunidad jurídica que se reconocen unos a otros como miembros libres e iguales de una asociación en la que han entrado voluntariamente. El principio moral desempeña el papel de una regla de argumentación para la decisión racional de cuestiones morales, y en contraste, el principio democrático presupone esa posibilidad:

[...] el principio democrático no sólo dice cómo puede institucionalizarse ésta [la formación racional de la opinión y voluntad políticas], a saber, mediante un sistema de derechos que asegure a cada uno la igual participación en tal proceso de producción de normas jurídicas, el cual venga a la vez garantizado en lo que respecta a sus presupuestos comunicativos. Mientras que el principio moral opera en el plano de la estructura interna de un determinado juego de argumentación, *el principio democrático se refiere al plano de la institucionalización externa, es decir, efectiva y operante en lo que se refiere a la acción, de la participación (dotada de los mismos derechos) en una forma discursiva de*

¹³⁹ *Ibid.*, p. 173.

*la opinión y la voluntad política que se efectúe en formas de comunicación garantizadas a su vez jurídicamente.*¹⁴⁰

Por ello la importancia de ambos principios, pues mientras el moral aclara las condiciones de decisión sobre normas morales, preparando el terreno para que con base en el principio democrático (y a través de un procedimiento institucional) se construyan las condiciones para que se garanticen formas de comunicación (garantizadas jurídicamente) en términos de autonomía pública.

Ante el rescate de los dos principios, es preciso mencionar la diferencia entre normas morales y jurídicas. Las normas morales regulan relaciones interpersonales en una comunidad concreta y ven inmiscuidas en el conflicto biografías individuales,¹⁴¹ y las normas jurídicas regulan relaciones interpersonales en una comunidad abstracta (*comunidad jurídica*), en relación a la libertad de arbitrio, basada en un modo de vida conciente y autónomo, a un ámbito restringido de validez.

El derecho representa un medio que presupone derechos cortados a la medida de actores tipificados y considerados cada uno por separado. En esto consisten los derechos que representan libertades negativas, es el aspecto del derecho que coordina acciones a través de normas coercitivas que limitan espacios de opción desde fuera. Pero ese tipo de derechos no son los únicos, por lo que en términos de lo que aquí nos interesa (la autonomía pública), definimos la libertad comunicativa como:

[...] la posibilidad recíprocamente presupuesta en la acción comunicativa, de tomar postura frente a una elocución o manifestación de un prójimo y frente a las pretensiones de validez entabladas con esa manifestación, las cuales se enderezan a un reconocimiento intersubjetivo. Ello comporta obligaciones, de las que las libertades subjetivas protegidas por el derecho desligan, desatan, sueltan o exoneran. La libertad comunicativa sólo se da entre actores que en actitud realizativa quieren entenderse entre sí sobre algo y esperan unos de otros tomas de postura (posicionamientos) frente a las pretensiones de validez que se entablan unos a otros.¹⁴²

¹⁴⁰ *Ibid.*, p. 176. El subrayado es nuestro.

¹⁴¹ A esto se refiere Taylor cuando menciona las urdimbres de interlocución, y la búsqueda de identidad a partir de esa situación (la indagación moral, los juicios morales, etc). Las normas morales, en este sentido, son propias de parcialidades del mundo de vida concretas.

¹⁴² *Ibid.*, p. 185.

Retomando en qué consiste la acción comunicativa, y en relación a esto que mencionamos, esta libertad comunicativa lleva anejas obligaciones ilocucionarias (el posicionarse con un sí o un no ante una pretensión de validez susceptible de crítica en caso de que el otro esté dispuesto a argumentar su pretensión). Precisamente con esto pueden verse las diferencias entre la autonomía pública y la autonomía privada, en relación al propio espacio público:

[...] De ahí que la autonomía privada del sujeto jurídico pueda entenderse esencialmente como la libertad negativa de abandonar la zona pública de obligaciones ilocucionarias recíprocas y retraerse a una posición de observación mutua y de mutuo ejercicio de influencia empíricas. *La autonomía privada llega hasta allí donde el sujeto jurídico tiene que empezar a dar cuenta y razón, hasta allí donde tiene que dar razones públicamente aceptables de sus planes de acción. Las libertades subjetivas de acción autorizan a apearse de la acción comunicativa y a negarse a contraer obligaciones ilocucionarias. Fundan una privacidad que libera de la carga aneja a una libertad comunicativa recíprocamente reconocida y mutuamente supuesta y exigida.*¹⁴³

La idea de autolegislación del ciudadano consiste en pensar que aquellos que están sometidos al derecho como destinatarios suyos puedan entenderse a la vez como autores del Derecho (lo que puede verse como una reformulación de la idea de soberanía en Rousseau). Y esto, aunado a la relación entre autonomía privada y pública, le permite al ciudadano como sujeto jurídico de cuando en cuando tomar una postura moral ante lo que decide el Estado (o ante la producción legislativa, algo que es representado por la posibilidad ciudadana de la desobediencia civil).

Lo que hemos visto en esta sección es la importancia de varios supuestos del principio del discurso adoptados por el principio democrático. Ante ello, es importante hacer referencia a lo que da sustancia a este principio en la relación entre autonomía pública y autonomía privada: el sistema de derechos, en el que tienen preponderancia en cuanto a la autonomía pública los que hacen referencia a las libertades comunicativas, pues son las que facultan al ciudadano a entrar al espacio público (y con ello, a contraer obligaciones ilocucionarias en la discusión de los temas de mayor importancia social).¹⁴⁴ Habermas asegura que:

¹⁴³ *Ibid.*, p. 186. El subrayado es nuestro.

¹⁴⁴ Importantes para nosotros debido a la discusión alrededor del espacio público. Habermas hace una clasificación de derechos en tres categorías básicas. *Ibid.*, p. 188 y ss.

[...] El principio de discurso solo puede adoptar la forma de un principio de democracia o principio democrático a través del medio que representa si ambos, es decir, principio de discurso y el medio que es el derecho, se ensamblan, se entrecruzan y entrelazan el uno con el otro, convirtiéndose en, y desarrollando un, sistema de derechos, que ponga a la autonomía privada y a la autonomía pública en una relación de presuposición recíproca. A la inversa, todo ejercicio de la autonomía política significa a la vez una interpretación y una configuración y desarrollo de esos derechos, en principio no saturados por un legislador histórico [...] El principio que todo poder del estado proviene del pueblo ha de especificarse en cada caso y según las circunstancias en forma de libertades de opinión e información, de libertades de reunión y asociación, de libertades de fe, de conciencia y de confesión religiosa, de derechos a participar en elecciones y votaciones políticas, a enrolarse en partidos políticos o a participar en movimientos ciudadanos, etc.¹⁴⁵

Como podemos observar, en ello consiste el entrelazamiento del principio democrático con el principio del discurso a través de la fuerza institucional que provee el derecho, o en otras palabras, el sistema de derechos es el que traza la relación entre autonomía pública y privada mediante los recursos institucionales que ofrece la utilización del derecho como medio por parte del Estado de derecho. Ese sistema de derechos regula tanto el ámbito público como el privado del sujeto de derechos (y desde lo que intentamos decir aquí, establece su autonomía pública y privada).

3.4 Los principios del Estado como componentes de la responsabilidad del Estado de derecho

En la sección anterior concluimos que la importancia del sistema de derechos es generarle ámbitos de certezas jurídicas al ciudadano. En una perspectiva liberal, los derechos le sirven para la creación de un ámbito privado e íntimo, en el cual puede decidir las cuestiones importantes para su vida. Son libertades negativas. En una perspectiva republicana, los derechos le sirven para generar espacios de asociación y organización que le permitan reunirse con otros y desarrollarse en ámbitos públicos. Ambos tipos de autonomía, como mencionamos, deben ir unidos y se presuponen en una sociedad con un Estado democrático de derecho.

Pero cabe preguntarnos, ¿es esto suficiente? Y contestamos de manera inmediata que no, que los derechos no tienen una fuerza por sí mismos, no conllevan convicciones en

¹⁴⁵ *Ibid.*, p. 194.

su seno, lo que hace problemática la cuestión del respeto a esos derechos. Se necesita la amenaza de sanción que comporta el Estado en tanto su monopolio legítimo de violencia.

En ello puede observarse precisamente una de las principales características de las normas jurídicas: comportan una amenaza de sanción. En ello radica la responsabilidad del poder estatal, en que su utilización ayuda a estabilizar al sistema de derechos con amenazas de sanción.

En la introducción de este capítulo mencionamos la importancia de entender la relación entre el Estado y la sociedad civil desde la perspectiva de la dicotomía sistema-mundo de vida. Mencionamos la idea de la autolimitación de los grupos de la sociedad civil, que es una de las características principales de esos movimientos. Ahora bien, en la siguiente sección abordaremos cuáles son las características de la sociedad civil desde la perspectiva que estamos trabajando, pero por ahora abordaremos al Estado.

Mencionamos en el primer capítulo en qué consiste el sistema. Pues bien, el Estado opera a partir de la llamada integración sistémica (coordinación de las acciones a través de medios de control), generando comunicaciones éticamente neutrales. La principal finalidad de la integración sistémica es la reproducción material, y en el Estado esto se hace visible en que la administración estatal busca la obtención de fines colectivos de manera eficaz. Para ello se hace valer tanto del poder de organización como del de ejecución.

La noción de poder es de suma importancia dentro de nuestro trabajo. Es el recurso que suponemos que estructura las relaciones entre el Estado y la sociedad civil, y que tiene dos caras: por un lado, es un medio por el cual llegar a fines establecidos; por el otro, es la condición necesaria para que exista el poder mismo como recurso.

En la relación ente el Estado y la sociedad, con el derecho de por medio, queda institucionalizada una praxis de autodeterminación de la ciudadanía como formación informal de la opinión en el espacio público político. Con ello, y hacemos énfasis en la relación entre facticidad y validez jurídica, la soberanía popular se gesta en los circuitos informales de comunicación (carentes de sujeto) en los foros y espacios de discusión, con lo que se liga al poder comunicativo con el poder político (aunque esto no es de manera directa, ya que aquí intervienen lo que Habermas denomina esclusas, de las que el parlamento podría ser un ejemplo).

En el momento en que mediante el derecho se institucionalizan los cargos dentro de la administración estatal, el poder se sirve del propio derecho como un medio de organización para la realización de fines colectivos, a través de la toma de decisiones vinculantes. En esto puede observarse la cuestión del surgimiento del mercado institucionalizado a partir del derecho, con el establecimiento de seguridad jurídica para los privados. En pocas palabras, la aportación del derecho al poder es que sirve a la regulación organizada y al control del poder estatal (genera instituciones estatales, procedimientos y competencias). Esta sería la principal función del derecho desde la perspectiva del Estado: formar un acuartelamiento del monopolio de violencia y de las amenazas de sanción (indispensables para la protección del sistema de derechos).

Pero lo que es de extrema importancia para nosotros es la función que tiene para la sociedad el derecho (y en nuestro caso, y más específicamente, para el ciudadano y los grupos de la sociedad civil): permanece como fuente de justicia (en ello vemos la importancia del sistema de derechos en cuanto a la relación entre autonomía privada y autonomía pública).

Retomemos un debate teórico vital para comprender la relación entre poder político y poder comunicativo. Weber plantea una noción de poder “como la posibilidad de imponer en cada caso la propia voluntad al comportamiento de los demás”.¹⁴⁶ Es una noción teleológica del poder. Por otra parte, está la noción que Habermas rescata de Hannah Arendt, que consistiría en “la capacidad de ponerse de acuerdo, en una comunicación sin coacciones, sobre una acción común”.¹⁴⁷ Es un modelo comunicativo de acción en relación al poder (a su formación). Y la última noción sobre el poder, muy cercana a la perspectiva de Habermas, es la de Parsons, que lo ve como “la capacidad general de un sistema social para conseguir que se haga lo que hay que hacer en interés de los fines colectivos”.¹⁴⁸

Pues bien, recuperando lo que hablamos sobre el espacio público en cuanto a la autonomía pública, donde nos vemos presionados a contraer obligaciones ilocucionarias, la utilización del lenguaje cuando se genera poder comunicativamente está orientada al entendimiento, es decir, los interesados se orientan en función de un acuerdo y no buscando

¹⁴⁶ Jürgen Habermas (2000), “Hannah Arendt”, en *Perfiles filosófico-políticos*, Madrid, Editorial Taurus, p. 205.

¹⁴⁷ *Ibid.*, p. 205. Arendt critica que la noción de Weber (*macht*) en realidad es puramente violencia y dominio, poder instrumental (*gewalt*).

¹⁴⁸ *Ibid.*, p. 207. En Parsons se da la unión de *macht* y *gewalt*.

cada uno su propio éxito. Se forman compromisos para llegar a un entendimiento, y con ello coordinarse y lograr fines.

En esto radica la perspectiva comunicativa del poder. Este no pertenece a nadie, es distinto a la violencia,¹⁴⁹ para su crecimiento depende de la comunicación (es un recurso escaso que requiere la constante generación). Su potencial solamente existe en la medida en que se realiza.¹⁵⁰

Pasemos a lo que queríamos llegar en cuanto a la exigencia que cabe hacerle al Estado de derecho democrático: ligar el poder político (regido por el código “poder”) al poder comunicativo creador del derecho legítimo, y mantenerlo libre de las interferencias del poder social de la fáctica capacidad que tienen los intereses privilegiados. Este consiste:

[...] El poder social, aunque de modo distinto que el administrativo, puede tanto posibilitar como restringir la formación del poder comunicativo. En el primer caso, el disponer de poder social significa que se cumplen las condiciones materiales necesarias para poner autónomamente en práctica libertades de acción o comunicación, que formalmente son iguales. En las negociaciones políticas, por ejemplo, las partes implicadas tienen que hacer creíbles mediante su poder social sus amenazas o promesas. En el segundo caso, el disponer de poder social abre la oportunidad de ejercer una influencia sobre el proceso político, que allende el ámbito de derechos ciudadanos de igualdad, da primacía a los propios intereses de uno. Interviniendo de esta suerte pueden, por ejemplo, las empresas, organizaciones y asociaciones transformar su poder social en poder político, sea directamente influyendo sobre la Administración, sea indirectamente mediante intervenciones manipuladoras en el espacio de opinión pública.¹⁵¹

En consonancia con esto, las normas jurídicas deben concordar con las normas morales (que conciernen a bienes y fines colectivos, propios de una forma de vida concreta) en la apelación que hacen a la dimensión de justicia, pero igualmente deben atender equitativamente los intereses y valores inmersos en la autocomprensión de la comunidad jurídica concreta (cuestiones pragmáticas y cuestiones ético-políticas).

Las cuestiones pragmáticas se plantean:

[...] desde la perspectiva de un agente que, desde unas determinadas metas y preferencias, busca los fines adecuados para la realización de sus metas. También esas metas pueden volverse problemáticas ellas mismas. Entonces ya no se trata de una

¹⁴⁹ Para observar con detalle la distinción que hace Arendt entre poder y violencia, véase Hannah Arendt (2008), *Sobre la violencia*, Guillermo Solana (trad.), Madrid, Editorial Alianza.

¹⁵⁰ Habermas, *Facticidad y validez*, op. cit., p. 213 y ss.

¹⁵¹ *Ibid.*, pp. 244-245.

elección de medios “racional con arreglo a fines”, sino de la ponderación de metas a la luz de valores aceptados.¹⁵²

Y las cuestiones ético-políticas se plantean:

[...] desde la perspectiva de miembros que en las cuestiones de vital importancia quieren aclararse acerca de cuál es la forma de vida que comparten y en función de qué ideales quieren proyectar su vida en común. La cuestión ético-existencial planteada en singular acerca de quién soy yo y de quién quiero ser, de qué forma de vida es buena para mí, se repite en plural, mudando con ello su sentido. La identidad de un grupo se refiere a las situaciones en las que los miembros pueden decir enfáticamente “nosotros”; no es una identidad del yo en formato ampliado, sino que constituye el complemento de la identidad ideal del yo. Pues según nos apropiemos de las tradiciones y formas de vida en las que hemos crecido, prosiguiéndolas de forma selectiva, de ello dependerá el cómo quienes nos reconocemos en esas tradiciones culturales, el quiénes somos y quiénes queremos ser como ciudadanos.¹⁵³

Aquí es donde entran las cuestiones morales, desde las que se puede observar que una norma es justa si todos pueden querer que, en situaciones comparables, sea seguida por todos. Los preceptos morales tienen la forma semántica de imperativos incondicionados, y estos deberes se fundamentan en discursos morales. Por medio de estos discursos las cuestiones pragmáticas y las ético-políticas se pueden rebasar en tanto que ya no dependen para su realización solamente de parcialidades concretas del mundo de vida, sino que se amplía la perspectiva desde la cual pueden juzgarse.

[...] En el discurso moral la perspectiva etnocéntrica de un determinado colectivo se amplía y se convierte en la perspectiva más amplia de una “comunidad de comunicación” deslimitada, cuyos miembros son capaces de ponerse todos en la situación y en la comprensión que de sí y del mundo tienen todos y cada uno y de practicar en común una asunción ideal del rol (en el sentido de G. H. Mead).¹⁵⁴

En otras palabras, los discursos morales (algo que revisamos con anterioridad) apelan a la justicia, por lo que sus contribuciones a las discusiones alrededor de las cuestiones pragmáticas y cuestiones ético-políticas le dan una dimensión más general a los debates sobre estas cuestiones. Pero estas discusiones, en sociedades complejas, no pueden

¹⁵² *Ibid.*, p. 227.

¹⁵³ *Ibid.*, p. 228.

¹⁵⁴ *Ibid.*, p. 230. Algo de esto mencionamos en el segundo capítulo acerca de la recuperación que hace Habermas de la propuesta de Mead en cuanto a la identidad del yo.

zanjarse solamente con discursos morales, por lo que aquí es donde puede verse la importancia de la responsabilidad del derecho a través de las normas jurídicas.

Precisamente el principio de soberanía popular es uno de los ejemplos de esto. En relación a lo que trabajamos como la interdependencia de la autonomía pública y privada, la responsabilidad del Estado es evidente en tanto que aporta las amenazas de sanción indispensables para que los ciudadanos puedan ver protegidos tanto su ámbito íntimo y privado, como las oportunidades para participar en lo público. De esto depende que se pueda ejercer esa soberanía, que en términos muy simples es que mediante ambos tipos de autonomía, los ciudadanos (en nuestra perspectiva los grupos organizados de la sociedad civil) puedan generar poder comunicativo que contribuya a la formación de poder político. Es la manera en la que el ejercicio del poder político puede ser racionalizado.¹⁵⁵ Entonces, el peso recae sobre el propio procedimiento democrático (en la relación íntima entre poder comunicativo y poder político).

Con este principio también se considera que los ciudadanos mediante la formación de poder comunicativo tienen la facultad de volverse autores de las normas jurídicas que han de obedecer. No solamente es un límite que se le pone al ejercicio del poder político al Estado, sino que también se convierte en una facultad de los ciudadanos que mediante su organización pueden impactar en la elaboración de las leyes.

Por otro lado, tenemos el principio de pluralismo político, “el cual exige una estructuración discursiva de espacios públicos en los que los circuitos de comunicación anónimamente trabados entre sí se desliguen de, y cobren cierta sustantividad frente a, el nivel concreto de las interacciones simples”,¹⁵⁶ la cual prepara a ese circuito informal de comunicación para que genere esa red de comunicaciones que contribuyan a la creación de la agenda pública.

¹⁵⁵ Habermas, en su texto clásico sobre el tema, ve el surgimiento de lo que denomina como publicidad burguesa a partir de la organización social de capas burguesas representadas por ámbitos públicos de discusión política en los que los ciudadanos podían hacer críticas al monarca y ejercer presión a estos. Habermas invierte la sentencia de Hobbes: ya no es *auctoritas non veritas facit legem*, sino *veritas non auctoritas facit legem*, lo que quiere decir que ya no es la autoridad sino la verdad la que hace la ley (y que en un Estado de derecho esa ley no puede ser ignorada por el monarca o el representante del Estado). Jürgen Habermas (2004), *Historia y crítica de la opinión pública. La transformación estructural de la vida pública*, Antonio Doménech (trad.), Barcelona, Editorial Gustavo Gili, p. 89 y ss, y también en *Facticidad y validez*, *op. cit.*, p. 252 y ss.

¹⁵⁶ *Ibid.*, p. 239.

Existe una diferencia entre la elaboración de normas y la aplicación de las mismas, por lo que un principio es el encargado de observar que estas dos actividades sean separadas. Es el principio de vinculación de la justicia al derecho vigente. Con él se separan la aplicación (íntimamente ligada a los medios de represión del Estado), con lo que la justicia queda separada del poder legislativo, evitando a ésta que se programe a sí misma.

Pero hay otro principio más importante que denota claramente el sentido de la división de poderes. Es el principio de la legalidad de la Administración:

[...] Allende una diferenciación funcional que se explica por una división del trabajo entre fundamentación de normas y aplicación de normas, división del trabajo que se asienta en una diferente lógica argumentativa de ambas tareas, *la diferenciación institucional que se expresa en la constitución de poderes del Estado separados, tiene la finalidad de ligar de tal suerte el poder administrativo al derecho establecido democráticamente, que el poder administrativo sólo pueda regenerarse a partir del poder comunicativo generado en común por los ciudadanos* [...] la reserva de la ley tiene por consecuencia que todas las órdenes, estatutos, disposiciones y medidas que se opongan a la ley, son nulos. El rango de la ley legitimada en el procedimiento democrático significa que cognitivamente la Administración no tiene ninguna capacidad de intervenir en las premisas a las que ha de atenerse en sus decisiones. Y prácticamente significa que *el poder administrativo no puede intervenir en los procesos de producción del derecho (y de la administración de justicia)*.¹⁵⁷

Es de la mayor importancia recuperar puntos importantes de esta referencia. La división de poderes tiene como principal consecuencia dividir el poder administrativo total del Estado en términos de las funciones que le toca a cada parte, como división del trabajo. Pero en términos del ejercicio del poder le impone límites tanto al poder ejecutivo como al legislativo: el primero no puede programarse a sí mismo (sus propios límites), pues es tarea de la elaboración jurídica; y también el legislativo no tiene atribuciones de aplicación de la justicia (cuestión que le toca al poder judicial, que hace uso del monopolio legítimo de violencia del Estado para hacer cumplir las amenazas de sanción).

En otras palabras, estos principios sirven para delimitar los alcances de cada uno de los poderes. Suponen que cada uno de los poderes tiene un límite impuesto por el otro. En última instancia, el límite del poder legislativo es la propia ciudadanía y la generación de poder comunicativo (pues de lo contrario, sería un proceso de elaboración de leyes ilegítimo).

¹⁵⁷ *Ibid.*, pp. 241-242. El subrayado es nuestro.

Llegamos al último principio, que es el que separa al Estado de la sociedad. En términos muy generales, es el principio que expresa la garantía jurídica de una autonomía social que otorgue también a cada uno iguales oportunidades de hacer uso como ciudadano de sus derechos de participación y comunicación políticas.

El principio de separación entre Estado y sociedad exige en su versión abstracta una sociedad civil, es decir, una textura asociativa y una cultura política que queden suficientemente desconectadas de las estructuras de clase [...] la sociedad civil ha de poder amortiguar y neutralizar la desigual distribución de las posiciones de poder social y de los potenciales de poder que de ella resultan, de modo que el poder social sólo se imponga en la medida en que facilite y no restrinja, el ejercicio de la autonomía ciudadana.¹⁵⁸

Recuperemos la discusión. El sistema de derechos no basta por sí mismo a asegurar el campo de la autonomía privada y de la autonomía pública a los ciudadanos; se requieren las amenazas de sanción por parte del Estado para la protección de estos ámbitos, con lo cual llegamos a los principios del Estado de derecho, de los que los más importantes en cuanto a lo que queremos denotar es el principio de la división de poderes, que tanto permite la división del trabajo entre las partes que constituyen al Estado, como impone límites a cada una en cuanto a sus funciones y a sus alcances. Y por otro lado tenemos al principio de separación entre el Estado y la sociedad, que estructura las relaciones entre ambos a partir de las oportunidades legales para la constitución de una sociedad civil que nutre mediante de comunicaciones al poder legislativo (aportaciones para la elaboración de leyes). En ellos se basa la propia organización del Estado de derecho:

[...] la organización del Estado de derecho ha de servir en última instancia a la autoorganización políticamente autónoma de una sociedad que con el sistema de los derechos se ha constituido como la asociación de miembros libres e iguales en que consiste la comunidad jurídica. *Las instituciones del Estado de derecho tienen por fin asegurar el ejercicio efectivo de la autonomía política de los ciudadanos socialmente autónomos, y ello de suerte que, por un lado, pueda surgir el poder comunicativamente resultante de la formación de una voluntad racional y encontrar expresión vinculante en programas legislativos, y que, por otro, este poder comunicativo, a través de esos programas legislativos, pueda circular a lo largo y ancho de toda la sociedad y (tanto a través de la estabilización de expectativas como de la realización de fines colectivos) pueda desarrollar su fuerza de integración social.*¹⁵⁹

¹⁵⁸ *Ibid.*, p. 243.

¹⁵⁹ *Ibid.*, pp. 244-245. El subrayado es nuestro.

Aquella integración social es indispensable para la formación de los NMS (nuevos movimientos sociales), pues se logra de manera efectiva la coordinación de la acción por medio del lenguaje común, y con ello, como veremos en la siguiente sección, igualmente se producen sentido e identidad sociales que tanto nutren al propio mundo de vida con aportaciones a las tradiciones culturales, como al propio Estado de derecho en la creación de una agenda pública. Pero para que se dé esto es necesaria la institucionalización¹⁶⁰ del espacio público, en relación a “la institucionalización de procedimientos que fijen conforme a qué reglas ha de discurrir una cooperación para hacer frente a determinadas tareas”.¹⁶¹

El procedimiento democrático tiene que tomar en cuenta tanto la ponderación de intereses en cuanto a discursos pragmáticos y jurídicos. La meta sería una voluntad global autónoma, de la que los principales elementos en las deliberaciones parlamentarias son la ponderación equitativa de intereses de los grupos sociales, el autoentendimiento ético de los mismos y la fundamentación moral de las regulaciones. En esto Habermas insiste en cómo deben ser tratadas las contribuciones del mundo de vida a partir de la sociedad civil organizada:

[...] La formación de la opinión y la voluntad política, allende la cuestión pragmática de qué es lo que podemos hacer en orden a realizar tareas concretas, habrá de aclarar en primera línea tres cuestiones: la cuestión subyacente en la formación de compromisos en cómo poner en consonancia, o concertar, preferencias que compiten entre sí, la cuestión ético-política de quiénes somos y quiénes queremos en verdad ser y la cuestión práctico moral de cómo debemos actuar, es decir, de cómo actuar con justicia. En las negociaciones en que se contraponen y ponderan intereses puede formarse una voluntad agregada, en los discursos hermenéuticos de autoentendimiento puede formarse una voluntad global caracterizada por su autenticidad, y en los discursos de fundamentación y aplicación morales puede formarse una voluntad global autónoma.¹⁶²

Lo interesante de esto es que la formación de las voluntades, en cuanto al contexto de un proceso democrático de participación, debe ser inclusivo por igual a todos los que quieran participar en los discursos (las mismas oportunidades de participar tomando postura con un sí o un no ante estos discursos), y cabe aclarar que estos discursos solamente

¹⁶⁰ Institucionalización hace referencia al comportamiento normativamente esperado, de suerte que los miembros de un colectivo social saben qué comportamiento, cuándo y en qué ocasiones, pueden exigir unos de otros. *Ibid.*, p. 245.

¹⁶¹ *Ibid.*, p. 245.

¹⁶² *Ibid.*, p. 249.

constituyen el foco organizado del circuito de comunicación que representa el espacio público no organizable en su totalidad, y que discurre a lo largo y ancho de toda la sociedad. Como vimos con las cuestiones del poder, dicho en términos de Arendt, este poder comunicativo es el potencial a partir del cual se genera el poder político, del cual ninguno puede hacer uso cuando quiera (se diluye en cuanto los que lo generan dejan de organizarse y actuar en conjunto, y se pervierte en violencia).

Entonces, si retomamos las dos perspectivas de participación política en cuanto a derechos, liberalismo y republicanism, lo que salta a la vista es la importancia tanto del Estado de derecho (en función de la defensa del sistema de derechos a partir de sus propios principios, un Estado de derecho responsable), como de la responsabilidad y posibilidad de los ciudadanos de participar en el poder y volverse autores de las leyes que han de obedecer (de hacer valer el poder comunicativo en función de la formación de la voluntad y autonomía políticas).

3.5 La sociedad civil organizada y su relación con el Estado: la propuesta de Jean Cohen y Andrew Arato

La primera idea que queremos recuperar en cuanto a la sociedad civil es los límites que la separan del Estado, que básicamente son los mismos en términos generales que los existentes entre el sistema y el mundo de vida (cuestión que abordamos en el primer capítulo). Como hemos descrito, la sociedad civil se constituye como lugar de integración social donde el lenguaje cotidiano es el medio a través del cual se coordinan acciones, y el Estado es el ámbito en el que se ejerce el poder político en forma de poder de organización (mantenimiento del orden y acuartelamiento del monopolio legítimo de violencia, con el cual ejercer amenazas de sanción para la protección del sistema de derechos), y como poder de ejecución (toma de decisiones). Aclarado esto, podemos plantear la relación entre ambos en cuanto a sus límites, recuperando más adelante la utilización que hacen del derecho.

Alberto Olvera rescata dos características principales para determinar la ubicación de la sociedad civil en su relación con el Estado: la autonomía y la autolimitación. La primera Olvera la define como:

La autonomía se refiere a la abierta diferenciación que estos actores sociales hacen frente al Estado y al mercado. Se reclaman independientes del sistema político en el sentido de que no se asimilan a la lógica de la lucha por el poder ni se subordinan a las directivas estratégicas de los partidos. Aceptan la pluralidad y su relación con el sistema político es de crítica y cooperación. Respecto al mercado son igualmente autónomos en tanto la mayoría de estos actores no persigue actividades lucrativas y más bien se orientan a controlar los excesos y efectos de la operación del mercado mismo.¹⁶³

Por su parte, la autolimitación de los grupos de la sociedad civil se refiere a:

[...] la teleología de los nuevos actores ya no se guía por la búsqueda de, la toma de, o la integración en el Estado. Estos actores están más allá de la revolución, pertenecen a la época posrevolucionaria y tienden más bien a proponerse la reforma radical de la vida pública.¹⁶⁴

Si recordamos la discusión que traemos desde el primer capítulo, podemos ver que una de las principales diferencias entre el sistema y el mundo de vida, además de cómo se coordinan las acciones para lograr fines y reproducir a la sociedad (integración sistémica y social), es el papel del Estado en cuanto a que su responsabilidad es tomar decisiones vinculantes, así como la elaboración de políticas públicas y sociales, y la creación de leyes vinculantes y su aplicación. Precisamente en esto radica la cuestión de la autolimitación, en que ya que se dejaron de lado las utopías revolucionarias, y por ello los movimientos sociales no apelan ni a una transformación radical de la sociedad, ni a obtener el poder político o pugnarle su administración al Estado, en otras palabras, los NMS son autolimitados en el sentido de que su finalidad no es impactar directamente en el Estado, sino como veremos hacerlo de manera indirecta, y más bien la finalidad directa de estos movimientos es redefinir al propio espacio público y a la sociedad civil (las relaciones entre grupos sociales de la sociedad civil).

Y la otra característica, la autonomía, como resultado de que el estado de derecho democrático tiene la obligación de proteger al sistema de derechos que posibilita tanto la

¹⁶³ Alberto Olvera (2003), "Introducción", en Alberto Olvera (coord.), *Sociedad civil, esfera pública y democratización en América Latina: México*, México, FCE, p. 24.

¹⁶⁴ *Ibid.*, p. 24. Olvera trabaja la tradición de Habermas, por lo que sus perspectivas tienen estrechas relaciones con las propuestas de Cohen y Arato, por lo que definiciones parecidas pueden encontrarse en los textos de Jean Cohen, "Estrategia e identidad. Nuevos paradigmas teóricos y movimientos sociales contemporáneos", en *Sociología y política*, Año III, Núm. 6, México, Universidad Iberoamericana, 1995; y en Jean Cohen y Andrew Arato (2002), *Sociedad civil y teoría política*, Roberto Reyes Mazzoni (trad.), México, FCE.

autonomía pública como la autonomía privada de los ciudadanos. La primera, evidentemente es la que faculta a los ciudadanos a reunirse, asociarse, debatir, organizarse, y cualquier otro modo de salir a lo público, y es de nuestro especial interés porque, como veremos en el resto del capítulo, estas libertades son constitutivas de la sociedad civil.

Para ser un poco más precisos, cabe rescatar la definición que hacen Cohen y Arato de la sociedad civil, como una:

[...] esfera de interacción social entre la economía y el Estado, compuesta ante todo de la esfera íntima (la familia en especial), la esfera de las asociaciones (asociaciones voluntarias), los movimientos sociales y las formas de comunicación pública. [...] se crea por medio de formas de autoconstitución y automovilización; se institucionaliza y generaliza mediante leyes, especialmente los derechos objetivos, que estabilizan la diferenciación social.¹⁶⁵

Y además, debemos mencionar el papel político de la sociedad civil, relacionado con la generación de influencia mediante las actividades de las asociaciones democráticas y la discusión no restringida en la esfera pública cultural.¹⁶⁶ En un sentido más específico, la sociedad civil se refiere a las estructuras de socialización, asociación y comunicación organizadas del mundo de vida, en la medida en que éstas han sido institucionalizadas o se encuentran en proceso de ello.

Cohen y Arato, haciendo una precisión importante en cuanto al tratamiento teórico de los movimientos sociales, desechan la perspectiva que consideraba a estos como momentos eufóricos de pasiones, como muchedumbre que se juntaba y separaba sin la menor organización. Por ello proponen una nueva perspectiva que junta las dos principales perspectivas en el estudio del tema: el de movilización de recursos y el de identidad.¹⁶⁷ Solamente mencionamos que:

¹⁶⁵ *Ibid.*, p. 8. Como podemos ver, la perspectiva sobre la sociedad civil de estos autores rescata bastante de lo que hemos trabajado a lo largo de la tesis: el papel del derecho en la institucionalización de la esfera, la diferenciación entre sistema y mundo de vida, la importancia tanto de la autonomía pública como de la privada.

¹⁶⁶ Los movimientos organizados de la sociedad civil no buscan, en su relación con el Estado, la desdiferenciación, sino mantener la propia diferenciación, por lo que no buscan pugnar el poder político directamente, sino obtener beneficios a demandas concretas a través de la presión ejercida mediante la opinión pública.

¹⁶⁷ No podemos detenernos en estos enfoques, porque lo que nos interesa es propiamente la propuesta de ambos. Cohen la desarrolla en “Estrategia e identidad...”, *op. cit.*

[...] La acción colectiva involucra formas de asociación específica en el contexto de una sociedad civil moderna y plural. Ambos enfoques distinguen entre dos niveles de la acción colectiva: la dimensión manifiesta en movilizaciones a gran escala (huelgas, marchas, demostraciones), y en el nivel latente, menos visible, de formas de organización y comunicación intergrupales, que explican la vida cotidiana y la continuidad de participación del actor.¹⁶⁸

En el paradigma de movilización de recursos los grupos solidarios con intereses colectivos son los protagonistas de la acción colectiva. El punto de vista del análisis se aproxima, por un lado, a aquel en que el organizador del movimiento se preocupa por los imperativos de la movilización, y por el otro, a un esbozo más general de observador sobre el entorno político.

Cohen, recuperando el trabajo de Charles Tilly, hace una distinción entre acciones colectivas reactivas y preactivas. Las primeras se refieren los grupos comunales que se organizan cuando son amenazados por los intentos de los estadistas para obtener el control sobre la población en general y sobre sus recursos (son defensivos).¹⁶⁹

Las segundas afirman las demandas del grupo por poder, privilegios o recursos que previamente no existían (son ofensivos). Su objetivo es obtener mayor reconocimiento o una mayor parte del poder.

Pero es pertinente recuperar un argumento que Cohen utiliza para hacer una crítica a los significados de los medios de acción de la perspectiva de Tilly.¹⁷⁰

[...] para que el actor colectivo pueda calcular los costos y beneficios de la acción colectiva y de los actos estratégicos, *su identidad tiene que estar establecida [...] el proceso de creación de identidad ocurre a través de la misma interacción colectiva*, dentro y entre los grupos sociales de la sociedad civil.¹⁷¹

¹⁶⁸ *Ibid.*, p. 24.

¹⁶⁹ Este tipo de acciones colectivas son más generales en la defensa de un mundo de vida tradicionalista.

¹⁷⁰ *Ibid.*, pp. 38-39.

¹⁷¹ *Ibid.*, p. 42. El subrayado es nuestro. Es importante señalar que esta situación constituye un punto medular de nuestro trabajo, pues como enfatiza Cohen, aun en el cálculo estratégico de costos y beneficios, intervienen valores. No se busca un bien deseable (como mayor participación en el poder) sin una identidad que pueda aportar cohesión y motivación al grupo. Lo que nosotros intentamos hacer patente es que en el espacio público, en la relación sociedad civil-Estado de derecho, interviene la identidad de los grupos organizados (en cuanto a sus miembros) no solamente como base mediante la cual se movilizan, sino que esta identidad asimismo es resultado de la organización y movilización.

Por otro lado, tenemos el paradigma de la identidad. Para entender su importancia debemos recuperar brevemente en qué consisten los nuevos movimientos sociales (NMS). Estos involucran actores que se han vuelto concientes de su capacidad para crear identidades y de las relaciones de poder que se hallan implícitas en su constructo social. Articulan el principio formal de igualdad de oportunidades para todos aquellos que participan en el proceso del grupo. La reflexividad que demuestran en su organización (conforme a los procesos sociales de formación de identidad) se aplica a las normas sociales existentes y a las estructuras de dominación que implican su mantenimiento.

[...] Los actores colectivos contemporáneos ven, en otras palabras, que la creación de identidad implica una disputa social alrededor de la reinterpretación de las normas, de la creación de nuevos significados y un desafío a la construcción social de las fronteras entre lo público, lo privado y los dominios políticos de la acción.¹⁷²

Rescatando a Touraine, Cohen plantea la idea de que se puede observar a ambos paradigmas como caras opuestas de la misma moneda (tanto a la estrategia como a la identidad). Esto es precisamente la propuesta de Cohen y Arato. Ni uno ni el otro pueden ser las únicas perspectivas para observar a estos movimientos.¹⁷³

Touraine precisa que el problema de los NMS debe revisarse en dos ejes: el diacrónico y el sincrónico.¹⁷⁴ El primero hace referencia al patrón de desarrollo de una sociedad (donde se puede observar que el Estado, crisis sistémicas, cambios y comportamientos conflictivos oponen a las elites contra las masas); y el sincrónico, que observa los modos de funcionamiento de la sociedad (las relaciones sociales y “sistema de acción histórica” como procesos conflictivos por medio de los cuales las normas, las instituciones y los patrones culturales son creados y disputados por los actores sociales). Por ello, concibe a los movimientos sociales como las luchas en torno a patrones culturales

¹⁷² *Ibid.*, p. 43.

¹⁷³ Un elemento interesante acerca de la organización dentro de cualquier conjunto que aspire a bienes colectivos es la existencia del *free rider*. Si los movimientos sociales fueran exclusivamente llevados a cabo por individuos que siempre quisieran maximizar sus ganancias a partir de la mínima inversión de costes, ningún movimiento social conseguiría sus metas (el *free rider* se generalizaría en el trabajo colectivo). Hay más elementos a tomar en cuenta, como los valores que definen identidades (y con ello bienes ideales, que les llevan a los individuos a desear organizarse por el amor a esos bienes, con lo que se observa la importancia de la crítica de Taylor al yo desvinculado).

¹⁷⁴ Considera que ambos paradigmas entienden a los conflictos sociales en función de la respuesta de los grupos involucrados a la modernización.

que están involucrados en el funcionamiento actual de la sociedad. Estos constituyen el espacio de la sociedad civil.

En pocas palabras, se les denomina nuevos movimientos sociales (NMS) no porque sean totalmente novedosos en sus aspectos expresivos o de movilización, sino es una cuestión más que de formas, de contenidos y de posturas de los miembros de estos movimientos. Ante la llamada modernización social (algo que trabajamos en el primer capítulo con la cuestión del desacoplamiento entre sistema y mundo de vida, que da paso a la racionalización del primero y al aumento de complejidad del segundo), los actores sociales perciben como patologías el hecho de la intromisión del sistema en cuanto a sus operaciones (mediadas por el derecho) en las relaciones sociales del mundo de vida.¹⁷⁵ A esto es a lo que responden en las movilizaciones de la sociedad civil contemporánea. “Las nuevas dimensiones de la identidad de los actores contemporáneos, y lo que los hace radicalmente diferentes a los movimientos anteriores, no es su repertorio de acción sino el nivel de reflexividad y los cambios de espacios e intereses de sus luchas, que corresponden a la emergencia de un nuevo tipo de sociedad”.¹⁷⁶

Como una pequeña introducción a la sección donde rescataremos la propuesta de lo público en Habermas, mencionamos la perspectiva de Cohen y Arato sobre éste en cuanto a los NMS:

La más importante contribución de Habermas a la teoría de la Modernidad involucra tres tesis que proveen la base para una interpretación diferente de los movimientos contemporáneos. La primera es la distinción entre los procesos de diferenciación de la economía y el Estado (subsistemas de acción estratégica) y los procesos de la modernización o la “racionalización” del mundo de vida socio cultural. La segunda es la tesis de que con la emergencia de la modernidad cultural (de las esferas culturales autónomas de la ciencia, el arte, la moralidad y la ley, organizadas alrededor de sus propios valores internos), *el potencial para aumentar la reflexividad en todas las dimensiones de la acción y de las relaciones mundanas ya está dado*. Estos dos desarrollos contienen la promesa de una relación postradicional y posconvencional con las dimensiones clave de la vida social, política y cultural, esto es, *su coordinación a través de un proceso de interacción comunicativa*.¹⁷⁷

¹⁷⁵ Situación denominada *colonización del sistema sobre el mundo de vida*, que consiste de manera muy simple en que los medios de control sistémicos invaden las interacciones propias del mundo de vida (que son realizadas a través del lenguaje), lo que provoca disfunciones dentro del mundo de vida. Esto sucedió de manera generalizada en los Estados sociales europeos, y es analizado por Habermas en *Teoría de la acción comunicativa II*.

¹⁷⁶ Cohen, “Estrategia e identidad...”, *op. cit.*, p. 51.

¹⁷⁷ *Ibid.*, p. 59. El subrayado es nuestro.

Pero más adelante, la tercera tesis que rescata Cohen de la propuesta de Habermas es la que mayor interés tiene para nosotros, y es consecuencia de las otras dos tesis:

Esta sería la base para una modernización ulterior del mundo de vida: la incorporación de los logros de la modernidad cultural en la vida diaria significa el reemplazo de una coordinación *gemeinschaftliche* [comunitaria] de la vida social por formas potencialmente autorreflexivas. Con la tercera tesis sobre la “institucionalización selectiva” de los potenciales de la modernidad (reflexividad, autonomía, libertad y significado), Habermas da cuenta de las características unilaterales del actual desarrollo y de los impedimentos de su realización, debido a las condiciones de la sociedad de clase capitalista.¹⁷⁸

Debemos recordar una de las principales características de las organizaciones modernas mencionadas en el primer capítulo: la apertura a los miembros, quienes pueden serlo o dejar de serlo cuando quieran (la membresía es por voluntad, no por adscripción, como en las sociedades premodernas la pertenencia a los grupos sociales).

Habiendo reseñado la perspectiva que utiliza Cohen para observar a la sociedad civil, entremos a la discusión sobre los grupos de la sociedad civil organizada. En ellos hay varias características que vale la pena revisar. En principio, la sociedad civil es distinta al mercado y al Estado, y tiene los siguientes componentes: *pluralidad*, grupos informales, familias y asociaciones voluntarias cuya pluralidad y autonomía permiten una variedad de formas de vida; *publicidad*, que comprende instituciones de cultura y comunicación; *vida privada*, como dominio del autodesarrollo y elección moral del individuo; y *legalidad*, que son las estructuras de las leyes generales y derechos básicos que son necesarias para demarcar la pluralidad, la vida privada y la publicidad al menos en lo que se refiere al Estado.¹⁷⁹

Como vimos en las secciones anteriores con Habermas, la autonomía pública y la autonomía privada se refieren a los espacios de acción que en términos de libertades y oportunidades les son dados a los ciudadanos tanto para desarrollar una biografía propia, como para participar en ámbitos públicos alrededor de temas de interés general. Cohen y Arato tienen una perspectiva muy interesante sobre lo privado que nos puede ayudar a entender la relación entre autonomías:

¹⁷⁸ *Ibid.*, pp. 59-60.

¹⁷⁹ Cohen y Arato, *Sociedad civil y teoría política*, op. cit., pp. 395-396.

[...] lo que nosotros llamamos privado se refiere a reflexiones y elecciones morales de los individuos así como a sus juicios respecto a sus proyectos y necesidades de identidad. Los derechos a la vida privada aseguran precisamente estos terrenos. Aunque todos los derechos están conectados con un principio público porque debe afirmárseles, estar de acuerdo sobre ellos e institucionalizárseles como ley, lo que protegen (en especial en el caso de la vida privada) queda fuera de los límites de lo público, lo legal o el control político. En otras palabras, *articulados en forma pública, los derechos privados protegidos legalmente constituyen un campo de juicio autónomo que está más allá de la regulación política* [...] precisamente porque los individuos desarrollan sus identidades personales y colectivas en procesos de interacciones complejos y siempre están incorporados en una red de relaciones con los otros, y porque existe una pluralidad de concepciones morales en cualquier sociedad civil moderna, la capacidad para tomar decisiones morales autónomas y la habilidad para desarrollar proyectos personales *requieren de protección y reconocimiento.*¹⁸⁰

Entonces, podemos ver el importante papel del derecho en la constitución de un espacio público inclusivo, pues como ya habíamos observado en la relación entre autonomía pública y privada, la defensa por parte del Estado del sistema de derechos es indispensable para la formación de individuos autónomos primero en su ámbito privado e íntimo, y posteriormente en un ámbito público de comunicación.¹⁸¹

Ahora bien, hablando de temas de interés general cabe hacer una precisión, pues Cohen y Arato acertadamente optan por utilizar la noción de “identidad común” en reemplazo de “interés general”. Recordemos que en sociedades complejas, y sobre todo debido a lo que vimos en el primer capítulo con el descentramiento de las imágenes del mundo, los valores y las normas se diferencian mutuamente en cuanto a su papel dentro de lo social, y mientras las normas se refieren a expectativas de comportamiento generalizadas que actúan a partir de lo que sería una moral general, los valores solamente constituyen espacios de preferencias y bienes a los que cabe seguir, y que estructuran vidas en función de que indican una vida que vale la pena vivir (valores de la vida buena).

Los valores difícilmente se pueden convertir en normas de asentimiento general, pues pertenecen a grupos sociales específicos, y las normas deben apelar siempre (para ser en verdad vinculantes) a la justicia. La identidad común la ubicamos, como Cohen y Arato,

¹⁸⁰ *Ibid.*, p. 468, nota a pie de página 27. El subrayado es nuestro.

¹⁸¹ En esto podemos observar el papel de la acción comunicativa tanto en la formación de individuos autónomos que pueden plantearse un proyecto de vida (al resguardo de la intromisión del Estado en este ámbito), como en función de la formación de una red de comunicaciones alrededor de temas de interés público, que con base en la organización que comporta obligaciones ilocucionarias se da una formación racional de la voluntad que sirve como contrapeso al Estado.

alrededor de valores estructuradores de identidad. Recuperando un poco a lo que Taylor hace referencia cuando menciona las urdimbres de interlocución, la identidad es eso que resulta cuando un individuo realiza preguntas morales sobre su propia ubicación moral, así como cuando realiza juicios morales.

Aquí es donde puede observarse nítidamente la importancia de la ética discursiva aplicada desde el derecho para la formación de un espacio público (algo a lo que regresaremos en la última sección de este capítulo), en cuanto a que ese espacio común, independientemente de las identidades culturales que separen a los ciudadanos, les permite entablar relaciones.

[...] En las sociedades caracterizadas por una pluralidad de sistemas de valores, modos de vida e identidades individuales, la ética del discurso proporciona una forma de descubrir o reafirmar lo que tenemos en común, si es que algo tenemos, quienes nos interrelacionamos y quienes somos afectados por las mismas decisiones y leyes políticas [...] el descubrimiento de los intereses generalizables en la discusión implica algo anterior, es decir, *que a pesar de nuestras diferencias, hemos descubierto, reafirmado o creado algo en común que corresponde a una identidad social general* (que a su vez está abierta al cambio). Una discusión pública puede mostrarnos que, después de todo, sí tenemos algo en común, que somos un nosotros, y que estamos de acuerdo en, o presuponemos, ciertos principios que constituyen nuestra identidad colectiva.¹⁸²

En ello radica la importancia del espacio público, tanto desde la perspectiva de la generación de identidades dentro de los grupos sociales, como en la conformación de una identidad pública más allá de las identidades culturales de los miembros de esos grupos (la identidad común a la que se refieren Cohen y Arato es una identidad ciudadana fundamentada en la participación en lo público, en lo común). Y es que recuperando elementos importantes de la perspectiva de la Modernidad en Habermas, el mundo de vida genera identidades desde los tres componentes estructurales del mismo: desde la perspectiva de las tradiciones culturales le otorga los patrones culturales necesarios para cimentar una identidad; desde la perspectiva de la personalidad, le otorga los valores que le sirven para socializarse y convertirse en un adulto autónomo; y desde la perspectiva de la sociedad, existen las instituciones sociales básicas para el desarrollo de los individuos (de allí la importancia del derecho y la creación de las instituciones de la sociedad civil).

¹⁸² *Ibid.*, p. 416. El subrayado es nuestro.

Ahora bien, esos componentes estructurales le dan sentido al individuo, por decirlo de alguna manera, algo que por sí sólo el sistema no puede hacer, ya que es incapaz de dar sentido a los individuos y a los grupos sociales (recordemos que las operaciones sistémicas están orientadas a la reproducción material de lo social). El sistema no puede crear identidad o significado, pero en esto radica la importancia de la legitimidad del Estado, pues acabaría con ella si viola las identidades colectivas y la solidaridad social e integración social que conllevan (en este sentido, esos son los límites del Estado de derecho, y por ello las leyes deben apelar siempre a la justicia, independientemente de que apelan también a los intereses fácticos de los grupos sociales de la comunidad jurídica).

Podemos ver las afinidades entre la propuesta de Habermas y la propuesta de Cohen y Arato. Ambas perspectivas le dan un lugar privilegiado al derecho, pues sin la defensa del ámbito privado desde lo jurídico (con las amenazas de sanción por parte del Estado), no se pueden constituir individuos autónomos que puedan formar redes de comunicación y solidaridad en los ámbitos públicos. Por ello la importancia de la sociedad civil como representante del asociacionismo y de la organización orientada a fines distintos a los que tiene los actores del Estado y de la economía, ya que estos ámbitos no crean por sí solos identidad o solidaridad (cuestión que si es originada por valores y normas constitutivas del mundo de vida, y en este caso de la sociedad civil).

[...] los principios universalizables de la legitimidad democrática y de los derechos básicos sólo pueden ser componentes de una identidad común, no la totalidad de la misma. *Su reproducción en el nivel simbólico presupone el descubrimiento o reapropiación de las tradiciones, memorias colectivas, patrones preexistentes de interacción, valores establecidos y prácticas relevantes (mundo de vida) que son las fuentes de solidaridades que pueden sostener el núcleo racional de una identidad colectiva política.* Desde el punto de vista de una identidad colectiva posconvencional, discursiva, esta reapropiación debe ser postradicional, es decir, *crítica en relación con la tradición.*¹⁸³

¹⁸³ *Ibid.*, p. 419. El subrayado es nuestro. Todos los elementos que mencionan Cohen y Arato son constitutivos del mundo de vida, y son los que están inmersos en la organización de los grupos de la sociedad civil. Rescatando un punto anteriormente mencionado, la cuestión del *free rider* es muy ilustrativa en cuanto a los NMS, y a las acciones colectivas de cualquier grupo organizado. Si no existieran estos elementos dentro del asociacionismo en los grupos de la sociedad civil, la situación del *free rider* se generalizaría, mermando los resultados de la movilización (allí está la importancia de los valores y la solidaridad dentro de los grupos, que sirven como motivación para la participación). Más adelante esperamos hacer patente esto en cuanto a la perspectiva de espacio público en Habermas, relacionándolo con la perspectiva ético-moral de Taylor.

Para terminar con este punto, cabe aclarar la importancia de la identidad común, que no debe confundirse con los intereses generales (pues no necesariamente se puede concordar en qué consisten estos intereses, independientemente de que sí se debata en lo público a partir de aquello que nos hace iguales a pesar de las diferencias, la identidad común ciudadana), importancia que estriba en que el principio democrático, como vimos con Habermas, faculta a los individuos a organizarse y participar en discusiones públicas, pero no llena de contenido a las propias discusiones, en última instancia lo que hace es servir de metanorma desde la regulación del Estado para la elaboración legislativa que restrinja qué leyes si son justas (en el sentido de que cualquiera de los posibles afectados pudiera dar asentimiento a la ley, y que en ese caso se pudiera sentir como autor de la misma), y cuáles no. “La identidad común media entre los metaprincipios y los intereses (que también pueden variar) de un grupo, proporcionando así la estabilidad y la autoridad de las aplicaciones acordadas, aunque ellas también siguen estando abiertas al cambio”¹⁸⁴.

Cohen y Arato siguen viendo al principio “D” desde una perspectiva moral, por lo que utilizamos más la perspectiva habermasiana que ya incluye al Estado en esta relación a partir del principio democrático. En esta referencia vemos claramente que la apelación a aquello que es justo (el procedimiento, independiente a los contenidos o a los intereses y valores involucrados en pugna dentro de lo público) es lo que permite crear un espacio de organización que no esté prejuzgado en cuanto a los temas de discusión, lo que en un sentido sociológico fuerte implica que tampoco se prejuzgan las diferencias culturales o políticas para la inclusión o exclusión de los grupos sociales, algo que el espacio público no puede permitirse (pues dejaría de ser público).

Con esto podemos llegar al último punto importante acerca de la sociedad civil. La sociedad civil como parcialidad del mundo de vida implica los mismos esfuerzos tanto de los miembros de los grupos organizados como de los miembros del mundo de vida. Ante el desmoronamiento de las certezas culturales características de las sociedades premodernas, los actores sociales tienen que llevar a cabo esfuerzos interpretativos constantes tanto en sus acciones estratégicas e instrumentales, como en las acciones comunicativas. Hacen uso de la acción comunicativa constantemente en la generación de poder comunicativo porque éste es un recurso escaso y que tiene que regenerarse de vez en vez, y ello no solamente en

¹⁸⁴ *Ibid.*, p. 420.

su relación con el Estado como instancia de toma de decisiones vinculantes y de elaboración de normas jurídicas legítimas, sino también en cuanto a la generación de identidad y sentido, en tanto a la formación de un significado “nosotros”.

Es por esto que debemos rescatar las esferas en las que la sociedad civil se relaciona con el Estado. Son los tres complejos de derechos en cuanto a las esferas institucionales de la sociedad civil en su relación con el Estado: los que se refieren a la reproducción cultural (libertades de pensamiento, prensa, expresión y comunicación); los que aseguran la integración social (la libertad de asociación y de reunión); y los que aseguran la socialización (la protección de la vida privada, de la intimidad y de la inviolabilidad de la persona).¹⁸⁵

Ya que estamos ante grupos que no cuentan con las mismas certezas culturales de mundos de vida premodernos, e igualmente se encuentran ante una acelerada modernización social, los NMS son reactivos y defensivos en igual medida. No defienden comunidades tradicionales de mundos de vida premodernos, más bien defienden espacios para la creación de nuevas identidades y solidaridades, buscando hacer las relaciones más igualitarias y democráticas dentro de las instituciones de la sociedad civil. En otras palabras, sus estrategias se limitan a influir directamente en la opinión pública, e indirectamente en las élites administrativas (de allí el peso moral de la apelación a la justicia de las causas).

Por esto, no van dirigidos contra el Estado propiamente, por lo que implican confrontaciones entre adversarios sociales civiles, dentro y acerca de las instituciones de la sociedad civil. En otras palabras, no se trata de movilización de recursos con vistas a impactar de alguna manera en el Estado o el mercado, ni únicamente son relaciones entre grupos de la sociedad civil por impactar simbólicamente en la opinión pública (ganar adeptos morales para sus causas). En resumidas cuentas, la perspectiva dual que se presentó al inicio de esta sección como propuesta de Cohen, está caracterizada porque ni la movilización de recursos ni la identidad dan por separado luz sobre los NMS.

[...] Es perfectamente concebible que un movimiento social concreto pueda comprometer a todas las formas de acción. Esto es obvio en el caso de las acciones colectivas contemporáneas. Sectores clave de los nuevos movimientos (desde el feminismo hasta el ecológico), tienen una relación autorreflexiva con los mundos objetivos, subjetivos y

¹⁸⁵ *Ibid.*, p. 496. Estos los rescata Habermas como el sistema de derechos.

sociales en la medida en que tratan los temas de la identidad personal y social, defienden a las normas existentes, impugnan las interpretaciones sociales de las normas, crean comunicativamente nuevas normas y proponen formas alternativas de relacionarse con el ambiente. Como se dijo antes, toda acción colectiva supone también actividad estratégica, instrumental y normativa.¹⁸⁶

Dos cuestiones de suma importancia. La primera en relación a lo que ya hablamos sobre el poder en la relación entre el Estado y la sociedad civil. La segunda, sobre el peso de las identidades en la conformación de la sociedad civil organizada.

La primera nos sirve para introducir la discusión de la siguiente sección en cuanto a la formación del poder comunicativo. Como vimos, Habermas rescata la noción de Arendt, y la utiliza porque ambos ponen la coacción del lenguaje y la persuasión como elementos de integración social (es decir, se coordinan acciones no a través de medios de control sistémicos como el dinero o el poder político, sino a través del lenguaje común). Pero un punto a resaltar es la naturaleza de ese poder al que hace referencia Arendt: previo a su institucionalización, existe solamente en función de que los individuos se encuentren en lo público unos con otros, y desaparece en cuanto se separan y no se ejercen influencia mutuamente. Y curiosamente (y en ello radica la importancia del poder comunicativo para la legitimidad del poder político, para que no sea solamente violencia), es constitutivo del poder político (sin él, la dominación del propio Estado se haría extremadamente vulnerable e inestable). Una cuestión de autoridad del poder político.

La segunda, y que igualmente sirve como introducción a la siguiente sección, es que si recordamos los dos paradigmas que trabajan Cohen y Arato sobre los movimientos sociales (movilización de recursos y el de identidad), es de suma importancia enfatizar que no son únicamente intereses lo que hay de por medio en las movilizaciones (mencionamos el problema del *free rider*), sino valores y normas en disputa y como base para la organización (que estructuran a los grupos de la sociedad civil). En otras palabras, en eso radica el aporte del mundo de vida a la sociedad civil: proveer de identidades a los miembros de estos movimientos, de elementos que los motiven a participar de manera conjunta por un bien común.¹⁸⁷

¹⁸⁶ *Ibid.*, p. 584.

¹⁸⁷ Esperamos hacer patente en el rescate sobre Taylor que esas identidades conllevan tanto ideas del bien como bienes vitales, y juegan un importante papel en el espacio público..

Hasta aquí la discusión sobre la sociedad civil. Pasemos a ver la relación de ésta con el Estado a partir del encuentro comunicativo dentro del espacio público.

3.6 El espacio público: la tensa relación entre el Estado de derecho democrático y la sociedad civil

La noción de lo público tiene tres sentidos diferentes pero relacionados. El primero hace alusión a la distinción entre lo general y lo particular, en donde lo público apela a lo común, no a lo individual; el segundo hace alusión a lo manifiesto, en contraposición a lo secreto; la tercera a lo abierto, a diferencia de lo cerrado.¹⁸⁸

Ahora bien, desde la perspectiva de Habermas, vamos adelantando, el espacio público cubre los tres sentidos filosóficos asociados a “lo público”, lo cual queremos hacer patente en el resto del capítulo.

Debemos comprender el papel del Estado de derecho democrático en la constitución de una sociedad civil organizada. Sin él, simplemente no se puede constituir la sociedad civil, pues se requiere la institucionalización de esos grupos para que puedan tanto generar redes de comunicación que aporten desde la opinión pública, como indirectamente presión utilizando como medio a la opinión pública hacia el Estado en tanto a la formación de la agenda pública.

Habermas menciona dos concepciones sobre la relación entre derechos y participación democrática. La primera, la liberal, considera que el proceso democrático se efectúa exclusivamente en la forma de compromisos entre intereses. A través de las libertades negativas (derechos liberales) se considera que éstas tienden a asegurar la *fairness* de cualquier compromiso (se fundan y fundamentan en última instancia en los derechos fundamentales liberales).

Por otro lado está la concepción republicana, en la cual la formación democrática de la voluntad política se efectúa en la forma de un autoentendimiento ético-político. La deliberación se apoya en un consenso de fondo (en cuanto al contenido) inculcado por la

¹⁸⁸ Nora Rabotnikof (2005), *En busca de un lugar común. El espacio público en la teoría política contemporánea*, México, IIF-UNAM, p. 9 y ss.

propia cultura en la que se ha crecido y se está. Pero, como vimos anteriormente, a Habermas ambas perspectivas democráticas le parecen insuficientes, por lo que opina que:

[...] la teoría del discurso toma elementos de ambos lados y los integra en el concepto de un procedimiento ideal para la deliberación y la toma de decisiones [...] Conforme a esta concepción, la razón práctica se retrae de los derechos humanos universales, en los que insiste el liberalismo, o de la eticidad concreta de una comunidad determinada, en la que insiste el republicanismo, para asentarse en esas 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 y del orden no sustituible que representan la socialización y “sociación” comunicativas.¹⁸⁹

Con esto quiere decir que la democracia significa la autoorganización política de la sociedad en su conjunto a través del medio que es el derecho.¹⁹⁰ En ello se puede observar la distancia que separa al Estado de la sociedad, a las burocracias de los grupos de la sociedad civil, pues la política se vuelve asunto de profesionales, y la mayoría de los ciudadanos se ven excluidos del poder de decisión. Pero para ello Habermas propone dentro de la relación entre republicanismo y liberalismo, a la teoría del discurso:

[...] El desarrollo y consolidación de una política deliberativa, la teoría del discurso los hace depender, no de una ciudadanía colectivamente capaz de acción, sino de la institucionalización de los correspondientes procedimientos y presupuestos comunicativos, así como de la interacción de deliberaciones institucionalizadas con opiniones públicas desarrolladas informalmente. La procedimentalización de la soberanía popular y la vinculación retroalimentativa del sistema político con las redes (para él) periféricas que representan los espacios públicos políticos, se corresponden con la imagen de una sociedad descentrada. En todo caso, *esta concepción de la democracia ya no puede operar con el concepto de un todo social centrado en el Estado, al que quepa concebir como un sujeto en gran formato que actúe orientándose a un fin.*¹⁹¹

En otras palabras, la clave de la institucionalización del espacio público está en la propia institucionalización de procedimientos que les permitan a los ciudadanos ejercer tanto su autonomía privada (en la libertad de arbitrio en los espacios íntimos) como su autonomía pública (en relación al Estado y a los grupos constitutivos de la sociedad civil).

¹⁸⁹ Habermas, *Facticidad y validez*, op cit., pp. 372-373.

¹⁹⁰ Cabe hacer una aclaración: no suponemos que lo político (en este caso desde una perspectiva democrática) sea el agente ordenador de la sociedad. Nos referimos a las sociedades concretas de cada Estado de derecho, y estamos concientes de que aunque al Estado le toca la tarea de tomar decisiones vinculantes, es un subsistema entre otros (en términos luhmannianos), que la sociedad moderna carece de un centro.

¹⁹¹ *Ibid.*, p. 374. El subrayado es nuestro.

No solamente el sistema de derechos, ni las amenazas de sanción por parte del Estado, sino que también es necesaria la institucionalización de los procedimientos mediante los cuales tender los puentes comunicativos entre la administración estatal y los grupos de la sociedad civil (puentes situados en el espacio público). Recordando los principios del Estado de derecho, mencionemos el concepto normativo de espacio público u opinión pública:

[...] La formación de la voluntad política, que se organiza en forma de poder legislativo del Estado, destruiría las bases que su propio funcionamiento racional tiene en la sociedad civil, si taponase las fuentes espontáneas que representan los espacios públicos autónomos o se encapsulase frente al aflujo de temas, contribuciones, informaciones y razones, que libremente floten en una esfera preestatal igualitariamente estructurada. Los órganos parlamentarios han de trabajar bajo los parámetros de una opinión pública en cierto modo sin sujeto que, sin embargo, no puede formarse en el vacío, sino sobre el trasfondo de una cultura política liberal. Si el sistema de los derechos hace explícitas las condiciones bajo la que los ciudadanos pueden unirse en una asociación de miembros iguales y libres formando una comunidad jurídica, entonces en la cultura política de una población se expresa cómo esa población entiende intuitivamente el sistema de los derechos en el contexto histórico de su propia vida concreta.¹⁹²

Esta definición es más normativa que científica, por lo que vale la pena hacer reservas en su recuperación. En esto podemos observar la importancia del sistema de derechos, pero el otro elemento que menciona Habermas es de suma importancia para una perspectiva sociológica: el trasfondo del mundo de vida (en particular las tradiciones culturales). Por esto, rescatemos el papel del lenguaje en el espacio de opinión pública.

Habermas realiza un debate con las perspectivas sistémicas de la sociedad (especialmente con H. Willke) en torno a la opinión pública y sus relaciones con los diversos subsistemas sociales. Ya que la perspectiva sistémica niega que pueda existir interacción entre sistemas (unos se cierran a otros a partir de clausuras operativas, y solamente les queda la opción de observarse mutuamente y establecerse como entornos los unos de los otros), y el mismo Habermas acepta que no existe un lenguaje parcialmente común entre sistemas, lo que lo lleva a la conclusión de que el lenguaje ordinario es aquel que sirve de metalenguaje a la comunicación en lo largo y ancho de la sociedad entera.

Si recordamos al inicio de este capítulo, cuando trabajamos al derecho como mediación entre sistema y mundo de vida, vimos que el lenguaje del derecho sirve para realizar operaciones a partir de la integración sistémica, ya sea en el mercado o en la

¹⁹² *Ibid.*, p. 252.

administración estatal. Pues bien, el lenguaje del derecho tiene como base al propio lenguaje ordinario (en dado caso, el lenguaje jurídico conecta a ambos, el mundo de vida y el sistema), con lo que se observa que en las relaciones entre sistema y mundo de vida el lenguaje jurídico es el que sirve de interlocutor con el lenguaje ordinario. Por ello la importancia del lenguaje común. Habermas lo dice de la siguiente manera:

[...] cuando se sigue la argumentación de la filosofía analítica del lenguaje, no acaba uno encontrando, por lo demás, nada sorprendente en la idea de que el lenguaje ordinario actúe de “último metalenguaje”. El lenguaje ordinario constituye ese medio abierto que es un lenguaje que circula a lo largo y ancho de toda la sociedad, y del que puede traducirse a, y al que puede traducirse de, todos los discursos especiales.¹⁹³

Como lo vimos en el primer capítulo, las acciones comunicativas son las que constituyen al mundo de vida, y estas acciones (al estar orientadas al entendimiento) hacen uso del lenguaje ordinario. El mundo de vida se reproduce a través del lenguaje ordinario, y mediante él se entrelazan los componentes estructurales de aquel.

[...] Los sistemas de acción que están especializados en alto grado en la reproducción cultural (como la escuela) o en la socialización (como la familia) o (como el derecho) en la integración social, no operan separados estrictamente los unos de los otros. A través del código común que representa el lenguaje ordinario esos sistemas de acción cumplen también, por así decir, concomitantemente las funciones de los demás, *manteniendo así una referencia a la totalidad del mundo de vida*. Aquellos ámbitos nucleares del mundo de vida que tienen carácter privado, esto es, que se caracterizan por su intimidad, estructuran encuentros entre familiares, amigos, conocidos, etc., y concatenan, en el plano de estas interacciones simples, las biografías de sus miembros. *La esfera de la vida pública guarda una relación de complementariedad con esa esfera de la vida privada, de la que se recluta al público como portador de la opinión pública.*¹⁹⁴

El mundo de vida, desde esta perspectiva, se puede ver como una red de acciones comunicativas, en las que media el lenguaje ordinario. El componente estructural sociedad está formado por la totalidad de las relaciones interpersonales ordenadas legítimamente. El derecho juega un papel importante en el anclaje de los medios de control sistémicos dentro del mundo de vida. Por ello, el lenguaje jurídico es el que traduce, por así decirlo, las comunicaciones que se generan a partir del poder comunicativo, con lo cual el Estado

¹⁹³ *Ibid.*, p. 428.

¹⁹⁴ *Ibid.*, p. 434. El subrayado es nuestro.

recibe éstas y las asimilan al sistema político (a través de lo que Habermas denomina esclusas).

En esto puede verse la importancia del mundo de vida en tanto que provee a la política de las contribuciones necesarias tanto para la generación de poder político como para su utilización de forma vinculante. Pero desde el mismo mundo de vida puede observarse un recurso escaso para la movilización de los grupos de la sociedad civil: el sentido anejo a las identidades, algo que ni puede generarse a voluntad, ni es tarea exclusiva del sistema político. Aquí es donde ubicamos la relación entre el Estado de derecho y la sociedad civil, pues ese sentido se genera socialmente a partir de la organización de los grupos de la sociedad civil organizada y el movimiento de poder comunicativo en el espacio de opinión pública. El elemento interesante alrededor del sentido es la espontaneidad social, limitada desde dentro del mundo de vida (por las propias dinámicas de esas redes de comunicación). Habermas habla claramente de lo que significa el espacio de opinión pública:

[...] El espacio de opinión pública, como mejor puede describirse es como una red para la comunicación de contenidos y tomas de postura, es decir, de opiniones, y en él los flujos de comunicación quedan filtrados y sintetizados de tal suerte que *se condensan en opiniones públicas agavilladas en torno a temas específicos*. Al igual que el mundo de la vida en su totalidad, también el espacio de la opinión pública se reproduce a través de la acción comunicativa, para la que basta con dominar en lenguaje natural; y se ajusta a la inteligibilidad general de la práctica comunicativa cotidiana. [el espacio de la opinión pública] en la medida en que se extiende a cuestiones políticamente relevantes, deja la elaboración especializada de ellas al sistema político. El espacio de la opinión pública se distingue, más bien, por una estructura de comunicación que se refiere a un tercer aspecto de la acción orientada al entendimiento: no a las funciones, ni tampoco a los contenidos de la comunicación, sino al espacio social generado en la acción comunicativa.¹⁹⁵

En esto radica la facultad que tienen los sujetos sociales para participar políticamente dentro del espacio público, pues solamente tienen que tomar postura dentro de las comunicaciones cotidianas utilizando el lenguaje ordinario, lo cual cierra de alguna manera la brecha anteriormente mencionada entre la política de expertos y la participación política de los ciudadanos. Una de las más importantes condiciones es la argumentación

¹⁹⁵ *Ibid.*, pp. 440-441. El subrayado es nuestro. Anteriormente recuperamos una definición normativa de espacio de opinión pública, pero ésta que utilizamos aquí es más precisa en cuanto a que parte de una perspectiva sociológica de cómo se forman las redes de comunicación, a diferencia de la otra que es más filosófica en cuanto a lo que debería ser el Estado de derecho en su relación con la sociedad.

informada en vistas a que gane el mejor argumento, utilizando lenguaje ordinario en la toma de posturas ante las comunicaciones inmersas en esas redes.

Una noción que se utilizó con la exposición de Cohen y Arato nos es de utilidad aquí, la influencia, y según Habermas “la influencia se nutre del recurso que es el entendimiento, pero se basa en una especie de anticipo, es decir, en la confianza que se pone en posibilidades de convicción actualmente no comprobadas.”¹⁹⁶ Precisamente los NMS se caracterizan por hacer uso de esta influencia, ya que a partir de la separación de la sociedad (constituida como sociedad civil organizada)¹⁹⁷ del Estado, su finalidad es la influencia y no la participación directa en el poder político. Y como dijimos con Cohen y Arato, la sociedad civil solamente puede incidir directamente en su propia transformación, e indirectamente en la gerencia del Estado (no puede ocupar su puesto). A esto nos referimos con la autolimitación de los movimientos de la sociedad civil.

Las principales características del espacio público, ya mencionada de nuevo la relación entre el Estado y la sociedad civil, son:

En las sociedades complejas el espacio de opinión pública [...] representa una red extraordinariamente compleja que se ramifica espacialmente en una pluralidad de espacios internacionales, nacionales, regionales, municipales, subculturales, que se solapan, unos con otros; que, *en lo que a contenido se refiere*, se estructura conforme a puntos de vista funcionales, centros de gravedad temáticos, ámbitos políticos, etc., en espacios públicos más o menos especializados pero todavía accesibles a un público de legos [...] *en lo tocante a densidad de la comunicación, a complejidad de su organización y alcance, se diferencia en niveles*, de los episódicos que representan el bar, el café, o encuentros y conversaciones en la calle, hasta el espacio público abstracto, creado por medios de comunicación, que forman los lectores, oyentes y espectadores aislados y diseminados por todas partes.¹⁹⁸

Los límites de este espacio público general en su relación al Estado son permeables en cuanto a las contribuciones. Los tres sentidos de lo público que mencionamos al inicio de la sección se ven materializados en el espacio de opinión pública visto desde la perspectiva habermasiana. Este espacio está abierto a cualquiera que utilice el lenguaje

¹⁹⁶ *Ibid.*, p. 443.

¹⁹⁷ Cabe hacer una aclaración. Existen matices en las relaciones entre el Estado y la sociedad, la sociedad civil no es la única manera en que se relacionan. Los individuos, como ciudadanos, también pueden ser simplemente clientes del Estado, pero al hacer referencia a la sociedad civil se enfatiza el carácter autónomo de los ciudadanos como referentes organizativos, en lugar de meros receptores de los bienes colectivos que produce el Estado.

¹⁹⁸ *Ibid.*, pp. 454-455. El subrayado es nuestro.

ordinario y tenga una opinión que pueda argumentar mediante una toma de postura ante las comunicaciones. También son manifestaciones públicas en el sentido de que se ejercen a la vista de cualquiera. Y además, como lo mencionamos en la sección anterior, si quieren impactar estas manifestaciones a la opinión pública deben ejercer presión moral en un sentido que apele a la justicia de las causas, con lo cual se vuelven públicas en el sentido de interés común (no se sale a lo público a defender causas moralmente reprobables, como la discriminación racista o el maltrato a los animales, por ejemplo).

Ahora bien, habiendo expuesto las características importantes del espacio de opinión pública es pertinente entrar al debate sobre las identidades y la sociedad civil, tendiendo un puente de debate entre Habermas y Taylor. Como mencionamos en el segundo capítulo con Taylor, existen dos tipos de bienes que pueden estructurar éticamente a los individuos: las ideas del bien (o fuentes morales, o bienes constitutivos), y los bienes vitales. Las primeras se refieren a valores que marcan pautas de vida a los individuos, y éstos lo hacen por amor al propio bien (la idea del bien específica) y no por los resultados que ello les pueda significar, lo que les da una identidad. Los segundos son bienes relacionados con la vida buena, que no tienen tanta injerencia en el establecimiento de la identidad de los sujetos morales, aunque si lo tienen en un sentido pragmático.

Pues bien, sostenemos que ambos tipos de valores son importantes en la conformación de los grupos de la sociedad civil organizada. Mientras que las ideas del bien sirven de motivación para que los individuos quieran pertenecer a algo más grande que ellos (una comunidad, un “nosotros”), dicho de otra manera, que le encuentren un sentido ético a sus vidas (lo cual los motiva a organizarse con otros que tengan los mismos valores constitutivos), los otros bienes los llevan a organizarse no por el amor y la solidaridad hacia su grupo social, sino por la búsqueda de obtener beneficios a partir de su presión hacia el Estado (beneficios que pueden observarse como bienes vitales, como el mejoramiento de una colonia, o la creación de espacios de esparcimiento o deportivos).

Mencionamos con Cohen y Arato la necesidad de la existencia de identidades sociales y culturales previas a la movilización de los grupos (cuestión que es generada por las dinámicas del propio mundo de vida). El cobijo que la tradición puede dar tanto al individuo como a los grupos sociales es lo que les imprime fuerza y motivación, pues independientemente de que Habermas asegure que con el espacio público la cuestión de

salir a lo público obliga a los individuos a contraer obligaciones ilocucionarias, nosotros opinamos que esto no es suficiente, que sin las contribuciones culturales del mundo de vida, simplemente no tendrían por qué salir al espacio público a enfrentarse comunicativamente (bien podrían caer en las situaciones que mencionamos con Taylor en el segundo capítulo, como el individualismo radical).

Dicho de otra manera: si no están en juego valores e identidades en pugna (con sus definiciones del mundo específicas), o la búsqueda de intereses (desde cuestiones existenciales inatas a las identidades de los individuos), el individuo común no va a salir al espacio público, las necesidades anejas a las identidades (del tipo que sean) lo obligan a salir de su ámbito íntimo. Habermas reflexiona sobre las responsabilidades ilocucionarias presentes en la situación en la que se ve un individuo confrontado dentro de las redes de comunicación, que tiene que tomar postura ante las pretensiones de validez de un proponente, sean opiniones en medios de comunicación de masas, algún encuentro fugaz en un transporte público, en un café o en una plaza pública, pero, ¿son suficientes estas necesidades para que los sujetos salgan a los espacios públicos a encontrarse con otros?

En esto tanto Habermas como Taylor coinciden: los individuos modernos tienen posturas distintas, reflexivas y pragmáticas ante el mundo y ante los demás. Ya sea que consistan en la distancia que se toma ante las normas y el uso pragmático de la razón práctica en cuestiones éticas y existenciales (Habermas), o la ética de la autenticidad y la búsqueda del individuo de “encontrarse” y ubicar su lugar en el mundo como un yo moral (Taylor), existen motivaciones suficientes para que los individuos salgan al encuentro de los demás, se organicen e intenten impactar tanto a la propia sociedad civil (los demás grupos organizados y a la opinión pública), como al Estado (en dos sentidos principalmente: como tribunal moral que juzga el cumplimiento de las responsabilidades de este en cuanto al respeto a la ley y la protección del sistema de derechos, y en un sentido pragmático para impactar en la elaboración de políticas y de las leyes de manera legítima).

Con esto observamos claramente las contribuciones que hace el mundo de vida a la organización de la sociedad civil. Las tradiciones culturales y las instituciones de la sociedad proveen a los individuos de los esquemas, las normas y los valores necesarios (aunque no suficientes) para que puedan (y quieran, o estén motivados para) salir al espacio público a debatir y organizarse con otros. Esto genera la reproducción simbólica del mundo

de vida, pero asimismo dota a los grupos sociales organizados de elementos con los cuales plantearse tanto un proyecto de vida propio como una identidad social más allá de las identidades legadas por la tradición (adscritas, como la familia o el grupo social donde se es socializado), en otras palabras, proporcionan una identidad reflexiva.

Como podemos ver, estos elementos constituyen la base motivacional y cultural para que los miembros participen dentro de los grupos organizados de la sociedad civil. Sin ellos difícilmente mantendrían la cohesión, el compromiso y la organización necesarios para impactar tanto a otros grupos de la sociedad civil, como al Estado a través de la opinión pública.

Al final, creemos que a pesar de las críticas mutuas que se han hecho Taylor y Habermas,¹⁹⁹ ambos están viendo lo mismo desde distintas perspectivas, ya que su diagnóstico de la modernidad es muy parecido. Suponen el pluralismo cultural y la heterogeneidad de perspectivas sobre cómo es el mundo (con los valores propios de cada perspectiva). Toman en cuenta las funciones del Estado y sus responsabilidades, así como la mutua diferenciación entre Estado y sociedad. Ven la importancia de los derechos en la constitución de lo social. Pero la diferencia estriba en que uno recarga el peso de su argumentación en lo normativo (Habermas), sobre todo en cuanto al Estado de derecho democrático, y el otro sobre los aspectos ético-normativos del individuo moderno, en función de su importancia para la constitución de identidades sociales (Taylor), haciendo recaer el peso en el pluralismo cultural de las sociedades modernas.

En pocas palabras, Habermas tiene una perspectiva procedimental de solución de conflictos (el procedimiento democrático conforme a derecho, con las dimensiones del sistema de derechos y los principios del Estado de derecho), a partir de lo cual se respeta la diferencia y se puede integrar e incluir socialmente lo distinto. Taylor recarga el debate hacia las fuentes morales identitarias que dan origen al pluralismo cultural moderno, y con ello a las bases necesarias para que el individuo pueda constituirse como un ser autónomo (en términos éticos y morales).

La crítica que queremos recuperar de Taylor hacia Habermas consiste en lo que denomina las éticas procedimentales. Para Taylor, Habermas como heredero de la tradición

¹⁹⁹ Estas críticas no las rescatamos por las dimensiones de nuestro trabajo, solamente queremos rescatar una de Taylor hacia Habermas que da luz sobre lo que queremos decir. La de Taylor, en *Fuentes del yo*. Las de Habermas, en *Aclaraciones a la ética del discurso*, y *La inclusión del otro*. *Estudios de teoría política*.

ética de pensamiento kantiana recarga el peso de las discusiones en una moral de corte universalista, sin reparar en grado suficiente en las cuestiones sustantivas (que son las que trabaja Taylor en su recuperación de los bienes como constitutivos de las identidades de los individuos, y como necesarios horizontes que dotan de significado, sentido e importancia a las acciones y juicios de estos).

[...] Utilizo el término “procedimental” como opuesto a “sustantivo”. Estos términos se aplican a las distintas formas de la teoría ética derivándolos de su uso para describir las concepciones de la razón. Califico de sustantiva una noción de la razón cuando juzgamos la racionalidad de los agentes o sus pensamientos y sentimientos en términos sustantivos. Esto quiere decir que el criterio de la racionalidad es la comprensión correcta [...] En contraste con ello, una noción procedimental de la razón rompe esa conexión. La racionalidad o el pensamiento de un agente se juzga por cómo piensa, no principalmente por si el resultado es sustantivamente correcto. El buen pensar se define procedimentalmente [...] el pensamiento correcto no se define por la verdad sustancial, porque definirla es el preludeo para plantear la cuestión sobre la veracidad de sus resultados [...] Para los kantianos, el procedimiento definitivo de la razón práctica es la universalización.²⁰⁰

En esto Taylor se refiere a una cuestión básica para entender la diferencia entre ambos: la perspectiva que rescata Habermas (u otros autores, como Rawls) supone que la legitimidad de la racionalidad dentro de las discusiones morales está basada en el establecimiento de un procedimiento que permita dirimir las controversias de manera justa por el propio procedimiento (la justicia se instaure a partir de la noción de principios). Esta dimensión hace a un lado el tipo de juicio moral que insiste Taylor como indispensable para determinar la propia identidad (hacer preguntas morales a otros que me definan como un yo, instalándome en orden moral específico con sus ideas del bien características).

Por ello, Taylor no solamente está criticando a este tipo de éticas, sino a Habermas en tanto a su ética del discurso:

[...] Para Habermas, la prioridad de una ética discursiva es el producto de la maduración tanto ontogenéticamente como en la historia de la cultura. Pero evidentemente eso deja un hueco sin rellenar. Uno estaría tentado a expresarlo de esta manera: nos dejan con nada que responder a alguien que preguntara por qué habría de ser moral o aspirar a la “madurez” de una ética “posconvencional”. Pero eso sería engañoso si pareciera que preguntáramos cómo convencer a alguien que no perciba ninguno de los puntos de nuestras creencias morales. No hay nada que podamos hacer para “probar” a dicha persona la corrección de nuestra postura. Pero imaginémosla planteando otra cuestión:

²⁰⁰ Taylor, *Fuentes del yo*, *op. cit.*, p. 102.

*podría pedirnos que le explicáramos sencillamente el significado de nuestro código moral, que articulásemos lo que hay de extraordinariamente valioso en la adhesión a esos mandatos. Entonces la implicación de esas teorías es que no tenemos nada que decir que imparta un discernimiento. Podemos hacer retórica y propaganda, pero no podremos decir qué es lo bueno o valioso en ellas o por qué merecen nuestro asentimiento.*²⁰¹

Allí radica la distinción entre ambos, pues mientras Habermas observa el aspecto procedimental de las discusiones morales (obviando los aspectos sustantivos que se resuelven por la justicia del propio procedimiento), Taylor plantea que lo más importante en cuanto a la autonomía del individuo moderno es la definición de las identidades a partir de la reflexión en torno a los bienes, ya sean ideales como una reflexión fuerte, o vitales que denotan aspectos simples de la vida buena del individuo. Y en ello se nos presenta la problemática de por qué hemos de ser morales.²⁰² Podemos ver la importancia de la estructuración de identidades como la observa Taylor, que es lo que da en realidad sustancia al mundo de vida, el cual provee de contenidos a la sociedad civil (miembros que tienen una identidad constituida por valores que los motivan a participar con otros de manera coordinada, y a pugnar por causas colectivas, por algo más allá de ellos como individuos).

²⁰¹ *Ibid.*, p. 104. El subrayado es nuestro.

²⁰² Estamos de acuerdo con Taylor que la explicación que podría dar Habermas en cuanto a su perspectiva de la ética del discurso no podría sobrepasar los argumentos de los niveles de conciencia moral, algo que tendría que comprobar científicamente antes. Un sujeto cualquiera, apelando a una perspectiva instrumentalista, difícilmente va a ser moral si tiene ante sí otras opciones, como obtener los mayores beneficios con la menor inversión de costes (como el *free rider*). Por ello se debe rescatar la discusión fuerte sobre valores, que como intentamos denotar en la tesis, estructuran identidades que generan organización en el espacio público.

Conclusiones

Las relaciones entre el Estado de derecho democrático y la sociedad civil apuntan en dos sentidos. El primer sentido que queríamos denotar en esta tesis es de diferenciación mutua. Las funciones que le tocan a cada uno son distintas, así como sus límites y sus formas de organización, los fines a los que tienden y su propia conformación.

Mientras que el Estado de derecho se caracteriza por su responsabilidad ante la sociedad (como parte del sistema está encargado de la reproducción material a través de elaboración de políticas públicas y sociales eficaces, así como del ordenamiento de la sociedad a través de la utilización del derecho, y aunado a ello, de la elaboración de leyes y de procedimientos democráticos desde los cuales la sociedad pueda contribuirle con sus colaboraciones desde la relación principios del Estado de derecho-sistema de derechos), la sociedad civil tiene dos funciones: una en relación al Estado es la vigilancia de las responsabilidades de éste; la otra, es la formación de contribuciones a las tradiciones culturales, a las instituciones sociales y a la formación de los miembros de sus grupos organizados (los componentes estructurales del mundo de vida). Esto dentro del marco de la sociedad civil organizada, pues recordemos que la participación directa en ésta implica su propia redefinición desde el encuentro entre grupos.

El otro sentido es consecuencia de esto que acabamos de mencionar. Si el sistema es el encargado de la reproducción material de la sociedad, el mundo de vida está encargado de la reproducción simbólica de la misma, creando sentidos sociales tanto para la socialización, como para la puesta en marcha de patrones culturales y la continuidad de normas que contribuyan a la permanencia de las instituciones sociales.²⁰³ Por ello, se requieren mutuamente. En esto radica el otro sentido de la tesis: el Estado de derecho requiere las contribuciones de la sociedad (en nuestro caso, de la sociedad civil organizada) para que su dominio no degenera en pura violencia, que constituya un dominio legítimo.

Por otra parte, la sociedad requiere que el Estado funja como el elaborador de políticas públicas y de toma de decisiones colectivas que beneficien a la sociedad en

²⁰³ Quizás sea un exceso referirnos al sistema y al mundo de vida con términos funcionalistas (como “encargado del mantenimiento de la reproducción cultural”), pero a falta de términos más adecuados, utilizamos éstos. Podríamos decir que es la dinámica propia de cada uno, y no su función (recordemos que son maneras de observación de lo social), y con ello supondríamos que el sistema reproduce como parte de su dinámica a la sociedad materialmente, y el mundo de vida la reproduce simbólicamente.

general, por lo que los grupos de la sociedad civil organizada indirectamente buscan arbitrar moralmente el uso del poder político para que beneficie a la sociedad con vistas al bien común.

En estas relaciones, desde los dos sentidos, el derecho tiene un papel primordial, no solamente como mediador entre el sistema y el mundo de vida, sino como garantía de la autonomía pública y privada de los miembros de la sociedad, por un lado, y como límite del Estado, y herramienta para el ordenamiento de la sociedad por parte de éste, por el otro.

El espacio público funge como arena donde se encuentran los grupos de la sociedad civil entre ellos y con el Estado, por lo que es un espacio que requiere la institucionalización de aquellos mecanismos y procedimientos que le permitan a los ciudadanos ejercer su autonomía privada y pública (sobre todo ésta, con derechos como las libertades comunicativas). Indirectamente estos grupos intentan impactar en el poder político buscando algunos objetivos estratégicos, pero principalmente de manera directa buscan redefinir a la propia sociedad civil.

El espacio público posibilita estas relaciones dada la utilización del derecho por parte del Estado en la conformación de procedimientos discursivos en los cuales se genera opinión pública. La institucionalización de estos espacios es de enorme importancia para el establecimiento de puntos de contacto entre el Estado y la sociedad civil.

Para que puedan movilizarse los grupos de la sociedad civil es necesaria una identidad que sirva de base motivacional desde las cuales los miembros de estos NMS puedan servirse para participar en lo público (capacidades comunicativas, valores como orientadores de la acción), ya que son insuficientes los intereses que constituyen simplemente una base racional estratégica como motivación para organizarse en un colectivo, ya que esto puede llevar a la situación ya mencionada de la generalización del *free rider*.

Aquí es donde observamos la importancia de las puntualizaciones de Taylor sobre las identidades, pues ya que éstas son la base de la sociedad civil organizada, tanto las fuentes morales como la búsqueda de identidad de los individuos son esenciales para comprender el por qué éstos entran a un espacio público desde el cual tanto pueden redefinir su identidad, como pueden, en función de las ideas del bien que los constituyen como un yo, perseguir fines valorativos colectivos. Esas serían las motivaciones que

impulsan, así lo presumimos, a los NMS (como los ecologistas, o los movimientos pro derechos de animales).

Ahora bien, como lo mencionamos en el tercer capítulo, el Estado de derecho tiene la responsabilidad de proteger el núcleo y el buen funcionamiento del espacio público, al proteger el sistema de derechos mediante las amenazas de sanción, lo que ocasiona que sean respetados los derechos de los ciudadanos (y tanto puedan ejercer su autonomía privada y tomar las decisiones y los valores que mejor les convengan, como en cuanto a la autonomía pública puedan ejercer su ciudadanía de manera participativa en lo público).

Así, por un lado tenemos a la sociedad civil, que es componente del mundo de vida y sigue una dinámica propia a través de las acciones comunicativas, y las instituciones producto de ellas. Pero igualmente tenemos al Estado de derecho democrático, que opera a través de la integración sistémica, pero que al contrario de la sociedad civil (que no tiene una responsabilidad explícita) tiene una responsabilidad muy evidente (lo cual es algo que mencionamos con anterioridad): desde una perspectiva jurídica, crear mecanismos institucionales que le permitan a los ciudadanos tanto tener la capacidad de proteger y tomar decisiones sobre su vida privada, como participar en lo público, poder organizarse y luchar por metas comunes.

Entonces es necesario remarcar la responsabilidad del Estado de derecho para la defensa del espacio público, algo que es intrínsecamente asociado a la propia responsabilidad de la política como ejercicio estatal. En otras palabras, el Estado de derecho está encargado, como mencionamos anteriormente, de la toma de decisiones vinculantes para el logro de metas colectivas, y parte del contenido de estas metas viene señalado por los temas que surgen dentro del espacio público. Por ello es tan necesaria la otra responsabilidad del Estado de derecho, que es velar por la defensa de los derechos ciudadanos en términos de la autonomía pública y la autonomía privada, que son los que capacitan al individuo moderno a participar colectivamente, asociarse e incidir en la toma de decisiones. Sin este espacio el poder político puede tender a constituirse como violencia en un sentido *arendtiano*, pues le faltaría la conexión con la ciudadanía (las contribuciones del mundo de vida) que lo legitime.

Así, el Estado de derecho está obligado a la defensa del sistema de derechos (y con ello a la defensa del espacio público), pero igualmente tiene la responsabilidad de la toma

de decisiones vinculantes, y éstas deben ser “responsables” (aunque suene a tautología), pues es parte de su función social²⁰⁴, es su papel que debe cumplir a través de la integración sistémica para el logro de fines colectivos.

Ahora bien, después de esta pequeña reseña sobre lo trabajado en esta tesis, entremos a algunas discusiones interesantes acerca de la propuesta de Habermas, o más bien a algunos límites que observamos sobre su planteamiento.

Una de las cuestiones más importantes no sólo en relación a su propuesta de espacio público, sino a todo su edificio teórico, es el carácter reflexivo (en un sentido práctico), y posconvencional (en un sentido moral) de los individuos modernos. En los dos sentidos rescatamos críticas.

Por el lado moral, ya vimos de manera breve dentro del capítulo tercero la crítica que le hace Taylor acerca de las discusiones morales en tanto a la ética discursiva. La moral posconvencional a la que hace alusión Habermas, y que faculta a los individuos para que puedan decidir y actuar la mayor parte de las veces conforme a principios, está un poco lejos de la realidad a nuestro entender. Independientemente de que lo podamos hacer (que tengamos la capacidad por la motivación débil a la que se refiere Habermas), faltan valores que nos establezcan líneas de acción que merezcan ser seguidas, que nos hagan actuar por “amor al bien”, algo que si observa Taylor, y que en cuanto al espacio público es de enorme importancia (pues suponemos que precisamente esos valores son los que motivan a los individuos para que participen en lo público). Taylor da en el punto al criticar el estado moral de las sociedades contemporáneas en cuanto a que a pesar de que el individuo busque ser auténtico, lo hace en un estado de fragmentación social (lo cual lo lleva a actuar en el polo opuesto al que representa el actuar conforme a principios, y en vez de hacerlo moralmente y justamente, lo haría sin un solo vínculo con alguna fuente moral).

Por ello, es muy difícil imaginar cómo pueden crearse este tipo de relaciones dentro de lo público solamente concibiendo una moral posconvencional en el ámbito público. De allí la necesidad de un Estado de derecho fuerte que vele por los derechos de los ciudadanos, tanto por la defensa de ellos en sus relaciones (lo que constituye en gran parte

²⁰⁴ Aquí si utilizamos función en un sentido funcionalista, pues consideramos que es obligación del Estado de derecho actuar tanto en un sentido autolimitativo con apego al derecho, como en un sentido de toma de decisiones responsables con miras al bien público, de lo contrario, ¿para qué queremos al Estado, e igualmente a la política?

el derecho privado, la autonomía privada), como en una demarcación de los propios límites en cuanto al ejercicio de la política. Recordemos la cuestión esencial que se observa en la mutua diferenciación de la violencia y de la autoridad política producto de la formación y uso del poder comunicativo, algo que vimos en el tercer capítulo.

Por otro lado, y aunque sea algo que solamente abordamos de manera breve en la tesis (con la descentración de las imágenes del mundo), está la cuestión muy importante de la capacidad del individuo moderno de tomar una postura reflexiva ante el mundo, ya sea ante las normas o las tradiciones culturales. Esto se basa en el dominio de un lenguaje ordinario, que como vimos en el primer capítulo, constituye el límite del mundo (lo que no puede ser denotado mediante el lenguaje, no existe). Pero, ¿qué sucede cuando no estamos suficientemente socializados y somos lo suficientemente competentes en el uso de un lenguaje?

Habermas plantea frente a esta cuestión que seres vivos que no pueden hacer uso de su autonomía en relación a la ética discursiva (como los animales o la naturaleza)²⁰⁵ requieren que alguien más vea por sus derechos, que alguien más los defienda de la injusticia, pues en pocas palabras no son capaces de lenguaje y acción, pero una crítica devastadora a nuestro parecer (que también incide en la discusión sobre el espacio público), es la que realiza María Pía Lara alrededor de la capacidad de los sujetos autónomos de participar en la opinión pública.

La crítica de Pía Lara se centra en que no todos los grupos son capaces de ejercer competencias comunicativas,²⁰⁶ no digamos de manera parecida, sino que muchos están excluidos porque no pueden hablar las lenguas oficiales (y aunque las hablen, podría ser que no las dominen de manera eficiente). En países como el nuestro esto se presenta de manera regular, lo que impide, desde una perspectiva sociológica, que los individuos puedan actuar como sujetos competentes comunicativamente, pero en un sentido jurídico, no pueden utilizar los derechos de manera eficiente (ya sea defenderse jurídicamente o utilizarlos en términos del desarrollo de una autonomía privada o pública). En ese caso, ¿quién aboga por ellos?

²⁰⁵ Habermas, *Escritos sobre moralidad y eticidad*, op. cit, p 127 y ss.

²⁰⁶ María Pía Lara, “El problema de la democracia en Habermas”, en *Anuario de Humanidades. Historia y filosofía*, México, UAM, 1989, p. 82 y ss.

Si el límite del mundo es el lenguaje, y estos individuos a los que hacemos referencia no lo dominan (por cuestiones de deficiente socialización o ignorancia, o en algunos casos por las simples imposiciones históricas de unas culturas sobre otras, que hacen oficial una lengua y con ello excluyen a cualquiera que no la domine), entonces estos individuos no cuentan con las herramientas indispensables para hacerse escuchar dentro del espacio público, y participar en discusiones, y con ello dejar una huella en esa red comunicativa. Esto representa un grave problema en países como México.

Por último, hacemos una recuperación de una autora que hace invaluable aportes a la discusión sobre lo público en relación a América Latina: Nora Rabotnikof. Y esto es a colación de la importancia del Estado de derecho democrático en cuanto a la constitución de un espacio de opinión pública, pero también en cuanto a su mantenimiento.

Rabotnikof²⁰⁷ rescata de manera sintética las luchas por la democracia en Latinoamérica, enfatizando el papel que lo público podría cumplir en esto en cuanto que reivindicaría las individualidades integrándolas en lo colectivo, a través del reconocimiento recíproco, y que a pesar de las diferencias los individuos estos se integrarían como ciudadanos. Pero ante esto ve un grave problema, que denomina *ciudadanías de baja intensidad*.²⁰⁸ Estas son regiones o zonas sociales en las que se ha evaporado la dimensión pública de la legalidad que constituye al Estado democrático de derecho, con lo cual se esfuma la distinción entre lo público y lo privado (o se hace muy borrosa).

Esto representa un grave problema en la constitución de un espacio público, pues no solamente se evapora el cálculo social anejo al sistema de derechos (representativo de la economía moderna, por ejemplo), sino también las libertades y certezas jurídicas que dan los derechos. Esto se observa como procesos de privatización de lo público (en pocas palabras, el uso discrecional de los recursos públicos).

Con ello se da una pérdida de confianza en la autoridad del Estado, y como mencionamos, pérdida de certezas jurídicas, lo que provoca el desmantelamiento de

²⁰⁷ Nora Rabotnikof (2005), *En busca de un lugar común. El espacio público en la teoría política contemporánea*, México, IIF-UNAM, p 301 y ss.

²⁰⁸ Este término es de Guillermo O'Donnell. Utilizamos la crítica de Rabotnikof porque es más sintética para nuestros fines, pero el análisis que desarrolla O'Donnell es realmente importante sobre la situación de la democracia en Latinoamérica. Véase Guillermo O'Donnell, "Acerca del Estado, la democratización y algunos problemas conceptuales. Una perspectiva latinoamericana con referencias a países poscomunistas", en Miguel Carbonell *et al* (coord.), *Estado de derecho. Concepto, fundamentos y democratización en América Latina*, México, Siglo XXI-ITAM-Instituto de Investigaciones Jurídicas-UNAM, pp. 235-263.

organizaciones colectivas, y el surgimiento de una situación de imprevisibilidad que genera situaciones que equivalen al *dilema del prisionero*, pero generalizado. Esto causa aquello que Taylor critica como la desvinculación del yo (pues cada quien ve por sus intereses maximizando beneficios a partir de las pérdidas de los demás). Resulta de esto la mencionada fragmentación social, y si observamos las contribuciones de los valores a la participación en grupos de la sociedad civil, podemos ver que en esta crítica de Rabotnikof se observa la tendencia social que va en sentido contrario, hacia la atomización social (y con esto el espacio público tendría pocas oportunidades de institucionalización).

Esta crítica de Rabotnikof nos sirve, como cierre de este trabajo, para ver la importancia no solamente del procedimiento democrático por sí mismo, sino de todos los elementos asociados a él: sistema de derechos, los principios del Estado de derecho (que conllevan su responsabilidad ante la sociedad), la autonomía pública-privada resultado de los dos anteriores elementos, y lo que se intentó hacer patente como aportación de Taylor al debate, el papel de los valores (ya sea como ideas del bien, o bienes vitales) y de los órdenes morales en la conformación de las identidades que se ponen en juego en una sociedad civil organizada.²⁰⁹

Entonces, concluyendo, la relación entre el Estado de derecho y la sociedad civil es complicada y compleja, pero ambos se necesitan mutuamente. A ello responde su mutua diferenciación (no solamente en cuanto a sus responsabilidades y funciones, sino igualmente en cuanto a sus contribuciones tanto al sistema como al mundo de vida). Pero

²⁰⁹ Queremos hacer una última aclaración sobre el trabajo: vemos los alcances del espacio público en tanto a la generación de poder comunicativo, y creemos que las condiciones generadas por éste no son suficientes, pero si necesarias para una verdadera actividad ciudadana democrática. Trabajamos a los valores como elementos para comprender una parte de la sustancia motivacional que propicia que los agentes se expongan y se organicen en lo público, pero igualmente sabemos que ésta no es una situación generalizada. En muchos sentidos, y a pesar de las críticas bien fundamentadas que Habermas hizo de su trabajo sobre la industria cultural, estamos de acuerdo en lo fundamental con el análisis que realizaron Horkheimer y Adorno sobre la modernidad y sobre la enajenación cultural (análisis que se acerca mucho a la crítica también desarrollada por Taylor a . Evidentemente, el tono de nuestro trabajo no está impregnado por el pesimismo adorniano, y parecería que estamos en un extremo optimista, pero somos concientes de las limitaciones de la propuesta filosófica de Habermas, y nuestra intención sobre todo fue rescatar las virtudes de su análisis sociológico, y por ello enfatizamos nuestra intención al elaborar la tesis: lo que rescatamos en este trabajo no son las condiciones suficientes para la participación ciudadana, pero si las necesarias, y sin ellas difícilmente puede hablarse del uso de un poder político vinculante, por lo que en muchos casos éste tiende a convertirse en violencia, como podemos ver en el caso mexicano. No es descabellado imaginar que el panorama que trabajó Fernando Escalante en *Ciudadanos imaginarios*, a pesar de basarse en el siglo XIX mexicano, esté muy lejos de nuestra realidad actual (el casi nulo respeto al derecho y a las leyes, el uso discrecional de recursos por parte de las autoridades, la corrupción y compadrazgo de los políticos mexicanos, la impunidad de varios sectores de la sociedad mexicana, etc).

en estas relaciones, si no existen los importantes aportes del derecho, ni el Estado sobrevive como Estado de derecho (y se vuelve puro dominio y violencia, en clave *arendtiana*), y la sociedad civil tiende más al alejamiento de la política de expertos, y al empobrecimiento de las tradiciones culturales. En ello radica la importancia del espacio público, en tender puentes de comunicación tanto entre grupos de la sociedad civil como entre éstos y el Estado de derecho (pero se requieren las condiciones que generan ambos, el Estado en tanto la protección y la promoción de derechos y libertades, y la Sociedad civil, en tanto a la generación de integración y solidaridad sociales que promuevan la discusión y la defensa de valores, que son los que motivan a lo individuos a entrar a lo público).

Bibliografía

- Adorno, Theodor W. y Max Horkheimer (1969), *Dialéctica del Iluminismo*, H. A. Murena (trad.), Buenos Aires, Editorial Sudamericana.
- Arendt, Hannah (2005), *La condición humana*, Manuel Cruz (introd.), Barcelona, Editorial Paidós.
- (2008), *Sobre la violencia*, Guillermo Solana (trad.), Madrid, Editorial Alianza.
- Bendix, Reinhart (2000), *Max Weber*, María Oyuela de Grant (trad.), Buenos Aires, Editorial Amorrortu.
- Beriain, Josetxo (1996), *La integración en las sociedades modernas*, Barcelona, Editorial Anthropos.
- Berlin, Isaiah (2004), *La traición de la libertad. Seis enemigos de la libertad humana*, Henry Ardí (ed.), México, FCE.
- Bobbio, Norberto (2007), *El futuro de la democracia*, José Fernández Santillán (trad.), México, FCE.
- (2005), *Estado, gobierno y sociedad. Por una teoría general de la política*, José Fernández Santillán (trad.), México, FCE.
- Castañeda Sabido, Fernando (2004), *La crisis de la sociología académica en México*, México, Editorial Miguel Ángel Porrúa-UNAM.
- Cohen, Jean L. (2000), “El discurso contemporáneo norteamericano: la sociedad civil y sus dilemas”, en Jean Francois Prud’homme (comp.), *Demócratas, liberales y republicanos*, México, Colegio de México, pp 143-61.
- “Estrategia e identidad. Nuevos paradigmas teóricos y movimientos sociales contemporáneos”, en *Sociología y política*, Año III, Núm. 6, México, Universidad Iberoamericana, 1995.
- y Andrew Arato (2002), *Sociedad civil y teoría política*, Roberto Reyes Mazzoni (trad.), México, FCE.
- Dahrendorf, Ralf (1983), *Oportunidades vitales. Notas para una teoría social y política*, Ramón García Cotarelo (trad.), Madrid, Espasa-Calpe.
- Durkheim, Emile (1967), *De la división del trabajo social*, David Maldavsky (trad.), Buenos Aires, Editorial Schapire.

- Escalante Gonzalbo, Fernando (2009), *Ciudadanos imaginarios. Memorial de los afanes de la virtud y apología del vicio triunfante en la República Mexicana*, México, El Colegio de México.
- Gadamer, Hans-Georg (2005), *Verdad y Método I*, Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito (trad.), Salamanca, Editorial Sígueme.
- Giddens, Anthony (2004), *Consecuencias de la Modernidad*, Ana Lizón Ramón (trad.), Madrid, Editorial Alianza.
- Keane, John (1992), *La vida pública y el capitalismo tardío. Hacia una teoría socialista de la democracia*, Ernesto de la Peña (trad.), Madrid, Alianza Editorial.
- Habermas, Jürgen (1992), *La reconstrucción del materialismo histórico*, Ramón García Cotarelo y Jaime Nicolás Muñiz (trad.), Madrid, Taurus.
- (1997), *Ensayos políticos*, Ramón García Cotarelo (trad.), Barcelona, Editorial Península.
- (1999), *La inclusión del otro. Estudios de teoría política*, Juan Carlos Velasco y Gerard Vilar Roca (trads.), Madrid, Editorial Paidós.
- (2000), “Hannah Arendt”, en *Perfiles filosófico-políticos*, Madrid, Editorial Taurus.
- (2000), *Aclaraciones a la ética del discurso*, José Mardomingo (trad.), Madrid, Trotta.
- (2001), *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*, Manuel Jiménez Redondo (trad.), Madrid, Editorial Cátedra.
- (2002), *Teoría y praxis. Estudios de filosofía social*, Madrid, Editorial Tecnos.
- (2004), *Historia y crítica de la opinión pública. La transformación estructural de la vida pública*, Antonio Doménech (trad.), Barcelona, Editorial Gustavo Gili.
- (2005), *Facticidad y validez. Sobre el Derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso*, Manuel Jiménez Redondo (trad.), Madrid, Editorial Trotta.
- (2005), *Teoría de la acción comunicativa, II. Crítica de la razón funcionalista*, Manuel Jiménez Redondo (trad.), México, Editorial Taurus.
- (2006), *Teoría de la acción comunicativa, I. Racionalidad de la acción y racionalización social*, Manuel Jiménez Redondo (trad.), México, Editorial Taurus.

- (2008), *Conciencia moral y acción comunicativa*, Ramón García Cotarelo (trad.), Madrid, Trotta.
- Honneth, Axel (1987), “Teoría crítica”, en Anthony Giddens y Jonathan Turner (comp.), *La teoría social, hoy*, Jesús Alborés (trad.), Madrid, Editorial Alianza.
- Kant, Immanuel (1999), *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, José Mardomingo (edit.), Barcelona, Editorial Ariel.
- (2004), *Filosofía de la historia*, Eugenio Ímaz (trad.), México, FCE.
- (2005), *Crítica de la razón práctica*, María Granja Castro (edit.), México, FCE-UAM-UNAM.
- Lara Zavala, María Pía, “El problema de la democracia en Habermas”, en *Anuario de Humanidades. Historia y filosofía*, México, UAM, 1989.
- (1992), *La democracia como proyecto de identidad ética*, México, Editorial Anthropos—UAM-I.
- O’Donnell, Guillermo, “Acerca del Estado, la democratización y algunos problemas conceptuales. Una perspectiva latinoamericana con referencias a países poscomunistas”, en Miguel Carbonell et al (coord.), *Estado de derecho. Concepto, fundamentos y democratización en América Latina*, México, Siglo XXI-ITAM-Instituto de Investigaciones Jurídicas-UNAM, pp. 235-263.
- Olvera, Alberto J (coord.) (2003), *Sociedad civil, esfera pública y democratización en América Latina: México*, México, FCE.
- Rabotnikof, Nora, “Lo público y sus problemas: notas para una reconsideración”, en *Revista Internacional de Filosofía Política*, Núm. 2, noviembre de 1993, Madrid, UAM-UNED.
- (1995), “El espacio público: variaciones en torno a un concepto” en Ambrosio Velasco Gómez et al, *La tenacidad de la política. Conceptos de la filosofía política: persistencia y reformulación a la vuelta del milenio*, México, IIF-UNAM, pp 49-67.
- (2005), *En busca de un lugar común. El espacio público en la teoría política contemporánea*, México, IIF-UNAM.
- Taylor, Charles (1994), *La ética de la autenticidad*, Pablo Carbajosa Pérez (trad.), Barcelona, Editorial Paidós

- (1996), *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*, Ana Lizón (trad.), Barcelona, Editorial Paidós
- (2004), *Modern social imaginaries*, United States of America. Duke University Press.
- Tugendhat, Ernst (1988), *Problemas de la ética*, Jorge Vigil (trad.), Barcelona, Editorial Crítica.
- (2001), *Problemas*, Vicente Durán Casas (trad.), Barcelona, Editorial Gedisa.
- Villoro, Luis (2003), *El poder y el valor. Fundamentos de una ética política*, México, El Colegio Nacional-FCE.
- Weber, Max (2001), *El político y el científico*, Martha Johanssen Rojas (trad.), México, Editorial Colofón.
- (2003), *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Francisco Gil Villegas (edit.), México, FCE.
- (2008), *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*, José Medina Echavarría et al (trad.), México, FCE.