



Universidad Nacional Autónoma de México

Facultad de Ciencias Políticas y Sociales

Centro de estudios en Ciencias de la Comunicación

Tesis para obtener el título: Licenciado en Ciencias de la Comunicación

Contractualismo y ética comunicativa: el laberinto de la intersubjetividad

Autor: Rafael Muñoz Pérez

Asesor: Mtro. Felipe López Veneroni



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



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

[0] Introducción	3
<i>[0.1] Tesis: de realitate aetherum</i>	3
<i>[0.1] La consecuencia antecede a la causa</i>	6
<i>[0.2] El fundamento intacto</i>	8
[1.0] Contexto: la Ilustración.....	14
<i>[1.1] Breve descripción del momento intelectual</i>	22
[1.2] Presupuestos básicos de la Modernidad	27
<i>[1.3] Progreso y nuevo comienzo</i>	33
[2.0] Orden social: contrato social y consensus iuris.....	39
<i>[2.1] Orden social: autoalteración de lo social</i>	40
<i>[2.2] Consensus iuris, contrato social: relaciones tirantes y confusiones conceptuales</i>	48
<i>[2.3] Voluntad general, comunidad ideal de comunicación: telos, determinación y metafísica de la plena presencia</i>	51
<i>[2.4] Transparencia de la comunicación o la sociedad traslúcida</i>	62
[3.0] El malestar en la ética comunicativa.....	69
<i>[3.1] Intersubjetividad: consecuencia y fundamento de un contrato</i>	69
<i>[3.2] Totalidad ética: paralaje de la realidad social</i>	77
<i>[3.3] La violencia como límite interno de lo intersubjetivo o la pregunta de Benjamin que Habermas no pudo contestar</i>	92
[4.0] Conclusiones	103
<i>[4.1] Ilustración radicalizada: la necesaria experiencia del universal inalcanzable</i>	103
<i>[4.2] La confrontación: condición de posibilidad de lo intersubjetivo</i>	110
Fuentes.....	116

[0] Introducción

“[...]los títulos y divisiones, presentados en este sistema, no deben tener otro significado para sí, que el de ser muestras del contenido”

G.F.W. Hegel. ¹

[0.1] Tesis: *de realitate aetherum*

La pretensión de la siguiente tesis es la de serlo en el sentido más lato y clásico del término, es decir, ser un argumento, una idea formada a partir de la realidad². La tesis en su sentido más modesto, una idea que no pretende ser plenamente verdadera, pero tiene la intención de lograr validez y propiciar un debate, una argumentación en su contra, pues sólo a partir de ella se probará verdaderamente su pretensión de validez. En el mismo tenor la objetivo está ubicado en encontrar una salida a la perplejidad que en el que escribe provocan los acontecimientos cotidianos vistos a la luz de la temática aquí abordada. Dicha perplejidad no es una que provoque el silencio sino el deseo de una nueva interpretación que quizá esclarezca algún punto que permanece oscuro.

Lo anterior no significa que se entienda por tesis un ejercicio arrogante o cuasi pontificio, sino su opuesto más bien consciente de sus propias limitaciones, que reconoce la existencia de sus puntos ciegos y lagunas originadas por los campos no abordados. La finitud del autor y las anotaciones que todo lector pueda hacer a este trabajo son partes consustanciales del mismo, de modo que las paradojas son más su núcleo que la total y absoluta consistencia del argumento consigo mismo. Asimismo se debe considerar que la expresión humana y la subjetividad no tienen una relación de perfecto reflejo, existe una oblicuidad en toda expresión con respecto a su origen en la subjetividad individual por lo que cualquier medio expresivo está siempre y hasta cierto punto limitado.

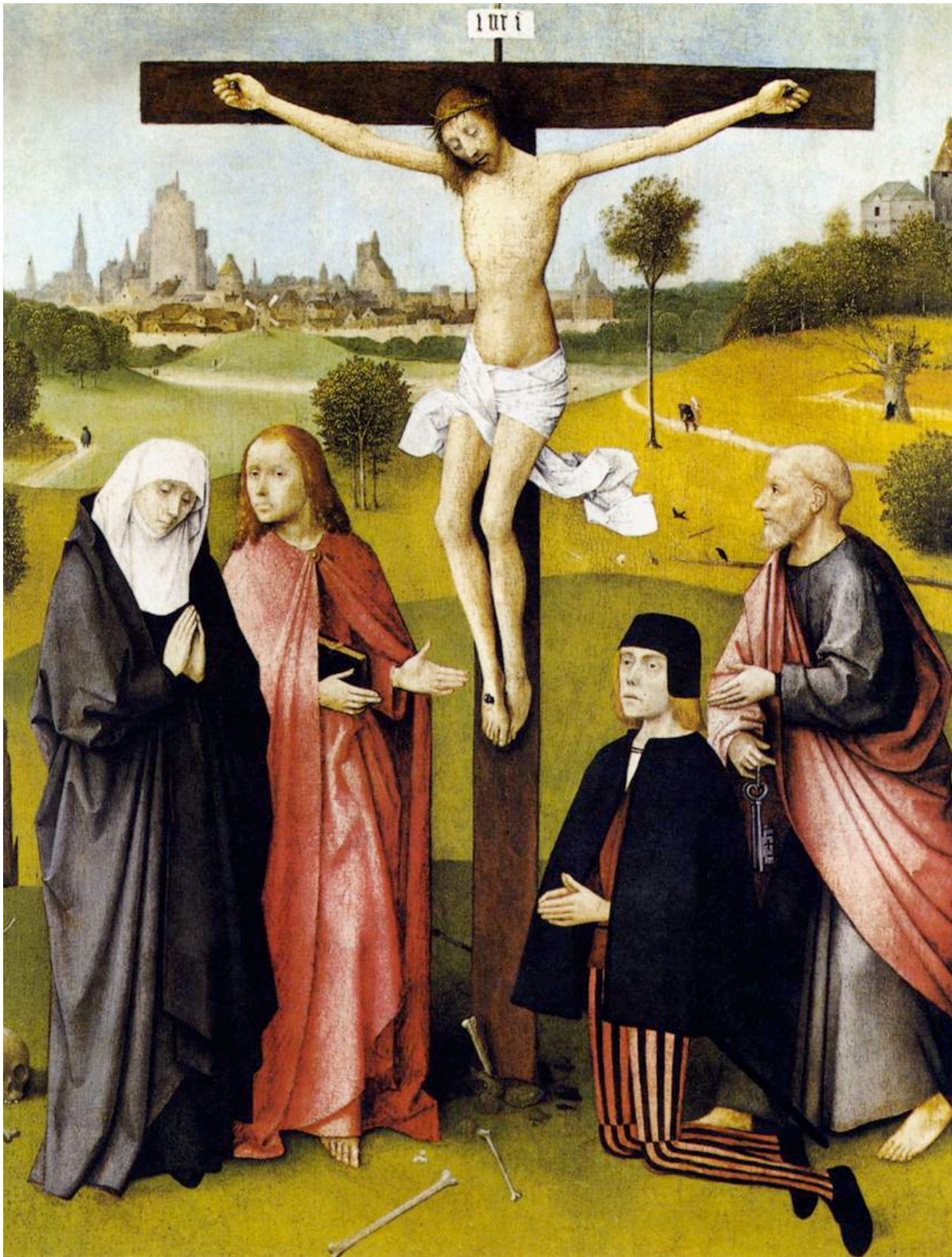
En ese sentido esta tesis es una curva que intenta cerrarse en círculo cerrarse, pero que está siempre inconcluso por su propia condición de argumento, aún así la trayectoria fijada desde el comienzo busca ser lo suficientemente explícita como para dar con un cierto nivel de validez que la convierta

¹ [...] *die überschritten und Einteilungen, die in diesem Systeme vorkommen, sollen für sich keine andere Bedeutung haben als die einer Inhaltzanzeige.* [la traducción es propia]. Hegel, G.W.F. *Wissenschaft der Logik I. Die objektive Logik.* Suhrkamp. Frankfurt am Main. p. 51

² Es importante notar que se prefiere el término realidad por encima de lo Real -si retomamos la distinción lacaniana entre ambos términos-. La realidad es social, subjetiva y no pretende tener el estatuto de lo efectivo, ni ser una coincidencia plena, reflejo exacto del hecho en sí mismo, sino el conjunto de las perspectivas

en una contribución a la discusión en torno a la teoría de la comunicación como centro ausente de la ontología social [incluso se podría sostener que es el mediador evanescente de toda teoría y ontología de lo social en la medida en que debe envanecer, transformarse en presupuesto implícito que hace funcionar toda narrativa específica acerca de la sociedad y su configuración] impulso primario del magma de magmas que se mueve con el conjunto de instituciones imaginarias y mediaciones simbólicas en constante devenir. Por ello es que toda caracterización que pretenda limitar los ámbitos de estudio y aplicabilidad de la teoría de la comunicación a los medios de comunicación masiva o colectiva, yerra en el objetivo real del análisis del fenómeno comunicativo.

El límite de la teoría de la comunicación es el límite mismo de la ontología de lo social, es decir, la pregunta por el origen de la sociedad, así como por su “naturaleza”, dado que si se examina de cerca el problema del “origen” en las narrativas teóricas que pretenden esclarecerlo, uno encontrará que el tema comunicativo esta ahí, subyacente, es decir, es condición de “pensabilidad” de la totalidad social. Puesto en otras palabras: en tanto que la totalidad social, se actualiza en dominios discursivos y extra discursivos, pero siempre en términos de expresión y puesta en acto de la subjetividad en intersubjetividad, la teoría de la comunicación es un centro ausente porque en muchas narrativas teóricas no está explícita, pero es también mediadora evanescente, en tanto que debe convertirse en presupuesto de la teoría social para poder avanzar sobre las prácticas que actualizan la vida social, las abstracciones que la hacen funcional y las instituciones que la sostienen.



Hieronimus Bosch

1480-1485

Óleo sobre madera de roble

Musées Royaux des Beaux-Arts

[0.1] La consecuencia antecede a la causa

Entre los años 1480 y 1485 Hieronymus Bosch conocido en español como El Bosco y nacido bajo el nombre de Jheronimus Anthonissoen van Aken pintó un cuadro que resulta interesante para todo aquel que lo observa en clave de esquemas de sucesión por la forma en que conviven en su interior la diacronía y la sincronía³. En el centro de la imagen está Cristo en la cruz sufriendo los indescriptibles martirios de esa forma de ejecución que los romanos reservaban para criminales peligrosos y sumamente dañinos para el imperio, su rostro es de tranquila resignación [será que no ha llegado el momento en que en palabras de Chesterton Dios se vuelve ateo al dudar de sí mismo: “padre ¿por qué me has abandonado?”⁴] el fondo es un paisaje que retrata, según la imaginación de Hieronymus Bosch, el típico terreno de la región de Palestina en el primer siglo de la era cristiana, diversas tonalidades de verde y amarillo se suceden construyendo un paisaje natural cuya proyección hacia el infinito termina abruptamente con la presencia de la ciudad de Jerusalén y lo que se adivina es su templo aún en pie. En el primer plano, junto a Cristo crucificado se extienden cuatro figuras humanas, a la derecha del espectador un hombre anciano con túnica grisácea y manto rojo mismo que sostiene una llave en la mano derecha con lo cual se puede pensar que es san Pedro, adyacente a él se encuentra el inicio de la ruptura y una expresión artística de la cadena lógica de la emancipación moderna, pues un hombre con vestimenta ajena a la época hincado en actitud penitente parece confesar sus pecados a un sacerdote (vestido de forma cardenalicia) que sostiene una Biblia en la mano derecha y desoye los pecados de su confesante, mientras una monja a su diestra mira al suelo y parece orar.

Aquí está la forma en que se configura la lógica de la emancipación en la modernidad, todo parece estar ya-siempre ahí, diacronía y sincronía se funden en un tiempo fuera del devenir y son horizonte de origen del sistema. El cristianismo se crea a partir de la figura de Cristo resucitado después de haber pasado por la cruz, sin este sacrificio no habría más que una herejía judía donde existe la religión del universalismo. Considerando lo anterior está claro que no hay forma de justificar desde

³ El filósofo esloveno Slavoj Žižek lo analiza en esa clave, pero con mayor brevedad que la ahora expuesta. véase. Slavoj Žižek. *Porque no saben lo que hacen. El goce como factor político*. Paidós, Buenos Aires, 2006. p. 248

⁴ “No se conmovió el mundo, no se nubló el sol ante la crucifixión, sino ante el lamento que subió de la cruz, el grito en que Dios confesó que Dios lo había abandonado. Y después de esto que busquen los revolucionarios un credo entre todos los credos, un dios entre todos los dioses del mundo, evaluando cuidadosamente lo que valen los dioses del eterno retorno y de poder inalterable. Y veremos que no podrán encontrar otro dios que se haya sublevado. Más aún (la cuestión se vuelve demasiado difícil para el discurso humano), que busquen los ateos mismos un dios. Y Sólo encontrarán una divinidad que haya proclamado su aislamiento, sólo una religión en la que Dios pareció, por un instante, ser ateo”. Gilbert Keith Chesterton. *Ortodoxia*. FCE. México. 1997

el punto de vista histórico-empírico la aparición de un sacerdote y una monja en el momento fundante del cristianismo; por otro lado la Biblia cristiana sólo puede existir en la medida en que hay una historia concluida que puede servir de buena nueva y, al mismo tiempo, de material para la escatología del futuro, abierta al plan divino. La consecuencia aparece justo cuando la causa está tomando lugar, la narrativa cristiana que el Bosco pone de manifiesto es la de que hay un momento ciego en que la causalidad debe convertirse en presencia predeterminada para que el mecanismo del esquema de la sucesión sea funcional y claro.

Si el esquema de la causalidad clásico es $A \supset B$, en la narrativa moderna de la emancipación se recurre a colocar las condiciones de posibilidad del argumento escatológico en el mero inicio del camino hacia la libertad. Baste ver la forma en que Marx postula la lucha por la abolición del sistema capitalista a partir de la conciencia de clase del proletariado, misma que no puede presentarse en los proletarios a menos que ya hayan sido parte de un proceso de concientización en ese sentido y dado que no se presentará de forma espontánea para hablar sobre revolución será necesario que se presuponga un comportamiento tal en los proletarios que parecería que ya tuvieran conciencia de clase cuando en realidad se encuentran en movimiento hacia ella, es decir, la causalidad se invierte y es necesario que la consecuencia sea testigo y causa de su propio origen. Pues bien, a partir de la clave antes dada pensemos de nuevo en la pintura del Bosco, y los 4 elementos (el penitente, el sacerdote, la Biblia y la monja) que hacen estallar la diacronía del proceso histórico en la lógica del cristianismo que presupone la existencia de sus consecuencias en el momento en que está tomando forma el acontecimiento que luego condicionará su doctrina. El círculo de la narrativa que reconstruye su propia historia necesita de un punto tautológico, o simplemente, de un núcleo irracional para poder funcionar correctamente. En lugar de generar una línea recta, la causalidad de la lógica emancipatoria es una banda de Möbius en la que el principio y la derivación conviven en un momento como los dos lados indistinguibles de la paradoja descubierta por el matemático alemán del mismo apellido.

La inversión lógica es una necesidad del sistema mismo, la presencia de la consecuencia en la causa misma es recurrente en diferentes lógicas teóricas y sólo a partir de ellas se puede entender el camino hacia la realización de la utopía o el planteamiento mismo de un mundo mejor. Para decirlo en otras palabras sin esa trampa darle un *pathos* “positivo” a una narrativa teórica se convierte en prácticamente imposible. La forma en que esto se manifiesta en Habermas y en Rousseau es a partir de situar en el camino hacia la libertad un hombre con las características del ya liberado. Para el

ginebrino sería en el momento en que coloca a un hombre que sólo puede emerger en el contexto del *status civilis* justo en el punto en que se constituye la asamblea que dará orden y coherencia al Estado en su función simbólica con respecto a la sociedad (como institución o conjunto de instituciones que *representa* la diversidad inagotable de la totalidad social), es decir en el borde del estatuto prepolítico, un borde que es matriz y máximo logro del ordenamiento político y por supuesto de la transparencia comunicativa que caracteriza la fundación explícita de una sociedad. En el caso de Habermas, estaría ubicado justo en el momento en que se piensa la acción comunicativa como camino hacia la transparencia de las relaciones sociales, con individuos interactuando de forma tal que la estructura siempre-ya distorsionada de las relaciones sociales no fuera factor que determinara la manera en que las diferentes visiones del mundo (*Weltanschauungen*) entrarán en contacto y se estructurarán. Max Stirner lo pondría de la siguiente manera:

[...] bastó que los primeros humanos fuesen creados para que la raza se multiplicase espontáneamente. Esta primera creación debe ser sacada “de la nada”, es decir, que el espíritu, para realizarla, no dispone más que de sí mismo; más aún: no dispone siquiera todavía de él, pero debe crearse; el espíritu es por consiguiente, él mismo, su propia creación.⁵

[0.2] El fundamento intacto

Pero existe otro fenómeno que se puede encontrar en la misma obra y es que justo debajo de la cruz se encuentran unos huesos que hacen pensar en la muerte de Jesús mas no en la resurrección. Si tomamos en cuenta que: 1) la doctrina cristiana se basa en la resurrección de la figura mesiánica y 2) que el fundamento [de la resurrección] como tal aquello que falta para reconstruir históricamente la figura de Jesús: su osamenta en una cueva, debe estar ausente. Así, dibujando los huesos el Bosco parece estar socavando el núcleo íntimo irreductible de la cristiandad cuando en realidad no hace sino conservarlo, mantenerlo intacto pues el lugar en que se encuentran no es la cueva que sirvió de tumba sino que están a los pies de la cruz, por lo que la escena de la muerte se retrata en su totalidad, pero se deja sin representar la resurrección que es el verdadero punto ciego, la verdadera condición de posibilidad del cristianismo asimismo la referencia a la victoria de la vida sobre la muerte a través de la muerte misma que da fundamento a la narrativa de la salvación queda una vez más intocada.

⁵ Max Stirner. *El único y su propiedad*. Sexto Piso. México 2003. p. 77

Del mismo modo que se subvierte el fundamento de la autoridad terrena en forma del cuestionamiento involuntario de la institución eclesiástica, así se mantiene intacto el fundamento celestial de la resurrección y la sagrada escritura, la presentación sincrónica de la diacronía es el primer elemento a considerar. Crucifixión, muerte e institución de la iglesia se presentan en un mismo momento sin que haya un esquema de la sucesión presente. Pero el misterio de la victoria sobre la muerte de Jesús no se aborda ni siquiera es presentado, es el paso obviado que le da congruencia la causalidad postulada. Todos los tiempos confluyen en el presente eterno de la crucifixión según Bosch, pero hay un momento que no es incluido y es justo aquel que sirve como matriz elemental de la narrativa, el punto en que está anclado el sentido.

En Rousseau y Habermas ocurre justamente eso, sus trazos del camino a la liberación incluyen puntos ciegos, espacios no teorizados, lagunas que deben existir porque la propia configuración de ambas narrativas teóricas necesita del punto de oscuridad para poder ser funcionales, para introducir al tiempo que ha estado ausente en la ética comunicativa y en el contractualismo en su variante rousseauiana. En tanto que son narrativas eminentemente modernas se basan en el desgarramiento permanente de la realidad (*Zerrissenheit*) y el cuestionamiento (*Befragung*) hacia el fundamento último de la institución social. Mas dejan un fundamento intacto, el cual forma parte del entramado moderno y éste es: la posibilidad de consolidar la emancipación, la totalidad social puede ser liberada de las ataduras meramente patológicas para alcanzar un estado superior de la realidad ética. Pues bien, éste es un *pathos* que es también fundamento, dado que la idea de progreso hace que el corazón de la historia radique en el futuro. La interrogación por el origen mismo de la sociedad se encubre introduciendo comportamientos propios del *statu civilis* (como se verá en el capítulo 3) en un momento en que la narrativa no admite, de forma tradicional, esta forma de la circularidad argumentativa, de no ser porque justo en ella radica su fundamento.

A partir de la identificación de este momento autorreferencial de la narrativa se le puede hacer estallar, en tanto que, el medio de la liberación es la liberación en sí. Puesto en otros términos, funciona de forma análoga a la paradoja de Gandhi acerca de la paz: “no hay camino para la paz, la paz es el camino”. Mahatma Gandhi, presupone la irrupción del comportamiento pacífico en las relaciones sociales, como una creación que viene de la nada, como un medio que antecede y presencia el momento mismo de su creación. La analogía va más allá si se pone esto en términos de la pregunta por el inicio de la comunicación: si uno va tan atrás como sea posible llegará al punto en

que deberá presuponer una racionalidad expresiva e interpretativa simultáneas qua la hipercomplejidad de las prácticas humanas, su ritualidad y el factor de la historia envanecerá para luego presentarse como eje sobre el que gira la evolución⁶ irrefrenable de los medios expresivos y del entramado subjetivo e intersubjetivo, de las instituciones que guían comportamientos o, en su defecto, inauguran nuevas formas de interacción al interior de la sociedad. En todo caso, la comunicación como tal presupone una serie de condiciones de posibilidad que, en un momento dado, deben ser presupuestas aunque sea en su mínima expresión para que *qua* la obviedad de su manifestación y la aceptación de ella como un dato de lo social, pueda procederse a exponerla como el *pathos* de la liberación (*Befreiung*) y la emancipación (*Emanzipation*).

Otro aspecto de la misma reflexión es tomar a la comunicación como el medio por excelencia para lograr la emancipación humana, esto es para clarificar las opacidades de lo social, y para convertir el principio de negatividad de la lógica agonística en una pura positividad de la razón comunicativa. El reverso de este argumento se encuentra en dos aspectos (que son explorados en los capítulos 2 y 3).

[I] Por un lado se encuentra que la naturaleza misma de la sociedad, en su antagonismo y conflictividad deja fuera toda posible reconciliación total de los principios en pugna, puesto de otra forma, el principio del antagonismo y el conflicto es el motor mismo de la frágil sociabilidad, el magma de magmas de las significaciones sociales que configuran la existencia eminentemente simbólica de lo humano se crea por la conflagración de grandes fuerzas opuestas (la *presión* de las clases antagónicas y el *calor* de la praxis de liberación que históricamente ha tomado distintas formas) y por supuesto debido a los periódicos estallidos de violencia que buscan refundar el mundo según los designios de un *pathos* progresista y/o utópico específico. Así es como los conceptos de apetencia y voluntad en Rousseau y los de trabajo e interacción en Habermas cobran relevancia, pues son los intentos de ambos teóricos por formular categorías de lo pensable en función de darle explicación y designación al conflicto configurador de la totalidad ética por la que abogan.

[II] Por otro lado, se excluye voluntariamente el elemento de la violencia discursiva y supradiscursiva como límite interno necesario -por el punto [I] arriba mencionado en la medida que

⁶ Siguiendo más o menos de cerca, pero con ciertas limitaciones el amplio modelo del proceso civilizatorio que postula Norbert Elias, véase Norbert Elias. *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*. FCE. México. 1988. pp. 577

es la institución de un mundo nuevo y libre la agenda de la modernidad- para la existencia del proceso comunicativo en sí mismo. En Habermas la violencia aparece por estar ausente, por no manifestarse, es dejada fuera de la teorización dada su confianza total en los medios racionales que se impondrán por encima de las relaciones reificadas e irracionales. En ese sentido el rescate de la idea de Horkheimer de que hay una irracionalidad rampante que dirige el devenir histórico por vías que sólo llevan a la dominación del hombre por el hombre, la reificación de las relaciones sociales y la ontologización de los objetos, es la base sobre la que gira un argumento que pretende excluir a la violencia de la dinámica social a partir del diálogo racional. Por su parte en Rousseau la violencia no es eliminada o dejada atrás, se la mira como el fundamento que otorga legitimidad al gobierno que emerge de la soberanía en acto, del movimiento que la sociedad hace sobre sí misma para fundarse en un orden consistente consigo misma.

Ese movimiento es la característica revolucionaria de la conciencia moderna, el movimiento de la soberanía en acto que es en sí un desgarramiento del fundamento anquilosado, de las viejas prácticas que, habiendo devenido en instituciones reguladoras y encausadoras del intercambio simbólico y en general de la vida social, deben ser eliminadas para alcanzar el objetivo milenarista que es el verdadero *pathos* humano, la fundación de la plenitud lumínica de una totalidad ética en que el hombre sea fin en sí mismo y la felicidad, la seguridad y la comunicación sean ámbitos y materializaciones de la libertad. En el entorno moderno en que “todo se desvanece en el aire” -tal como observaba agudamente Marx- el desvanecer el orden a partir de una violencia que purifique el locus de la totalidad humana es una consecuencia natural, esperable del devenir que la modernidad marca, del progreso que es el eje sobre el que gira la historia en la visión tradicional que va del siglo XVI hasta el XX -y quizá [contrario a la interpretación posmoderna y las predicaciones sobre el fin de la historia] también hasta el XXI-, pero no es sólo el progreso el que guía la historia, es también la *tabula rasa*, la destrucción constante de la institución segunda⁷

En lo sucesivo esta tesis discurrirá por las narrativas teóricas de Habermas y Rousseau, cómo éstas muestran tensiones internas, o cómo es que hasta cierto punto resultan complementarias en tanto que ambas, tienen planteamientos que buscan explicar distintos procesos y fenómenos, pero comparten el núcleo comunicativo, de reconocimiento (*Anerkennung*), así como la intención de

⁷ Tomo esta idea de instituciones primeras y segundas de la sociedad de Cornelius Castoriadis, para quien la institución primera es el momento de creación de una *chora*, un *chronos* y un *kairós* propios de la vida humana que se constituye en sociedad y las instituciones segundas son el ordenamiento institucional-gubernamental y cultura-religioso que le da especificidad y determinación a la generalidad de la institución primera. véase Cornelius Castoriadis. *La institución imaginaria de la sociedad. vol 2*. Tusquets. Barcelona 1986

configurar una gramática de lo social a partir de la centralidad de la racionalidad comunicativa, la plenitud de las relaciones sociales que se da por medio de la lucha contra la reificación (*Verdinglichung*) de la vida social. El marco bajo el cual se pensó la presente tesis es completamente deudor de: 1) la crítica de la ideología de Slavoj Žižek; 2) la perspectiva dialéctica que Hegel (sin la cual el propio Žižek es impensable), 3) un afán racionalista, sistemático y moderno que podría encontrar su ideal en la filosofía de Baruch Spinoza. Por otro lado varias herramientas de análisis provienen del anarquismo cognoscitivo de Paul Feyerabend, quien, a partir de ese marco epistémico permite utilizar herramientas metodológicas diversas en la medida en que contribuyen al conocimiento y análisis del objeto estudiado; asimismo las categorías de análisis que da Cornelius Castoriadis para el conocimiento de lo sociohistórico (siendo la comunicación y la teoría de la comunicación en particular el mediador evanescente de la ontología de la sociedad) y que es caracterizado por Habermas como un desarrollo peculiar que se aleja del posestructuralismo⁸ teniendo en mente un rescate de la filosofía griega que es su origen intelectual por excelencia.

Cada capítulo aborda una de las tres dimensiones que le otorgan significado al argumento de que Habermas a través de la mediación del giro lingüístico recupera el *pathos* rousseauiano de la crítica interna de la modernidad, crítica que no busca salir de los presupuestos modernos de progreso, conquista del mundo histórico y transparencia de la totalidad social. Dichas dimensiones son:

- 1) la identificación de los autores con la modernidad que está teñida de una perspectiva crítica hacia ella [abordada en el capítulo 1]
- 2) la visión específica del orden social y el *pathos* restaurador-transformador de dicho orden [vista en el capítulo 2]; y
- 3) las limitaciones que surgen de la perspectiva rousseauiana y habermasiana a partir de la preeminencia que para ellos tienen el universal ético que debe guiar la historia humana y la reconciliación final de los antagonismos sociales a partir de la praxis emancipatoria; asimismo se la aborda limitación interna (soslayada un poco por Habermas) que la violencia representa tanto en la transformación de la sociedad como para su constitución misma⁹. [aspectos tratados en el capítulo 3].

⁸ Jürgen Habermas. *El discurso filosófico de la modernidad*. Ed Katz. Buenos Aires, 2008

⁹ En este punto son importantes tanto la crítica de la violencia como medio para lograr un fin que hace Benjamin, como la actualización de dicho argumento que hace Albrecht Wellmer para criticar la presunta totalización de los medios de la argumentación racional como única solución al antagonismo social. Albrecht Wellmer. *Revolution und Interpretation. Demokratie ohne Letztbegründung*. (Spinoza Lectures) Assen, 1998

El paso intermedio está dado por un recurso a Hegel en dos aspectos fundamentales, a saber: 1) su teoría del reconocimiento y la lucha que por éste debe ser dada, que según la interpretación que se hace son elementos necesarios para entender la voluntad general en Rousseau que éste no hace explícitos; y 2) su idea de la totalidad ética como punto radical en que el concepto y la cosa han de corresponderse mutuamente, de modo que la idea de transformar el agregado de partes que es una sociedad en un universo cualitativamente superior comunitario en que la totalidad colma a la parte se entiende a la luz del movimiento interno de las diferencias en el complejo sociohistórico.

[1.0] Contexto: la Ilustración

(Racionalismo, empirismo y matematización del mundo¹⁰)

La fuerza de la razón es la única que nos abre la entrada al infinito.

Ernst Cassirer¹¹

El contexto de producción de un discurso constituye una de las dimensiones que configura de manera preclara el espacio curvo que dicho discurso forma alrededor suyo como producto de la materia que lo constituye. Por ello, para comprender de manera más clara una construcción teórica, es preciso hacer una descripción breve de la realidad intelectual que le dio origen. Hacer esto con Jean Jacques Rousseau presupone hablar de la forma de particular de *episteme* de la Ilustración así como de las tendencias que ésta contraviene en su afán de dar una respuesta positiva¹² a los problemas consustanciales al hombre. Las consecuencias del análisis aparecen a primera vista. Al reconstruir el *episteme* ilustrado –aunque sólo sea a grandes rasgos- se puede extraer la visión del mundo (*Weltanschauung*) y con ello la concepción que se tiene de cada parcela de la realidad, esto a su vez hace posible ver la forma en que dicho *episteme* debe ser pensado y conocido.

El momento en que Rousseau escribe y publica sus trabajos está marcado por la radicalidad en el pensamiento. Por la idea de modernidad que triunfa por encima de lo que para ella son costumbres añejas e innecesarias. Es un punto de inflexión histórica en que la idea de ruptura—tan traumática durante la Reforma por su apertura total a la historia— había sido asimilada a tal punto que el ser social empezaba a expresar claramente un desplazamiento desde una concepción tradicional a una moderna. El clima revolucionario y el auge de ciertos productos netamente europeos como: la representación popular por la vía del parlamento —no los estamentos—, así como la conducción racional de la vida expresada principalmente en la esfera económica¹³, posibilitan una suerte de

¹⁰ Utilizo estos tres términos porque son descritos –aunque no necesariamente con esa terminología precisa- por Ernst Cassirer quien hace un repaso histórico-filosófico por éste periodo y encuentra esas tendencias como las más relevantes en la forma del pensar ilustrado. Véase Ernst Cassirer. *Filosofía de la ilustración*. 3º edición. Fondo de Cultura Económica. México, 2008. pp. 17-53.

¹¹ *Ibíd.* p. 55

¹² Aquí hay que hacer notar que por respuesta positiva se toma la afirmación de principios que fundamenten la comprensión del mundo –en sus diferentes dimensiones: ética, política, científica, económica, estética-, así como su transformación –que es un elemento consustancial de la forma moderna del pensar, no sólo por la razón instrumental bien conceptualizada por Horkheimer en su *Crítica de la razón instrumental*, sino por la lógica revolucionaria intrínseca a las grandes narrativas de la emancipación modernas-. Es decir contrapuesta a la lógica negativa que pretende mostrar la imposibilidad de dichos principios.

¹³ En palabras de Max Weber: “...sólo en Occidente (incluso en aquellos ámbitos del modo de conducción de vida [Lebensführung] que se desenvuelven con aparente independencia recíproca) encontramos determinados tipos de racionalización...”. Véase Max Weber. *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Fondo de Cultura Económica. México 2009. p. 69

movimiento pendular entre el triunfalismo y la crítica interna al proyecto ilustrado. Sin embargo, esto no significa que las dos tendencias estuviesen representadas por la misma cantidad de pensadores, o que fueran plenamente contemporáneas —en su mayoría el debate se dio entre pensadores de dos generaciones distintas—. En un primer momento el clima intelectual estaba claramente marcado por el triunfalismo, por la autoafirmación del sujeto histórico y su capacidad de configurar el campo del devenir natural y social. La confianza en las capacidades del recién nacido sujeto —el sujeto moderno— era a prueba de todo, no había duda de que la modernidad avasallaba en todo sentido a cualquier alternativa histórica: como el resurgimiento del tradicionalismo de corte religioso y la búsqueda de las certezas que se encuentran en la forma del pensar ligada al pensamiento antiguo, como la oposición al progreso y los movimientos radicales de regreso a la comunidad tradicional.

Empero no todo resulta positivo en esta idea de modernidad, el avasallador triunfo de la razón propició que ésta operara en contra de sí misma. La forma en que se desarrolla este proceso es gradual, conforme se concibe a la razón más en términos de facultad ordenadora y explicativa del mundo que como conjunto de contenidos objetivos que le otorgan coherencia al universo, conforme se subjetiviza —o formaliza— y abandona el proyecto perenne de la razón objetiva: el entendimiento del hombre y el universo, en palabras de Horkheimer:

Grandes sistemas filosóficos, tales como los de Platón y Aristóteles, la escolástica y el idealismo alemán, se basaban sobre una teoría objetiva de la razón. Ésta aspiraba a desarrollar un sistema vasto o una jerarquía de todo lo que es, incluido el hombre y sus fines. El grado de racionalidad de la vida de un hombre podía determinarse conforme a su armonía con esa totalidad. La estructura afectiva de ésta y no sólo el hombre y sus fines debía servir de pauta para los pensamientos y las acciones individuales. Tal concepto de la razón no excluía jamás a la razón subjetiva, sino que la consideraba una expresión limitada y parcial de una racionalidad abarcadora, vasta, de la cual se deducían criterios aplicables a todas las cosas y a todos los seres vivientes.¹⁴

La Ilustración como inflexión moderna que radicaliza las aplicaciones prácticas de la filosofía cartesiana deja atrás las pretensiones de los grandes sistemas de Spinoza y Leibniz —explicar al hombre y al universo—¹⁵. Los dos filósofos antes mencionados, hacen una ontología del ser, basándose en una idea de razón poderosa y revolucionaria, que cimbró al siglo XVII, centuria que

¹⁴ Max Horkheimer. *Crítica de la razón instrumental*. Caronte. Argentina, 2007. p. 16

¹⁵ Las pretensiones de los grandes sistemas filosóficos racionalistas son claras desde el inicio. En los 2 casos mencionados arriba se está frente a pensadores con la intención de dar una explicación global del orden que subyace en el caos aparente. Véase Baruch Spinoza, *Ética demostrada según el orden geométrico* y Gottfried Leibniz. “La monadología”. en Leibniz, Gottfried Wilhelm. *Tratados fundamentales*. Ed. Losada. Buenos Aires. 2004

se sacudió la forma de conocimiento del siglo XVI que discurría por las 4 formas de la semejanza estableciendo una enorme analogía que explicaba el universo de acuerdo con diferentes tipos de relaciones, siempre encontrando similitudes e ignorando las diferencias: El mundo se enrollaba sobre sí mismo: la tierra repetía el cielo, los rostros se reflejaban en las estrellas y la hierba ocultaba en sus tallos los secretos que servían al hombre¹⁶. El paradigma de la modernidad en ciernes —la naciente de la Reforma protestante— se presenta bien desarrollado y ordenado por un siglo XVII que vuelve a los clásicos —griegos y latinos sin la adoración a la letra como en la Edad Media, antes bien con el espíritu racional—, así como a la confianza en la razón, es decir, al inmanentismo¹⁷. La reformulación spinozista y leibniziana de la metafísica como ciencia de la razón, no en términos puramente empíricos sino objetivos, como descubridora de la verdad subyacente en el mundo impacta de tal manera que convierte al mundo en una totalidad viviente que se rige por leyes específicas explicables a través de una sencilla serie de ecuaciones.

Con la ya mencionada alza de la razón se inaugura un nuevo siglo, el XVIII cuya episteme está basada en el álgebra y la descripción. La forma del pensar ya no se centra en la revelación— elemento religioso primario y fundamental de la visión cristiana medieval—¹⁸ sino en la razón que se alza como la fuerza penetradora de todos los objetos y sujetos existentes en el universo. El hombre se encuentra de nuevo frente a frente con lo cognoscible con el arma más poderosa que tiene y toda su confianza está puesta en ella. No importa el objeto, la razón es una y la misma para desentrañar todo cuanto éste guarda¹⁹. De esta confianza nace una nueva forma de pensar la realidad que deriva del racionalismo del siglo XVII pero con enormes modificaciones en tanto que la geometría cartesiana o spinozista y el cálculo infinitesimal leibniziano, es más bien el énfasis en la física newtoniana cuya naturaleza es ante todo algebraica. La forma del pensar propia de esta rama de las matemáticas es la que sirve de modelo a todas las demás. Sin embargo, no toma por razón un conjunto de contenidos de carácter normativo o empírico que constituyen la verdad del mundo en sí misma sino un impulso poderoso que empuja hacia adelante a la humanidad a través del largo y oscuro camino de la historia hacia un futuro luminoso donde la verdad sería evidente y

¹⁶ Michel Foucault. *Las palabras y las cosas*. Siglo XXI. México, 2008. p. 26

¹⁷ Manuel Cazadero, *Desarrollo, crisis e ideología en la formación del capitalismo*. Fondo de Cultura Económica. México 1986.

¹⁸ Max Weber. *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Fondo de Cultura Económica. México 2009

¹⁹ “El siglo XVIII está saturado de la creencia de la unidad e invariabilidad de la razón”. Véase Ernst Cassirer. *Filosofía de la Ilustración*. Fondo de Cultura Económica. México, 2008. p. 20

plenamente transparente a nuestros ojos. La razón se erige a sí misma como criterio de verdad y no como la verdad misma, situación que Ernst Cassirer describe de la siguiente manera:

La razón lejos de ser una tal *posesión*, es una forma determinada de *adquisición*. No es la tesorería del espíritu en la que se guarda la verdad como moneda acuñada, sino más bien la fuerza espiritual radical que nos conduce al descubrimiento de la verdad y a su determinación y garantía. Este acto de garantizar es el núcleo y supuesto imprescindible de toda verdadera seguridad. Todo el siglo XVIII concibe la razón en este sentido. No la toma como un contenido firme de conocimientos, de principios, de verdades, sino más bien como una *energía*, una fuerza que no puede comprenderse plenamente más que en su *ejercicio* y en su *acción*²⁰

Esta noción de razón lleva consigo al pensar analítico como elemento primario en el descubrimiento de la verdad objetiva del mundo. Para ello se requiere de dos ideas que son consustanciales a todo método analítico. En primera instancia se debe pensar que existe una dicha totalidad, esto es, que lo que se tiene frente a los ojos o frente a la razón es por sí mismo, algo en sí mismo, y que por lo tanto se le puede asignar dicho mote, en otras palabras que estamos frente a un algo que encierra una diversidad propia²¹ y que se puede conocer. La segunda idea imbricada es la del análisis, esto es, que la totalidad antes descrita puede ser dividida en partes, cada una con una sustancialidad propia —aunque limitada y en ocasiones evidente por sí misma (*selbstverstehendlich*)—, dichas partes podían explicar la totalidad al ser más simples. El nacimiento de esta forma de pensar se encuentra en el seno de la física, que parte de ambos supuestos para poder explicar al mundo a través de métodos claros, es decir, métodos que cumplen con los requerimientos propios de racionalidad y claridad, en resumen la física se vale de las matemáticas con la finalidad de encontrar las matrices de intelección más simples a partir de las cuales desvelar el misterio que entraña la totalidad que es el universo. Esta forma de pensar también llega al pensar de lo social, se contempla a la sociedad como una totalidad por sí misma, es decir, se cree que la sociedad es una gran sustancia formada por la unión de otras más pequeñas, que la diversidad interna da origen a la unidad y que se puede estudiar la totalidad de la sociedad dividiéndola en sus partes más pequeñas: los hombres. El estudio de la sociedad procede entonces, en primera instancia, como una antropología en la cual se basará una política, esto es, se utiliza el método de la inducción con la

²⁰ *Ibíd.* p. 28

²¹ No confundir de ninguna manera el concepto de totalidad con el de mónada, dado que la doctrina leibniziana no tuvo seguidores fuera de la Europa germano parlante y el de totalidad proviene más bien de una larga tradición filosófica y científica que se puede remontar al mundo clásico. La totalidad difiere de la mónada en que a diferencia de la segunda no genera por sí misma una riqueza interna nueva, sino que cuenta con ella y tiende a postularse como cerrada en el pensamiento occidental. Por su parte la mónada es fuente cuasi inagotable de creación y diversidad y está abierta por sí misma. La mónada es el elemento mínimo a partir del cual Leibniz construye su ontología la cual se guía por el principio de la perpetua creación, mientras que, por su parte, el concepto de totalidad tiende a ser asociado con la idea de un sistema cerrado, de diversidad clausurada.

finalidad de dilucidar la naturaleza más íntima de una totalidad que está formada de partes bien definidas. Ante todo la Ilustración tiene el muy cuestionable²² mérito de reconocer que el hombre nace en medio de una sociedad que se ha dado a sí misma un Estado, en esta situación no puede influir si no es por la acción colectiva o por una radicalidad extrema en el abandono a la sociedad. Por otro lado también se sirve del pensar que nace en Aristóteles²³, y que luego pasa por Hobbes²⁴ para explicar la totalidad social, es decir, se sirven de un método en cierta medida ahistórico, que pasa por explicar en primera instancia el comportamiento intelectual con la finalidad de que ésta sirva de fundamentación para una explicación de la totalidad social. En este punto me volveré a servir de Ernst Cassirer: [...] el ser social tendrá que someterse en este proceso a ser tratado al igual que la realidad física que el pensamiento intenta conocer. Comienza de nuevo la descomposición en partes y la voluntad estatal es considerada como si estuviera compuesta de voluntades individuales por unificación...²⁵

Si se pone atención a lo antes citado, se puede establecer el claro nexo metodológico con la matemática que subyace a esta forma de pensar lo social. Hay un pensamiento analítico que parte de supuestos claros y después procede por medio de la observación a hacer una descripción clara de los sucesos para encontrar leyes de comportamiento individual y social que expliquen la realidad en que se está inmerso. La descripción forma parte fundamental de la episteme ilustrada, pues ella posibilita la capacidad explicadora de la razón. La posibilidad de establecer nexos causales — expresados en postulados teóricos— sólo existe en tanto que haya una descripción clara y precisa de los procesos naturales que están bajo observación de la Ciencia. Empero un observador cuidadoso vería que la descripción de las situaciones sociales en la Ilustración refiere más bien a tipos ideales, se recurre poco a la historia, al menos a una historia que sea más que una recopilación de datos

²² Cuestionable porque ya el racionalismo del siglo XVII tiene bien claro que el hombre está inmerso en una realidad social y en una estatal que aparece como consustancial a la primera. Véase Baruch Spinoza. *Tratado político*. Ed Alianza, Madrid, 2004. pp. 262

²³ Quien hace una ética y una política que son las dos obras con las que pretende explicar el comportamiento humano individual y colectivo.

²⁴ Respecto de esta herencia hobbesiana baste asentar lo que dice el propio Cassirer: “La teoría del Estado y de la sociedad del siglo XVIII raras veces ha aceptado el contenido de la doctrina de Hobbes sin limitaciones; pero ha sido influida de la manera más vigorosa y persistente por su forma”. Op. cit. Ernst Cassirer. p.35

²⁵ *Ibid.* p.34. aquí hay que decir que la herencia Hobbesiana es muy evidente, así como la fuerte resonancia que dicho pensamiento tiene en la idea rousseauiana de voluntad general de la que me ocuparé más adelante. Respecto de la herencia hobbesiana baste asentar lo que dice el propio Cassirer: “La teoría del Estado y de la sociedad del siglo XVIII raras veces ha aceptado el contenido de la doctrina de Hobbes sin limitaciones; pero ha sido influida de la manera más vigorosa y persistente por su forma”.

curiosos²⁶. Sin embargo el terreno histórico no es el único en que se puede ser descriptivo, el comportamiento humano sí fue objeto de una descripción, la Ilustración construye su psicología como herramienta principal del proyecto para entender la vida social desde su núcleo más particular que es el individuo. Una vez más resulta ilustrador citar un fragmento de Cassirer:

La nueva razón procede en este caso del mismo modo que en el conocimiento de la naturaleza y en el conocimiento psicológico. Consiste el procedimiento en partir de hechos firmes, logrados por la observación pero sin permanecer en ellos. La pura “coexistencia” de los hechos debe ser transformada en una “intrincación” de los mismos; es decir, la pura coexistencia inicial tiene que revelarse a un conocimiento más agudo como dependencia, y la forma de agregado ser una forma de sistema que no puede ser impuesto a los hechos aislados desde fuera, sino surgir de los mismos²⁷.

Es precisamente en este entorno en el que surge la obra de Jean Jacques Rousseau uno de los primeros críticos internos —modernistas si seguimos la terminología de Touraine— de la modernidad. La obra del ginebrino discurre precisamente en contra de los axiomas que habían fundado el luminoso enciclopedismo. Sus postulados no son ajenos o contrarios a la razón, empero está lejos de aceptar los mismos presupuestos que fundamentan las posturas de la intelectualidad ilustrada. De una forma ciertamente compleja²⁸-cubierta por un lenguaje romántico y alejado de la claridad leibniziana o spinozista²⁹- Rousseau hace una recuperación de los contenidos de la razón objetiva, se manifiesta —contario a lo que opina Horkheimer³⁰- como un claro crítico de la subjetivización de la razón, partidario feroz de la igualdad de los hombres y detractor de la instrumentalización de la razón que sólo provoca mayores males y mayor desigualdad entre los hombres que el aborrece. La forma en que el pensador suizo concibe al universo —de lo social y a la naturaleza misma- es la de un hombre que no ve ventajas sustanciales en los criterios puramente matemáticos y que acepta a la razón como un conjunto de contenidos normativos más que puramente metodológicos, Alain Touraine expresa esto de forma muy clara: “... su pensamiento es

²⁶ He aquí la razón por la que Herder y Hegel reaccionan con tanta violencia en contra del concepto francés de Ilustración, para ellos resulta demasiado lejana la relación con la historia, salvo por Montesquieu —clara y muy notable excepción en tanto que su *Espíritu de las leyes* es fuente de inspiración para Hegel- los demás se alejan de una noción general de historia.

²⁷ Op. cit. Ernst Cassirer. *Filosofía de la Ilustración*. p. 37

²⁸ Compleja en tanto que presupone la existencia de una racionalidad susceptible de ser expresada en la realidad social, no obstante, nunca deja constancia explícita de tal supuesto, no se puede entender el pensamiento de Rousseau sin él.

²⁹ Aquí los comentarios de Isaiah Berlin sirven en lo que a la forma se refiere, puesto que llama a Rousseau el primer romántico, iniciador de todo nacionalismo. Véase Isaiah Berlin. *La traición de la libertad. Los seis enemigos de la libertad humana*. Fondo de Cultura Económica. México, 2006.

³⁰ Véase op. cit. Max Horkheimer. *Crítica de la razón instrumental*. p. 36

sobre todo la primera gran crítica de la modernidad que apela a la armonía de la naturaleza contra la confusión y la desigualdad sociales”³¹.

Desde la creación de su *Discurso sobre el origen de la desigualdad* Jean Jacques Rousseau intenta formular un antídoto a la instrumentalización de la razón que ya en esa época tan temprana mostraba funestas consecuencias manifestadas en las así llamadas patologías de la modernidad. La desigualdad como la primera y mayor de ellas –mayor en tanto que era el origen de todas las demás- constituía una flagrante violación a la tendencia racional hacia el progreso del hombre, así del universo mismo que permanecía en orden hasta la intervención del hombre en él. El pensador ginebrino propugna por la recuperación de la razón con criterios normativos más que metodológicos de la razón objetiva por encima de la subjetiva. Es justamente la el régimen sociohistórico³² la fuente de todo problema social, es decir, las patologías modernas son una cualidad ontológica de la organización social que le es propia. Es por esa razón que: “Rousseau critica la sociedad, pero lo hace en nombre de las luces de la razón, aunque se aleje cada vez más de sus antiguos amigos los filósofos. Invoca a la naturaleza que es el lugar del orden, de la armonía y por lo tanto de la razón”³³. Sin embargo no existe en Rousseau el mismo pesimismo que está presente en la obra de Kant³⁴, para él sí hay una forma de retornar a un orden que refleje aquel que se encuentra en la naturaleza. Esto no significa que la *episteme* rousseauiana retroceda a la ya mencionada *episteme* por semejanza, sino que procede por medios racionales a fundamentar una reconciliación del hombre con el orden natural. Dichos medios son el análisis de una totalidad –en Rousseau se observa una antropología- estableciendo nexos entre la unidad y el conjunto para dar con conclusiones lógicamente procedentes. Sus presupuestos básicos son los de la modernidad joven y naciente del siglo XVII –del racionalismo padre de la época de los grandes sistemas filosóficos- desafiando los de sus contemporáneos –los presupuestos del enciclopedismo del siglo XVIII, en que la Ilustración instrumentaliza gradualmente a la razón- al verlos como insuficientes para la solución de las contradicciones sociales manifiestas en el orden social empíricamente comprobable.

³¹ Alain Touraine. *Crítica de la modernidad*. Fondo de Cultura Económica. México, 2006. p. 27

³² Utilizo este concepto de Cornelius Castoriadis, quien lo detalla muy bien en. Cornelius Castoriadis. *La institución imaginaria de la sociedad*. Tusquets. Barcelona 1989.

³³ *Ibid.* p. 28

³⁴ Esto evidente en la afirmación “*Aus so krummen Holze, als woraus des Mensch gemacht ist, kann nichts ganz Gerades gezimmert werden*” [Con madera tan torcida como aquella con la que está hecho el hombre no se puede construir nada completamente recto] [la traducción es propia] véase Immanuel Kant, *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerliche Absicht*.

La diferencia básica de Rousseau respecto de sus contemporáneos es la noción de naturaleza y de orden –diferencia de carácter ontológico-, para él no se está frente a una máquina que funciona sin variaciones, tampoco ante una estructura rígida que se explica con facilidad por medio de expresiones matemáticas –ecuaciones, teoremas, etc.-, para él el orden natural se refiere a la disposición de partes al interior de una totalidad que sólo se entiende en tanto que la razón esté plena de sentido. La sociedad no es un orden inmutable como con Voltaire o D’Alambert, tampoco está destinada a un progreso necesario en que al final se supriman todas las contradicciones que existen hoy –en ese sentido es contrario al ideal kantiano de progreso eterno-. En un entorno de instrumentalización el trabajo de Rousseau es la elevación del hombre a la armonía con el universo y a la sociedad a convertirse en una totalidad que, regida por leyes racionales surgidas de una voluntad general, sea lo más similar posible a la naturaleza y se aleje del estado irracional en que se encuentra, sin la creencia en el telos necesario de la ilustración total. Alain Touraine se refiere al proyecto rousseauiano de la siguiente manera: “La sociedad no es racional y la modernidad antes que unir divide. Hay que oponer a los mecanismos del interés la voluntad general y sobre todo el retorno a la naturaleza, es decir, a la razón, para volver a encontrar la alianza del hombre y del universo”³⁵.

La mayor importancia de la obra de Rousseau, y su vínculo interno con la obra de Habermas se encuentra en esta nostalgia del ser y de la razón. Pese a encontrarse separados en tiempo y espacio existen similitudes situacionales que hacen posible establecer una analogía metodológica y de contenido en ambas teorías. Rousseau vive un tiempo de modernidad triunfante, pero de razón objetiva decadente, por su parte Habermas vive un momento de modernidad tardía –para algunos herida de muerte- y de crisis de la razón –incluso la razón subjetiva, instrumentalizada y formalizada-. Ambos son críticos internos de un proyecto en el que creen, que no están dispuestos a abandonar, pero que no dejan de criticar y reconocer como limitado.

³⁵ Op. cit. Alain Touraine. *Crítica de la modernidad*. p. 29

[1.1] Breve descripción del momento intelectual

(Crisis de la razón: modernidad inacabada y superación posmoderna)³⁶

En la actualidad se vive un clima académico en que la “crisis de la razón” y la “búsqueda a salidas de las grandes narrativas tradicionales” predominan en el discurso académico, así como en las propuestas teóricas –desde el postestructuralismo de corte foucaultiano hasta la deconstrucción derridiana-. La situación antes mencionada podría ser caracterizada como producto de un movimiento intelectual que tiene su punto de partida en la obra de Lyotard, quien postula el posmodernismo como reacción a una modernidad presuntamente decadente. Tras el éxito obtenido por el primer promotor del posmodernismo, muchos otros siguieron por esa senda, algunos con entusiasmo, otros con cautela. Son particularmente los teóricos franceses quienes depositan su confianza en el pensamiento posmoderno, así surgen intelectuales como Gilles Lipovetsky, Jean Baudrillard, Michel Foucault³⁷, Jacques Derrida, Michel Maffessoli, todos con posturas muy variadas respecto al presente y futuro de las sociedades industriales y post industriales. Como respuesta a ése movimiento tan francés, pensadores como Jürgen Habermas, Ulrich Beck, Anthony Giddens, Karl-Otto Apel y en fechas más recientes Zygmunt Bauman y Slavoj Žižek, postulan: un rescate de ciertos principios de la modernidad, así como un análisis en que descartan el advenimiento de una nueva etapa histórica en sentido estricto,³⁸ puesto que el proyecto moderno no ha sido realizado en su totalidad, o porque sus consecuencias no han sido radicalizadas de tal modo que se le pueda declarar cancelado.

Se puede decir que la reacción posmoderna es una consecuencia casi directa de tres grandes corrientes que se reúnen para formar un corpus que, aunque vigoroso en su producción, no ha podido fundamentar por completo una metafísica antiesencialista que supere a la modernidad.

Dichas corrientes son:

³⁶ En la actualidad existen por lo menos tres tipos de pensamiento que se contraponen a la modernidad. En un primer momento está el triunfalismo neoliberal que cuenta con un claro *telos*: el advenimiento de un mundo totalmente desregulado que sería la realización de la libertad. En segundo lugar el neoconservadurismo que invoca un retorno a la comunidad y valores premodernos. En tercer lugar, la tercera corriente –que sí será descrita en esta breve descripción– que es el pensamiento posmoderno.

³⁷ Sobre Michel Foucault hay que hacer un apunte claro. Pese a que la forma de acercarse al objeto de estudio del pensador francés es retomada de Nietzsche, además recurre constantemente a los referentes históricos, cosa que representa un contrapunto a la mayoría de los autores posmodernos que se acercan mucho más a una tendencia literaria, y en algunos casos ahistórica.

³⁸ El caso particular de Zygmunt Bauman es sintomático de lo mencionado líneas arriba. El sociólogo polaco postula un tercer movimiento de la modernidad que caracteriza como líquido y atribuye la retirada gradual de las estructuras, que son sustituidas por realidades líquidas bastante más flexibles. Véase Zygmunt, Bauman. *Modernidad líquida*. Fondo de Cultura Económica. México 2003. Así como Zygmunt Bauman. *Tiempos líquidos: vivir una época de incertidumbre*. Tusquets Editores. México 2009

- La metafísica de Heidegger que clama por una recuperación de la libertad a partir de la afirmación del ser más allá del noumeón –del pensar trascendental en términos kantianos³⁹– así como por el reconocimiento del ser mismo en su manifestación histórica y, por supuesto, en el mundo:

Heidegger siempre sostuvo la primacía de un pre-entendimiento ontológico del mundo como el contexto referencial de los varios modos de ser del *Dasein* (ser-ahí). Contruido como ser-en-el-mundo el *Dasein* nunca es un ego aislado confrontando una realidad existente independientemente de él; antes bien es está enraizado ontológicamente en el mundo y se relaciona con éste a través de las diferentes modalidades del “curarse”. La expresión “*Dasein* auténtico” de ninguna manera significa retirarse en el yo aislado, sino que es un genuino y “curante” preocuparse por el mundo⁴⁰

- La segunda corriente de la que se nutre la respuesta posmoderna es la ontología nietzscheana, a través de la cual pretenden superar el esencialismo y racionalismo modernos. La influencia de ésta tendencia es particularmente importante en Foucault y los últimos escritos de Derrida.
- Finalmente y ciertamente de un modo paradójico es la propia escuela de Frankfurt una de las instigadoras del rechazo al proyecto moderno. Esto debido a que Adorno y Horkheimer hacen un muy buen trabajo describiendo las promesas fallidas de la modernidad capitalista. Particularmente en lo que se refiere a la Ilustración como proyecto histórico que pretende la superación del estado no racional que guardan la realidad social⁴¹. Es precisamente por sus argumentos convincentes en torno al retorno a la barbarie que el pensamiento utópico empieza a declinar y con ello se produce una filosofía que no aspira a la superación de la situación actual puesto que reconoce tal tarea como imposible.

³⁹El término con que Slavoj Žižek caracteriza este pensar trascendental es la paralaje kantiana y se refiere a un pensar que por su modo y objeto busca trascender la cosa misma, es decir que escapa a la mera cosidad y pretende internarse en la ontología –superar la mera óptica- del objeto véase Slavoj Žižek. *Visión de paralaje*. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2006. p. 29

⁴⁰ “Heidegger always retained the primacy of ontological preunderstanding and of the world as the referential context of the various modes of being of *Dasein*. Constructed as ‘being-in-the-world’, *Dasein* is never an isolated ego confronting an independently existing reality; rather it is ontologically rooted in the world and relates to it through various modalities of care. ‘Authentic *Dasein*’ does not mean a retreat into an isolated self, but a genuine and caring concern for the world”. [la traducción es propia] (se utiliza en término “curante” por ser propio de la lógica del Heidegger de *El ser y el tiempo*) Maurizio Passerin D’Entrevès. “Introduction” en Maurizio Passerin D’Entrevès y Seyla Benhabib *Habermas and the unfinished Project of modernity*. MIT Press, Cambridge Massachusetts. 1996. p. 9

⁴¹ Theodor Adorno y Max Horkheimer. *Dialéctica de la Ilustración*. Trotta, Madrid. 1997

Mención aparte merece la filosofía de Emmanuel Levinas⁴², quien retomando a Heidegger formula una doctrina de responsabilidad con el otro que es retomada por la mayor parte de los posmodernos⁴³ como principio normativo válido, toda vez que la responsabilidad individual de la acción está cuestionada por los hechos. Esto da paso a una división que ubica a Habermas y a los pensadores posmodernos en las aporías⁴⁴ del pensamiento ético, esto es, mientras el pensador alemán sitúa su teoría en el marco de la responsabilidad individual y por tanto una comprensión normativa del lenguaje, sus contrapartes posmodernas se ubican en torno a una visión de responsabilidad con el Otro⁴⁵ y al lenguaje en una función de desciframiento (*disclosure*) del mundo. En términos estrictos existen posibilidades de reconciliación de ambas esferas, sin embargo, la configuración que han tomado a partir de su interpretación particular del giro lingüístico y su comprensión radicalmente distinta de la tarea de la filosofía hacen muy complicada la superación de las diferencias y el establecimiento de líneas de sentido que puedan propiciar una forma más compleja de entender el devenir social.

Otra característica de la situación teórica e intelectual contemporánea es la que se refiere a la pretensión de los posmodernos de escapar a las grandes narrativas de la emancipación que han caracterizado a la modernidad. Empezar una descripción de todos los tipos de narrativa que claman por la emancipación del hombre sería una tarea muy ardua, empero afirmar que es en el seno de la modernidad donde éstas se sofistican es algo prácticamente obvio. Desde el liberalismo –que conserva bien claras las líneas axiológicas que lo guían como ideología y como proyecto- hasta el socialismo –que desde su rama comunista, hasta la socialdemocracia conserva intacto su *telos* de la sociedad (aunque no su metodología)- son grandes narrativas de la emancipación auspiciadas por la modernidad triunfante que tienen como principal tarea dar pie a la manifestación empírica de la libertad humana en su máxima expresión, un imaginario de libertad que han conceptualizado con

⁴² La principal preocupación de Levinas es encontrar una metafísica que no se base en la mera sustancia individual y que, como consecuencia, se pueda fundamentar una ética de responsabilidad con el Otro cuyos criterios normativos surjan del abismo insalvable que se aparece entre dos que se miran frente a frente- Véase la principal obra del filósofo francés. Emmanuel Levinas. *Totalidad e infinito: ensayo sobre la exterioridad*. Ediciones Sígueme. Madrid, 2005. pp. 315

⁴³ Aunque cabe acotar que no son los únicos en retomar a Levinas, también autores latinoamericanos como Enrique Dussel lo hacen frecuentemente desde una perspectiva distinta, en que la Otridad es motivo ético y ontológico para la reformulación del sistema y no uno para extender el relativismo ético.

⁴⁴ Aporías que son hasta punto aparentes en tanto que una visión de complementariedad podría establecer relaciones de sentido entre ambas posturas sin renunciar a los argumentos centrales de cada una. Para ello véase David Couzens Hoy. “Splitting difference: Habermas’s critique of Derrida” en Maurizio Passerin D’Entrevès y Seyla Benhabib. *Habermas and the unfinished Project of modernity*. MIT Press, Cambridge Massachusetts. 1996. pp. 124-146

⁴⁵ El Otro se escribe con mayúscula aquí porque para Levinas es la figura del gran Otro de la historia que la observa y configura a partir de sus irrupciones esporádicas, la dimensión espiritual-divina y por lo tanto trascendente que obtiene realidad cuando es la última instancia de apelación.

antelación. Para escapar a esas narrativas los posmodernos se afirman el hecho de que no es posible llegar al conocimiento⁴⁶ final sobre algo, así como tampoco lo es suprimir el conflicto en la sociedad⁴⁷, ni resolver las contradicciones que se manifiestan en el seno mismo de ésta. La vía de escape en este caso es dejar de intentar la racionalización completa de la vida social, del mundo, y del devenir histórico –*verbigracia* toda filosofía de la historia en sentido estricto queda atrás- para mostrar una postura que reconozca límites a la razón –en ocasiones tan estrechos que la sitúan en una crisis⁴⁸, de la que no desean sacarla, sino radicalizar las consecuencias de dicha crisis de ésta con el fin de fundamentar una nueva ontología, una nueva epistemología y por último una ética distinta.

Es en este contexto en el que surge la figura de Jürgen Habermas, miembro más destacado de la segunda generación de la escuela de Frankfurt, quien pretende darle otro sentido a la obra de Adorno y Horkheimer dado que no se centra únicamente en las promesas incumplidas de la modernidad capitalista para regodearse en la ausencia de la razón, sino que utiliza el diagnóstico emanado de la *Dialéctica de la ilustración* para conceptualizar a la modernidad como un proyecto aún por realizarse y por ende dar el paso de una teoría negativa de la modernidad a una positiva en la que se exprese una dirección histórica clara, antes que negar la posibilidad de ésta. Es por ello que busca en la propia modernidad los elementos que le permitirán la superación de la situación actual a través de una dialéctica en que se pueda construir conceptual y empíricamente una alternativa racional al capitalismo –que no debe pasar necesariamente por el socialismo-, una ontología que descubra la sustancia y una ética que toma al discurso como punto fundante de lo diverso⁴⁹, matriz de intelección de la ética. En pocas palabras lo que pretende Habermas es un rescate de los principios racionales clave de la modernidad –y por lo tanto de la Ilustración- que

⁴⁶ Los posmodernos regresan a Nietzsche en este caso, puesto que entienden determinación por conocimiento, esto significa que para ellos conocer algo es encontrar todas las determinaciones de éste. La trampa epistemológica es clara, si el conocimiento es determinación y es imposible conocerlas todas, el conocimiento como tal es una falacia. En cambio si el conocimiento no es determinación sino paralaje como lo plantea Žižek éste es posible y cotidiano.

⁴⁷ Enrique Serrano realiza un muy buen estudio sobre las dos tendencias para la comprensión del conflicto al interior de la sociedad. Una de ellas basada en la posición platónica en la que el conflicto representa una anomalía al orden natural, el producto de la ignorancia y la incomprensión de las leyes naturales y una segunda basada en una postura más bien hobbesiana en donde el conflicto es algo consustancial a la sociedad, por lo que tiene un carácter ontológico e inexorable, todo orden es contingente y está sujeto a su futura destrucción. Véase Enrique Serrano Gómez. *Filosofía del conflicto político: necesidad y contingencia del orden social*. Ed. UAM-I / Miguel Ángel Porrúa. México 2001

⁴⁸ Cabe destacar que parto de la noción de crisis de Zygmunt Bauman, quien afirma que: “llamamos ‘crisis’ a una situación en que los acontecimientos desbaratan lo que consideramos normal, y las acciones rutinarias ya no producen los resultados que solían producir”. Zygmunt Bauman. *En busca de lo político*. Fondo de Cultura Económica. México 2002. p. 150

⁴⁹ Clase de “Conocimiento, Ciencia e Ideología” del Profesor Benjamín Arditi, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, semestre 2009-1 agosto diciembre 2008.

permitan asegurar un desarrollo del proyecto moderno hasta sus últimas consecuencias: la emancipación del hombre a partir de la continua racionalización del mundo –al ser una de las grandes narrativas la superación de las contradicciones sociales es una aspiración clave de la modernidad triunfante⁵⁰-.

La respuesta habermasiana se inscribe no sólo en el giro lingüístico registrado por las Ciencias Sociales desde la segunda mitad del siglo XX sino en un entendimiento de la ética como responsabilidad de actuar –*responsibility to act* mencionada líneas arriba-, misma que se distingue de la posmoderna responsabilidad con el Otro⁵¹. Ello presupone a su vez un entendimiento normativo del lenguaje y un restablecimiento en la confianza en la razón para la solución de los problemas éticos, estéticos, jurídicos, morales y sociales que aquejan en forma de patologías a la modernidad. El ya largo debate sostenido por el filósofo y sociólogo alemán con los posmodernos está guiado por ese entendimiento contrario de lo que representa la modernidad como proyecto histórico. Mientras uno lo ve como todavía inacabado, susceptible de perfeccionamiento, los otros pretenden su superación estableciendo “nuevas” –aunque no plenamente nuevas en tanto que se nutren de corrientes bien identificadas, mismas que ya han sido mencionadas grosso modo líneas arriba -vías y motivaciones de la sociedad, además de nuevas formas de entender la sociedad desde su misma ontología. Esto quiere decir que a pesar de tratar los mismos problemas específicos que surgen de ciertas deformaciones de la modernidad queda claro que la forma llegar a la solución discurre por vías muy diversas y en ocasiones contradictorias. Lo anterior implica una concepción distinta de la diferencia, el disenso y el debate. Para unos estas deben ser plenamente celebradas y reconocidas al punto que los argumentos de la *otredad* lleven a la superación del momento moderno. Para el otro los conceptos antes mencionados deben ser puestos en una arena igualitaria donde puedan ser discutidos los problemas, ello partiendo del reconocimiento de la capacidad argumentativa de los otros, así como el otorgamiento de la calidad de presuntamente válidas a sus pretensiones de validez.

El entramado teórico habermasiano está dedicado al rescate del proyecto ilustrado y por ende de la modernidad, esto es, está comprometido con una de las más grandes narrativas en la historia de la humanidad: la narrativa de la emancipación universal a través de la racionalización del mundo

⁵⁰ Alain Touraine. *Crítica de la modernidad*. 2ª edición Fondo de Cultura Económica. México, 2006. pp. 17-18

⁵¹ En palabras de Maurizio Passerin “Éstas giran al rededor de dos diferentes sentidos de la responsabilidad: por un lado la responsabilidad para actuar y por otro la responsabilidad con respecto a la otredad” [These are centered around two different senses of responsibility: a responsibility to act vs a responsibility to otherness] la traducción es propia. Ob. Cit. Passerin d’Entrevès y Seyla Benhabib. *Habermas and the Unfinished project of modernity*. p. 2

natural y simbólico, la narrativa de la subjetivación de la realidad objetiva, la de la irrupción del individuo como agente social, la de la conquista del mundo histórico no sólo a través de una filosofía de la historia sino también a través de la racionalización del propio devenir de lo social. La modernidad como gran movimiento con muchas tendencias, pero con el rasgo común de su confianza en la razón es retomada en sus principios básicos, así como en sus finalidades últimas por Habermas quien lejos de verla como algo para ser abandonado la mira como un proyecto inacabado⁵² que todavía tiene potencial emancipador de la humanidad. Esta forma de comprender la modernidad, no ya como triunfante y avasalladora fuerza que propicia la Reforma o la Revolución Francesa, sino como potencial de racionalización todavía por desplegarse en la realidad objetiva. Para Habermas el que la Modernidad haya visto incumplidas varias de sus promesas no implica que deba ser abandonada, sólo que debe ser totalmente realizada partiendo del impulso interno que ésta tiene. Reinterpretando el inédito avance tecnológico para reconciliarlo con un avance social y ético necesario para darle a la humanidad una salida real al problema en que ha entrado con el auge de las patologías sociales propias de la Modernidad exacerbadas desde la Segunda Guerra Mundial.

[1.2] Presupuestos básicos de la Modernidad

(Un concepto)

Pensar un objeto de esta reflexión como el que ahora se expone requiere necesariamente de hacer una referencia a la modernidad como movimiento interno de la sociedad sobre sí misma y sobre la forma que desea darse⁵³ que guía al pensamiento de los autores que están siendo confrontados y analizados en esta reflexión –Jürgen Habermas y Jean Jacques Rousseau-. En un primer momento es necesario hacer un esbozo general de lo que la modernidad es, para poder reconstruir las partes de las obras de ambos pensadores con la finalidad de encontrar su crítica modernista de la Modernidad. En un segundo momento identificar los términos en que se mueve la modernidad triunfante de la Ilustración, pues es definitivamente en ésta que se da la crítica rousseauiana a la razón ilustrada y a los ideales enciclopedistas. Esto necesariamente debe estar mediado por un concepto de cultura, mismo que hace las veces de mediador entre la abstracción del principio normativo-realizable y lo que se llama en términos de Heidegger la “vida fáctica”.

⁵² Jürgen Habermas. “Modernity: an unfinished Project” en Ob. Cit. Passerin d’Entreves y Seyla Benhabib. *Habermas and the Unfinished project of modernity*.

⁵³ Asimismo es necesario tomar a la Modernidad como un concepto que toma varias manifestaciones, pero que en esencia tiene el carácter fundamental de propiciar las grandes narrativas emancipatorias. Por ello es necesario aplicar el término que utiliza Cassirer para hablar de la Ilustración y llamar a la Modernidad un intento por realizar “la conquista del mundo histórico” véase Ernst Cassirer. *Filosofía de la ilustración*. FCE. México, 2008. pp. 222-261

Para ello haré uso de un trabajo ya hecho por Bolívar Echeverría quien da con una definición “de estirpe formalista y existencialista” lo que en primera instancia permite pensar la idea y el pensamiento como dimensiones internas de la espacialidad del sujeto en la modalidad del “des-alejamiento”, así el filósofo ecuatoriano define cultura como: “el cultivo de las formas de los objetos y las acciones humanas en las que ellas tienen de estigmas del compromiso socializador o aglutinador establecido entre dos o más sujetos singulares en el acto de desciframiento humano de la naturaleza”⁵⁴. A partir de esta definición se orienta hacia una concepción tridimensional de la cultura; la primera parte para por volcarse a “la vida práctica” -conectada en estricta analogía con la *vida fáctica*⁵⁵ de Heidegger- donde el haberse cotidiano del sujeto con la constelación destellante de útiles a la mano de naturaleza éxtima al hombre define su andar. De lo anterior se deriva que la constelación de útiles que confrontan el andar humano son también un entramado luminoso de señales que por medio de la relación de referencialidad configuran el momento primario de cualquier ontología social. Finalmente el tercer momento nos lleva a pensar que el postulado fundamental es que la estructura existencial, ontológica que da posibilidad al salto para llegar al momento de la referencialidad a partir del cual el resultado es una tautología paradójicamente significativa, a saber: toda manifestación de la cultura sería un perpetuo referirse a la circularidad de todo lo útil que se transforma en señal que se transforma en útil. El útil es el útil que es señal que es ella misma.

La tautología significativa permite, a su vez, extraer otra conclusión que se puede expresar de la siguiente manera: si la cultura es ese campo que se crea a partir de la gravitación particular que compele a asumir la tautología identitaria (junto con los silogismos auxiliares que sostienen el edificio argumentativo) entonces la comunicación lingüística y, en general, toda forma humana de comunicación tiene necesariamente un conjunto de referencialidades que dan la base para la transmisión y existencia de unidades básicas de interpretación del mundo, cuyo particular acomodo obedece a una silenciosa *metafísica de las costumbres* que se antepone a la arquitectónica de la sucesión. Adoptando una postura ligeramente idealista y constructivista esta idea de la cultura funge como eslabón que une a la modernidad en sus planteamientos abstractos con la modernidad “realmente existente” tal como se actualiza, pues el marco de las relaciones referenciales establecidas en torno al mundo de la *vida fáctica*.

⁵⁴ Echeverría, Bolívar. “¿Cultura en la barbarie?” en Bolívar Echeverría. *Vuelta de siglo*. Ed. Era. México 2006. p. 20

⁵⁵ Martin Heidegger. *Introducción a la fenomenología de la religión*. FCE. México 2010.

Toda vez que se ha establecido el concepto de cultura se puede pasar a hacer un esbozo reconstructivo de la modernidad. Para realizar dicha tarea haré uso de la definición que da Bolívar Echeverría de modernidad puesto que a partir de ésta me será posible derivar los presupuestos básicos que dan origen a las grandes narrativas de la emancipación, producto natural de un impulso histórico de ruptura y revolución que es el moderno. Según el filósofo ecuatoriano:

“la modernidad es la característica determinante de un conjunto de comportamientos que aparecen desde hace ya varios siglos por todas partes en la vida social y que el entendimiento común reconoce como discontinuos e incluso contrapuestos –esa es su percepción- a la constitución tradicional de esa vida, comportamientos a los que precisamente llama “modernos”. Se trata además de un conjunto de comportamientos que estaría en proceso de sustituir esa constitución tradicional, después de ponerla en evidencia como obsoleta, es decir, como inconsistente e ineficaz”⁵⁶

Así queda establecido desde un inicio, que por modernidad se entenderá en primera instancia un conjunto de comportamientos, esto es, la manifestación empírica de ciertas ideas que subyacen en el entendimiento del mundo que tiene una cierta sociedad. Son todos comportamientos que se encuentran unidos por una dirección: la ruptura. En contraparte al pensamiento tradicional que atiende al orden en función de la validez consolidada por el tiempo y la repetición, la modernidad pone su confianza en la razón: el único criterio que puede justificar un comportamiento⁵⁷, misma que guarda como consecuencia frontal y casi obvia un desencantamiento del mundo (*Entzauberung*) en que la percepción de la naturaleza cambia. Empero del mismo modo que Saussure utiliza la metáfora de la hoja de papel para explicar la naturaleza dual del signo lingüístico, se podría aplicar la misma al concepto ahora discutido: dado que existen dos elementos indisociables a la modernidad, por un lado el ya mencionado desencantamiento del mundo y por otro el movimiento interno siempre presto a explotar, ruptura y el deseo de destruir los rituales, usos y tradiciones que el primer elemento ha declarado como *falsos o inútiles*⁵⁸.

⁵⁶ Echeverría, Bolívar. “Un concepto de modernidad” disponible en <http://www.bolivare.unam.mx/ensayos/Un%20concepto%20de%20Modernidad.pdf> lunes 15 de junio de 2009 14:30 hrs.

⁵⁷ Tal como dice Alain Touraine: “Sólo la razón establece la correspondencia entre la acción humana y el orden del mundo, que era lo que buscaban ya no pocos pensamientos religiosos que habían quedado, sin embargo, paralizados por el finalismo propio de las religiones monoteístas [dominantes en la Europa occidental, locus del génesis de la modernidad, según palabras del propio Weber, aunque existen modernidades alternativas en otros lugares del mundo según el análisis de pensadores latinoamericanos como Enrique Dussel o Bolívar Echeverría] fundadas en una revelación”. Véase Alain Touraine. *Crítica de la Modernidad*. Fondo de Cultura Económica México, 2006. p. 9

⁵⁸ Esta idea de modernidad como eminentemente revolucionaria es sostenida por Alain Touraine quien muestra ese rasgo como algo inevitable, consustancial e inexorable de la idea más radical de dicho concepto “La concepción occidental más vigorosa de la modernidad, la que tuvo efectos más profundos, afirmaba que la racionalización imponía la destrucción de los vínculos sociales, de los sentimientos, de las costumbres y de las creencias llamadas tradicionales, y que el agente de la modernización no era una categoría o clase particular sino que era la razón misma y la necesidad histórica preparaba su triunfo”. *Ibíd.* p. 18

Esta dinámica dual es identificada fácilmente al mirar las patologías y logros de la modernidad, que son consustanciales y se presentan simultáneamente en el devenir histórico que ha sido producto del proyecto moderno. No se puede entender el pensar moderno sin considerar las consecuencias funestas del desencantamiento y la ruptura, solamente en un mundo que ha pasado por los dos procesos se puede dar la sistematización de la muerte y la brutalidad insaciable de la persecución por motivos raciales e ideológicos⁵⁹. Sólo en un mundo en que existe la posibilidad de postular narrativas emancipadoras –como parte de un relato emancipador primigenio- se pueden dar abiertas confrontaciones ideológicas que pueden poner en peligro existencial a la especie. Sin embargo es también cierto que el mundo imaginado por la gran narrativa emancipadora –reconciliadora- abre una escatología a futuro por medio de la esperanza como principio rector fundamental del devenir histórico⁶⁰, asimismo este plantear el futuro es una expresión –en términos más ontológicos el ser-ahí (Dasein)⁶¹- de la consustancial ruptura, esto es, la modernidad se puede proyectar hacia el futuro del hombre porque conserva el potencial revolucionario, criticar y destruir aquello que representa al pasado o que se anquilosa en el poder, para ello formula una narrativa que sirva de impulso para superar un estadio. Sin adoptar una visión evolucionista, antes bien dejar constancia de que la modernidad representa un impulso agresivo hacia direcciones diversas y comúnmente antagónicas, se pueden nombrar algunos de los movimientos de creación y variación de las formas de la abstracción y la actualización del pensamiento en la vida fáctica:

1. el surgimiento o modernidad en ciernes que se identifica aún con la verdad revelada, la Reforma es el primer intento por terminar con el estado de cosas (*Sachverhaltung*) propio de la Edad Media para afirmar un momento diferente en que el *imago mundis* discurre por el camino de la ruptura y el desconocimiento de los intermediarios en la relación con la divinidad y, por lo tanto, con el universo tanto simbólico como natural.
2. El racionalismo que se confronta directamente con la Reforma –otra muestra clara del carácter eminentemente revolucionario de la modernidad-. Los grandes sistemas filosóficos del racionalismo –cartesiano, spinozista, leibniziano- se contraponen a la mentalidad de la

⁵⁹ La Shoah, el Gulag, el Porrajmos, son algunos ejemplos de la sistematización de la tortura y la muerte que sólo el avance tecnológico puede proporcionar. Sólo en momentos de extrema tecnificación se puede convertir el antagonismo político por excelencia sin que el cielo se oscurezca. (La última expresión levemente aforística se puede encontrar en Slavoj, Žižek. *Visión de paralaje*. Fondo de Cultura Económica. Buenos Aires. 2006)

⁶⁰ Ernst Bloch. *El principio esperanza. Tomo I*. Trotta. Madrid, 2006.

⁶¹ Martin Heidegger. *Ser y tiempo*. Fondo de Cultura Económica. México 2004

revelación y son la última gran manifestación de la razón objetiva⁶² que pretende sustituir a la religión dando certezas y visiones del mundo que pudieran responder las grandes preguntas filosóficas –presentes desde épocas clásicas-.

3. La Ilustración postula una forma de razón que representa la ruptura con el concepto objetivo de la misma, es decir, afirma la razón subjetiva que instrumentaliza la naturaleza fundada por una paradoja fundamental: un humanismo antihumanista, se afirma al hombre pero en el entorno de la naturaleza:

“la modernidad propiamente dicha ocurre únicamente cuando el hombre pierde su lugar privilegiado y queda reducido a un elemento más de la realidad –y correlativamente a esta pérdida del privilegio se halla el surgimiento del sujeto como el vacío puramente inmaterial no como parte sustancial de la realidad”⁶³.

4. La revolución industrial trae consigo una inflexión moderna que parece seguir con el tópico de la Ilustración: la racionalización constante del mundo y de la vida social, empero se diferencia sustancialmente dado que invierte la ontología de la sociedad ubicándola en el devenir dialéctico. Este modo del pensar atraviesa todo el idealismo e historicismo alemanes, de Hegel a Herder –pasando por Schelling, Feuerbach y Marx-, tendencia que contrario a la Ilustración subvierte la idea de racionalidad, afirma la polisemia de dicho concepto y al mismo tiempo sostiene a la universalidad como uno de sus grandes argumentos⁶⁴. Esta forma dialéctica de pensar es el resultado de una oposición al presunto antihistoricismo de la Ilustración, es, asimismo el momento en que el pensamiento moderno se ubica en sus aporías: el orden político y económico que actualiza el pacto social y la revolución que afirma y destruye al sujeto por medio de la dialéctica⁶⁵.

⁶² “en el siglo XVII aún prevelece el aspecto objetivo de la razón, ya que la aspiración principal de la filosofía racionalista consistió en formular una doctrina y de la naturaleza capaz de cumplir esa función espiritual –al menos para el sector privilegiado de la sociedad- que anteriormente cumplía la religión” Op. cit. Max Horkheimer. *Crítica de la razón instrumental*. p. 25

⁶³ Op. cit. Slavoj Žižek. *Visión de paralaje*. pp. 194-195

⁶⁴ Véase Isaiah Berlin. *Contra la corriente. Ensayos sobre historia de las ideas*. Fondo de cultura Económica. México, 2006. Particularmente el ensayo intitulado: “La Antiilustración”.

⁶⁵ Aquí es pertinente aclarar que la visión revolucionaria de modernidad se radicaliza “Durante ese período la idea de modernidad –por más que la palabra misma todavía no exista da a los conflictos sociales la forma de una lucha de la razón y de la naturaleza contra los poderes establecidos”. Recuérdese que Marx y Engels afirman descubrir las leyes por las cuáles avanza la historia. Por otro lado Touraine retoma a Guiddens para sostener que la modernidad también puede ser caracterizada como un: “esfuerzo global de producción y de control cuyas cuatro dimensiones principales son: el industrialismo, el capitalismo, la industrialización de la guerra, y la vigilancia de todos los aspectos de la vida social”. La afirmación y negación del sujeto social está presente no de la manera evidente: control contra revolución, sino el capitalismo y la industrialización contra la afirmación del sujeto social transformador. Op. cit. Alain Touraine. *Crítica de la modernidad*. p. 35

Estos momentos no deben ser vistos como cortes absolutos en la historia, la ruptura moderna es a su vez abandono de prácticas y comportamientos y conservación de los mismos. Esto es, aún cuando el racionalismo lucha vehementemente contra las tendencias más radicales de la Reforma el protestantismo se sigue extendiendo, permanece firme en sus convicciones y vigoroso en su producción teológica. La modernidad es de naturaleza conflictiva y contradictoria, por lo que toda ruptura es parcial pero modifica la imagen del mundo (*Weltbild*) que guía el comportamiento y reconstruye la realidad en que se mueven las personas. Antes de pensar esto como un fluir interrumpido por diques histórico-ideológicos debemos tener en mente que lo que caracteriza a la modernidad es la capacidad que tiene para hacer que todo se desvanezca, que ningún orden sea perenne, y que, lo que hoy ocupa un lugar particular en el imaginario social se desplace y derrita como una roca que flota en el magma de magmas de las significaciones sociales⁶⁶.

Por modernidad entendemos diagramas ideológico-pragmático-epistémicos que se suceden y no sistemas o *ars combinatoria* específicas, entendemos actitudes que devienen en comportamientos, ideas que se materializan en acciones y sistemas, escatologías y filosofías de la historia que abren la puerta del universo al hombre y lo lanzan directamente a la conquista del cosmos de lo sociohistórico, lo natural y la divinidad. Entendemos la separación gradual de las estructuras del saber, así como de los ámbitos de desarrollo de la actividad humana, la secularización del mundo y la sacralización de la acción del hombre en el tiempo. El resurgimiento vigoroso del pensamiento utópico y la obsesión por ponerlo en práctica. Asimismo por modernidad se entiende el auge de la creatividad social, histórica, política y filosófica; la humanidad fue gestando su nuevo despertar por siglos y en el momento en que lo hizo los progresos logrados rebasaron toda escala antes vista en la historia de la civilización, tanto en la formulación de principios científicos surgidos de la investigación empírica, como en las aplicaciones técnicas de dichos principios, asimismo la realidad social se convirtió en un agitado mar lleno de acontecimientos y revoluciones, la búsqueda de la emancipación del hombre llegó a la lucha armada (cosa manifiesta tanto en las revoluciones triunfantes: francesa, cubana, rusa, china como en las que no lograron vencer: la alemana de 1848, la de febrero entre otras).

⁶⁶ Esta figura de magma de magmas está presente en la obra de Cornelius Castoriadis, sobre todo a partir de que escribe *La institución imaginaria de la sociedad* y llega hasta el final de la misma en el último volumen de *Las encrucijadas del laberinto* titulado *Figuras de lo pensable*.

[1.3] Progreso y nuevo comienzo

La naturaleza conflictiva de la modernidad –como movimiento constante, que afirma un orden para luego buscar su destrucción- es sin duda una de las razones por las cuales se puede fundamentar que la modernidad tiene como un presupuesto implícito el avance constante y presuntamente eterno⁶⁷. El ya mencionado presupuesto implica otro al mismo tiempo: es posible reiniciar siempre que la historia ha tomado el camino equivocado, existe una escatología que presenta a la esperanza –en la reconciliación final de la sociedad, el sujeto, la divinidad y la existencia material- como elemento fundamental del devenir histórico. Basta mirar *Idea de una historia universal en sentido cosmopolita* de Kant para contemplar ambos presupuestos en toda su expresión: “se puede considerar a la historia de la especie humana en su conjunto como la ejecución de un secreto plan de la Naturaleza para la realización de una constitución estatal interiormente perfecta, y, CON ESTE FIN, también exteriormente como el único estado en que aquella puede desenvolver plenamente todas las disposiciones de la humanidad”.⁶⁸

Para explicar la confianza excesiva en el progreso que caracterizó a la Ilustración –y en lo general a todas las etapas de la Modernidad— se tiene que dar un paso atrás y observar el marco epistémico del cual dicha confianza nace. Para ello es necesario ver a la física newtoniana y el paradigma científico que surgió con ella. Con el advenimiento de una física lo suficientemente desarrollada como para explicar muchos de los fenómenos de la mecánica clásica las pretensiones de la nueva ciencia son mayores que en ninguna época, asimismo lo es el rigor y el sentimiento de autosatisfacción que produce el avance casi indetenible de la ciencia de la naturaleza (*Naturwissenschaft*). Las conclusiones que se obtienen de la ciencia de la naturaleza es que el conocimiento es susceptible de universalización y que la razón es una y sólo una, por lo que las invitaciones al relativismo son engaños de algún genio malo⁶⁹, que no llevan por otra senda que la de la ignorancia, el oscurantismo o la erudición inútil. Para luchar contra la pulsión oscurantista y tradicional el hombre tuvo que sacar todas las armas del arsenal de la razón, las más poderosas de todas eran sin duda la deducción, la implicación, la deducción y la experimentación; todas ellas partes de la lógica-ontológica heredada del siglo XVII. Sin embargo la aplicación no fue meramente

⁶⁷ Punto discutible hoy en día con las catástrofes ecológicas, políticas y sanitarias tocando a la puerta. No sólo en el mundo en vías de desarrollo sino también en las potencias postindustriales más poderosas.

⁶⁸ Immanuel Kant. “Idea de una historia universal en sentido cosmopolita” en *Filosofía de la historia*. Fondo de Cultura Económica. México, 2004. p. 24

⁶⁹ Descartes, René. *Discurso del método*. Akal. Madrid . 2007

abstracta, puesto que no sólo se utilizan las armas antes mencionadas –útiles en la lucha contra el dogma— también se hace uso de los resultados más avasalladores que la combinación de la observación y la matemática habían obtenido hasta ese momento: las leyes de la física dilucidadas por Isaac Newton.

El proceso que siguió a la entronización de la física newtoniana y su modelo epistemológico fue el de su presunta universalización a todos los campos de saber del hombre. Todos los objetos de estudio y las disciplinas encargadas de su explicación y descripción tenían que adaptarse a los presupuestos teóricos y metodológicos que tanto éxito dieron a la física en su descripción de los fenómenos observables. Para dejar constancia clara de dichos presupuestos baste citar a Isaiah Berlin:

- a) Que cada presunta genuina tiene una respuesta verdadera y sólo una: todas las otras son falsas [...]
- b) El método que conduce a las soluciones correctas de todos los problemas genuinos es racional en carácter; y en esencia es, si no la aplica en detalle, idéntico en todos los campos.
- c) Estas soluciones sean descubiertas o no, son verdaderas universal, eterna e inmutablemente: verdaderas para todos los tiempos, todos los lugares y todos los hombres⁷⁰.

Precisamente por ello se procederá a utilizar el método analítico para analizar todos los objetos de estudio, sin importar lo adecuado de dicho procedimiento. Todo tenderá a ser dividido en partes más simples que se enlazan unas con otras produciendo fenómenos complejos porque son conjuntos de fenómenos simples. Precisamente por ello surgen las teorías contractualistas y la tradición racionalista de la *tabula rasa* que buscan ubicar un origen de la humanidad en un momento anterior al de los ritos e instituciones primitivas que no sirven para otra cosa que distraernos de la verdad humana. Así se procede a la reconstrucción de la historia y a un cambio en la forma de mirar al Estado y la sociedad como entes susceptibles de estudio. Si el hombre miraba al Estado como lo dado una certeza perenne e inmóvil pues ha sido dispuesta por Dios, ahora deberá observarlo como la unión necesaria de muchas partes que se reúnen para asegurar la vida, la seguridad y la propiedad. Si la sociedad era vista como algo natural per se, sin ninguna otra explicación, ahora tendía a ser observada en términos de creación, se actualización de un pacto por medio del cual se solidifican las evanescentes relaciones entre los hombres y se gana con ello terreno a la incivilización. El elemento primordial es el método analítico, la descomposición de Estado y sociedad en voluntades individuales que actuando libremente –o por la coerción de las amenazas constantes— se unen bajo un mismo signo para crear algo superior y más poderoso. De cierta forma

⁷⁰ Berlin, Isaiah. “El divorcio entre las ciencias y las humanidades” en *El estudio adecuado de la humanidad*. FCE/ Turner. México 2009 p. 229

se pretende hacer pasar a la sociedad por un trozo de materia, conformado por moléculas iguales en su composición⁷¹.

Desde ese momento el universo está abierto a la conquista, es decir, si el hombre ha podido explicar la mecánica de la materia en una serie relativamente sencilla de ecuaciones, y ha podido dar cuenta de los procesos por medio de los cuales se pasa del estado de naturaleza a la estado civil, entonces es capaz de ubicarse por fin en el centro de la creación —natural o humana— y dedicarse a la conquista y manipulación de su medio ambiente⁷² y a la materialización de un régimen político ideal tomado de las mejores experiencias que ha tenido la humanidad en ese campo específico.

Toda vez que observamos el dinamismo del proyecto moderno del conocimiento tenemos que dejar claro que dicha forma de comprender la realidad no es para nada un producto aislado, sino parte de una manera de comprender e instituir el mundo de las significaciones sociales que es el espacio “*chora*” en que se realiza la acción de la sociedad como tal. Esto significa que podemos observar esta comprensión de lo social en las instituciones y comportamientos sociales, es posible ubicar la sed de renovación en las nuevas reglamentaciones que aspiran a comenzar de nuevo la historia de la humanidad pues es allí donde radica el mundo mismo de en que vive la sociedad: “toda sociedad existe gracias a la institución del mundo como su mundo, o de su mundo como el mundo, y gracias a la institución de sí misma como parte de ese mundo”⁷³. La *chora* que emerge como creación del mundo en la Modernidad nos da como resultado una búsqueda implacable por la tabula rasa y todos los intentos de modernización no hacen sino evidenciar dicha búsqueda puesto que se atestigua una entronización de la forma más radical de la razón: “La razón no reconoce ninguna adquisición, por el contrario, hace tabla rasa de las creencias y formas de organización sociales y políticas que no descansen en una demostración de tipo científico”⁷⁴.

La pretensión programática es evidente desde el inicio: refundar la sociedad y restablecer la realidad como realmente era en un inicio⁷⁵, en el pasado racional clásico del hombre antes de la

⁷¹ Siempre y cuando hablemos de una sustancia estable.

⁷² Si utilizamos la expresión de Miguel León Portilla citada por Manuel Cazadero nos referimos al término *ecosis*.

⁷³ Op. cit. Castoriadis p. 41

⁷⁴ Op. cit. Alain Touraine p. 19

⁷⁵ Existe en esta forma de pensar la modernidad una escisión más que clara porque a la vez que el nuevo comienzo puede ser visto como la oportunidad para fundar de nuevo la sociedad y dejar atrás la civilización del engaño y la oscuridad religiosa o como la restauración de los valores verdaderamente humanos para así darle a la sociedad la forma que debe tener. Este es el caso de las tendencias conservadores realistas que se manifestaron después de la Revolución Francesa y en general de todas las tendencias conservadoras que fincaron su ideología en el principio de una restauración de un estado de perfección e inocencia del que caímos el algún punto de la historia humana.

emergencia de la cerrazón y la ignorancia. Se buscan darle al mundo el fundamento de la luz y la verdad racionales, un punto de partido digno de la condición humana. Para ello había que establecer un movimiento de ruptura con el pasado inmediato: la Edad Media tal como era percibida por los primeros modernos un largo *impasse* de oscuridad en que los vicios y la ignorancia se pusieron por encima de los imperativos racionales y detuvieron el que de otra forma era un imparable avance de la humanidad hacia el progreso eterno. Esa ruptura con el pasado inmediato fue seguida de una reconexión con otros periodos históricos más dignos de ser los antecedentes directos de la modernidad europea, esta forma de reconstruir la historia constituye una de las operaciones básicas de la modernidad europea, tal vez su operación clave, puesto que a partir de ella se construye la idea de una restauración del inmanentismo⁷⁶ como estado clásico de la humanidad.

La reorganización del devenir no es simplemente constituir una narrativa histórica en el sentido de construir una sucesión de hechos que explican el orden actual de la sociedad, es dar un salto cualitativo mucho mayor en tanto que es darle sentido a las instituciones fundantes de nuestra forma específica de civilización, entre estas instituciones están el tiempo y el espacio como dimensiones inexorables y constitutivas de toda institución primera de la sociedad, es decir, todo régimen político, toda narrativa emancipatoria o idea de salvación que sirven de sustratos a la sociedad quedan justificadas y fundamentadas hasta el punto de ser indistinguibles otras posibilidades de instituirse. En otras palabras esto funciona como la afirmación de san Pablo: “Si Cristo no hubiera resucitado, vana sería nuestra fe”⁷⁷. Si la historia no fuera tal y como el pensamiento moderno la ha postulado y ordenado—entendiendo que es en el idealismo alemán donde alcanza su forma más refinada— vana sería nuestra forma de construir la significación social primaria a partir de la cual todas las demás son entendibles. Todo el magma de significaciones que nos otorgan sentido además de formas específicas de ordenar la sociedad quedaría condenado al fracaso. La institución moderna de la sociedad sería una invención totalmente imposible de justificar, una no-creación que, si bien es empíricamente comprobable y hasta reproducible no tendría fuerza en un nivel histórico-filosófico, cosa que no es prescindible dadas las revoluciones del pensamiento y la vida social que se han sucedido desde el siglo XVI en adelante.

La idea de que existe la posibilidad misma de un nuevo comienzo ligada a la de progreso — indefinido en algunos casos— no es otra cosa que la articulación argumentativa necesaria en la

⁷⁶ Utilizo el término inmanentismo en el sentido que lo utiliza Manuel Cazadero en el capítulo “El Renacimiento del inmanentismo” ubicado en *Desarrollo, crisis e ideología en la formación del capitalismo*. Fondo de Cultura Económica. México 1986 pp. 61-72

⁷⁷ I Cor. 15, 14

lógica-ontológica de la modernidad. Esto significa que es necesaria para postular el resto de los principios que darán fundamento y significado a las demás ideas que se presentan con vigor en la modernidad, en varios de sus distintos aspectos. Es asimismo necesaria para sostener la idea de ruptura constante que no estabiliza el tiempo sino que lo rompe iterativamente, la modernidad es consciente de su tiempo y vive en la evanescencia del instante, perpetúa el presente y destruye la lógica tradicional al darle cualidad de momento de verdad. En palabras de Hegel:

La frivolidad y el aburrimiento que desgarran lo existente, la añoranza indeterminada de algo desconocido son los mensajeros de que algo nuevo se aproxima. Este gradual desmoronamiento [...] queda interrumpido por una aurora que cual relámpago pinta de un golpe la imagen de un nuevo mundo⁷⁸

Sólo se puede afirmar el comienzo nuevo, ya sea en forma de tabla rasa o considerando el pasado como parte constitutiva del presente, si el hoy es proyectado hacia la eternidad y el tiempo es siempre tiempo de hacer, crear. La dimensión de la acción en el tiempo es un elemento que, si seguimos la construcción teórica de Castoriadis, surge con el tiempo ateniense, del comercio del viaje, la creación y la exploración⁷⁹, y es la que hoy en día sigue siendo vigente para la sociedad del capitalismo tardío con todas las transformaciones que han devenido una y otra vez en ella y antes de llegar a ella. Cuando el tiempo es concebido como tiempo de decisión-acción, el eje de la eternidad y el de instante se tocan sin agotarse uno al otro, las consecuencias son inevitables: una aparente aceleración de las relaciones y acciones sociales, así como un movimiento pendular que nos lleva de la afirmación violenta y poderosa del sujeto a su disolución y retirada en periodos relativamente cortos, finalmente las certezas son construidas sobre terreno pantanoso a propósito para proceder a su demolición tan pronto como resulte evidente que la superficie no está en condiciones de sostener el edificio ideológico-filosófico que se ha construido. Sólo un tiempo pensado de esa manera es capaz de soportar la idea de un incesante devenir lineal y continuo o caracterizado por la absoluta ruptura, sólo así la utopía puede ser considerada como camino en perpetuo alargamiento. El progreso nace del tiempo-acción, del nuevo comienzo del instante eterno que, cual sombra se extiende más allá de los límites de quien la proyecta pero sin el detalle de éste.

⁷⁸ G.W.F. Hegel, Suhrkamp-Werkausgabe vol II p. 18 citado en Jürgen Habermas. *El discurso filosófico de la modernidad*. Ed. Katz. Buenos Aires 2008. p. 17

⁷⁹ El tiempo del hacer no sería el tiempo del hacer, ni siquiera el tiempo a secas si no contuviera el instante crítico, la singularidad que no es tal <<objetivamente>> y que sólo lo será por y para el hacer adecuado del que [...] no son cierto ni previsible la ocurrencia como tal ni el momento calendario de realización de aparición. [...] <<el tiempo es aquello donde hay *kairós* (instante propicio y lapso de crisis, ocasión de decisión) y el *kairós* es aquello en lo cual no hay mucho tiempo>>. Cornelius Castoriadis op. cit. *La institución imaginaria de la sociedad* p. 82

Estas premisas básicas de la modernidad dan sentido a todo el constructo teórico-práctico que se vendrá después en una cascada indetenible incesante, su fuerza radica justamente en postular posiciones aparentemente vacías, en convertir su existencia en una búsqueda eterna que no se detiene en soluciones parciales y que ubica toda posible solución en el nivel de la parcialidad. Toda articulación lógica deviene incesantemente como parcialmente vacía, y no puede ser de otra forma puesto que para el pensamiento moderno la naturaleza de la esencia está ubicada justamente en el principio de negatividad que confronta a la totalidad, es decir, hay una parte del objeto que es más la totalidad que la totalidad misma y en el momento en que se busca elevar esa parte a rango de totalidad el vacío reaparece nuevamente, y así un nuevo camino queda abierto y la búsqueda a la que llamamos creación humana se renueva. Para decirlo en palabras de Marx: “todo lo sólido se desvanece en el aire”. Pero no queda ahí, del desvanecimiento renace el espíritu, la perenne interrogante reclama su respuesta, aun cuando sabe de la imposibilidad de satisfacer dicho reclamo

[2.0] Orden social: contrato social y consensus iuris

La sociedad no es cosa, ni sujeto, ni idea, ni tampoco

colección o sistema de sujetos, cosas o ideas

Cornelius Castoriadis⁸⁰.

A lo largo de las siguientes líneas se expondrá un rasgo fundamental de la forma moderna de concebir la realidad social, así como de su forma específica de concebir la peculiar relación entre personas que deviene en una serie de reglas no necesariamente explícitas pero ubicadas en el orden de la necesidad para dar existencia a los regímenes sociohistóricos⁸¹. La pertinencia está dada porque los presupuestos de los que se valen la ética comunicativa y el contractualismo rousseauiano están profundamente emparentados en tanto que nociones antropológicas y puntos de vista ontológicos sobre la sociedad. Lo anterior encuentra su justificación primaria en que es un lugar común en las ontologías de la sociedad ubicar a la comunicación como el presupuesto básico de formación de todo régimen sociohistórico -lugar común que por serlo no deja de contener cierta verdad-. Sin embargo dicha afirmación parece vaciarse de contenido y perder toda profundidad cuando se le repite sin hacerse un análisis de los presupuestos teóricos que le subyacen, mismos que la sitúan en el suelo de toda narrativa moderna de la emancipación y de la utopía.

El problema, en muchos casos, parece ser el mismo con el que se enfrentaron los filósofos y pensadores de la época helenística: mucho del conocimiento llega en forma de compendios y antologías, si bien los aspectos pedagógicos parecen quedar mejor satisfechos, la riqueza y complejidad del pensamiento y la teoría quedan por debajo de una simplificación en muchas ocasiones caricaturizada de la misma. En otros casos es el propio clima intelectual posmoderno y desconstruccionista el que tiende a fomentar una mirada de reojo y condescendiente a las tendencias teóricas emancipatorias.⁸²

⁸⁰ Castoriadis, Cornelius. *La institución imaginaria de la sociedad. Tomo 2*. Tusquets Editorres. Barcelona 1989. p. 28

⁸¹ Tomo la noción de régimen sociohistórico de Cornelius Castoriadis, presente en *La institución imaginaria de la sociedad* entre otros trabajos del autor ya mencionado

⁸² Blumenberg, Hans. *La risa de la muchacha tracia*. Pre-textos. Madrid

[2.1] Orden social: autoalteración de lo social

El momento de institución de la sociedad es aquel en que la intervención humana en su propia disponibilidad social es inigualable, plena. La sociedad es autora y producto de sí misma, es una creación creada por sí, por medio de la definición y actualización de una serie de normas y esquemas de vida que posibilitan su reproducción y existencia. Todo apunta a que la sociedad se comporta del mismo modo en que Hegel describe el comportamiento de la **fuerza** como *medium* y contenido de sí misma, Demiurgo y creación, la sociedad solicita la intervención de sí en sí para convertirse en algo más para diferenciarse para siempre de toda otra creación humana. El propio Hegel lo describe de la siguiente manera:

...la *fuerza* es lo universal incondicionado que es en sí mismo lo que es para otro o que tiene en él mismo la diferencia, pues no es otra cosa que el ser para otro. Así, pues, para que la fuerza sea en su verdad hay que dejarla completamente libre del pensamiento y establecerla como la sustancia, es decir, de una parte, como fuerza íntegra que permanece esencialmente en y para sí y, de otra parte sus diferencias como momentos sustanciales o que subsisten para sí.⁸³

La sociedad es el *medium* en que las diferencias subsisten para ser superadas y desaparecer, pero es también el conjunto de contenidos que solicitan el *medium* que les posibilite la exteriorización de lo que son en sí mismos en una relación mediata hacia el interior. La fuerza se manifiesta en la vida social como las normas abstractas cotidianamente actualizadas que permiten la subsistencia de las instituciones particulares que dan origen a la sociedad, pero también se manifiesta como la indeterminable facultad instituyente de una sociedad hacia sí misma. El movimiento de positividad y negatividad prefigura a la sociedad y el marco mismo en que ésta se inscribe de modo que la solución más sencilla y, al mismo tiempo más reveladora para la cuestión de la sociedad pasa por la tautología de decir: la sociedad es la sociedad. El juicio reflexivo (siguiendo la lógica de Hegel) consigue describir con mayor exactitud aunque de un modo fallido el objeto en su modalidad conceptual y tautológica.

De modo que escapa a la simple representación esquemática y a la figuración abstracta, su hipercomplejidad sólo es accesible por medio de una serie de conceptos que concatenados nos dan una imagen posible de algo que, pese a ser nuestra creación, comprendemos e intervenimos sólo

⁸³ Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenología del espíritu*. FCE. México 2008. p. 85

parcialmente. Nuestros esquemas están orientados a una comprensión significativamente limitada de una realidad que nos supera, y por lo tanto no nos sirven cabalmente ni para introducir la racionalidad instrumental por completo en la sociedad, ni para que la comprendamos en su ser por medio de la razón teórica objetiva (en términos de Horkheimer⁸⁴) En primer lugar hay que dejar en claro que existe una distinción entre la sociedad y lo social. Desde un punto de vista categorial podría parecer la diferencia entre sustancia y accidentes, es decir, la sociedad constituiría una sustancia y lo social un accidente de otras sustancias. Sin embargo, la distinción atiende, más bien, a una lógica que se sigue de la iniciada por Carl Schmitt cuando habla de la política y de lo político⁸⁵. Por un lado se tiene como sociedad una institución primaria que da lugar al mundo (simbólico y material) en el que se inscribirán las instituciones secundarias de un colectivo, es decir, la institución que da coherencia y existencia a un universo de significaciones, comportamientos y posibilidades del devenir autoconsciente de un colectivo humano. La sociedad sería una *chora*, pero también un *chronos*, el espacio de realización y autoalteración de las conductas, objetivos y horizontes de interpretación de un grupo más o menos definido en términos identitarios, *kairós* en tanto que es el tiempo mismo en que devienen las acciones particulares. Por sociedad debemos entender, en resumen, la autoalteración y autoinstitución que dan, en conjunto, orden al devenir de lo humano. Lo social es el fluido que cubre los intersticios entre individuos, es el lubricante que posibilita que los *loci* sociales, se muevan como continentes sobre el magma de la institución primaria de la sociedad y no choquen.

Por otro lado, y entrando con mayor profundidad en el análisis de la sociedad en tanto que movimiento conjunto de las voluntades para la realización de un objetivo común de reproducción de la vida material y espiritual, tenemos que el primero de los requisitos es el orden social, es decir, que existan condiciones mínimas de movilidad y estabilidad que posibilite la institución de los demás imaginarios sociales que den forma más o menos definitiva, por medio de una clausura cognitiva voluntaria, a la sociedad en sí misma. En otras palabras se debe dar una forma en que el devenir incesante de la historia y el tiempo sean regulados para con ello establecer una sucesión, es decir, un esquema que permita reducir el nivel de incertidumbre que aqueja al ser humano fuera de la estructura civilizatoria, y los marcos de referencia éticos que marcan la existencia y condición del hombre, todo esto por medio de un desconocimiento voluntario del caos que reina siempre que no

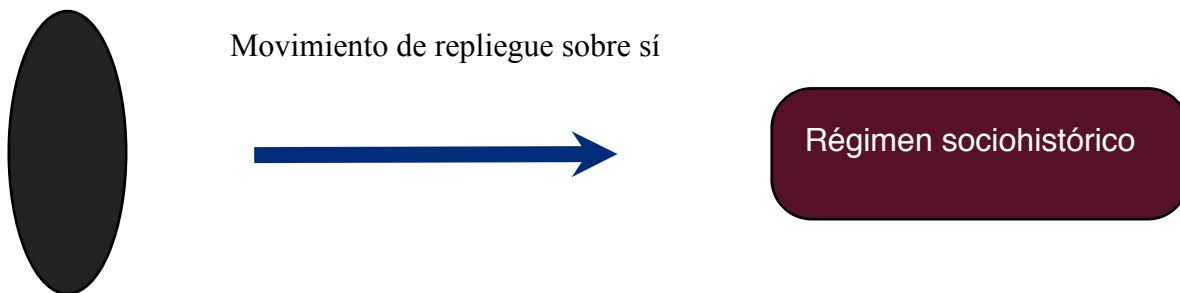
⁸⁴ “El concepto “razón objetiva” denuncia así que su esencia es por un lado una estructura inherente a la realidad, que requiere por sí misma un comportamiento teórico o práctico en cada caso dado”. Horkheimer, Max. *Crítica de la razón instrumental*. Caronte. Argentina 2007 p. 22

⁸⁵ Donde por un lado se puede encontrar lo institucional localizable y por otro lado lo nómada, que puede aparecer en cualquier punto de la topografía social. Véase Schmitt, Carl. *El concepto de lo político*. Alianza. Madrid

existe ninguno de los marcos antes mencionados (y aún por debajo de ellos), a esto le llamaríamos específicamente, siguiendo la terminología de Castoriadis: ocultar el caos del que la sociedad procede⁸⁶. En algunos casos la noción de orden está directamente relacionada con un estado natural de las cosas de modo que toda intervención humana en la historia y el ordenamiento de sí mismos no sería otra cosa sino una restauración del desequilibrio original de alcances teológicos que dicha noción postula. En algunos otros casos la naturaleza es percibida de forma muy distinta, dado que se considera que todo orden es de suyo una intervención irremediable porque la naturaleza no es sino desequilibrio y corresponden al hombre la tarea de darle orden moral y jurídico a lo que nunca lo ha tenido, mirándola como tal, dicha postura también refleja altos alcances teológicos.

Si pensamos en una sociedad en abstracto percibiremos un todo que viene al a existencia como de la nada. Esta percepción aparece porque parece que no hemos hecho la pregunta correcta: ¿qué se hace cuando se le da existencia a una sociedad? la respuesta que Castoriadis provee es un buen inicio —o quizá marco de referencia— para pensar la problemática planteada por las teorías sociológicas y doctrinas filosóficas que ha buscado dar una respuesta clara a la interrogante planteada líneas arriba. Para el filósofo griego la sociedad se da origen a sí misma mediante una alienación y un posterior enmascaramiento consciente del caos productor del que todo régimen sociohistórico parte:

Caos originario



alto al perpetuo devenir (sólo en apariencia)

El primer movimiento, es por así decirlo previo a toda forma específica de la sociedad. No hay instituciones que trabajen para otorgar sentido al sinsentido de la sociedad y de la soledad (y de la necesaria elección entre alguna de ellas, una especie de mediación que yazca en algún punto intermedio), sin embargo ya está plena la necesidad de dar con un modo de organización que permita y fomente la subsistencia de la especie. Funciona como si el problema en sí mismo diera la pauta de necesidad de su solución. Esto no quiere decir de ninguna manera que emerja un *telos* que

⁸⁶ Para una explicación de este concepto léase Cornelius Castoriadis. “Institución de la sociedad y religión” en *Vuelta* México 1984 disponible en: <http://letraslibres.com/pdf/1396.pdf> 6 de junio de 2010

indique la forma específica que la sociedad ha de darse, sino que queda claro que hay que establecer una forma de organización, un régimen sociohistórico que solucione la problemática específica que aqueja a un colectivo particular y, asimismo, que obedezca a sus propias convicciones profundas⁸⁷. La naturalización del artificio parece ser la primera de las operaciones que realiza el concepto de orden toda vez que está operacionalizado en un momento en un proceso de configuración ontológica de la sociedad.

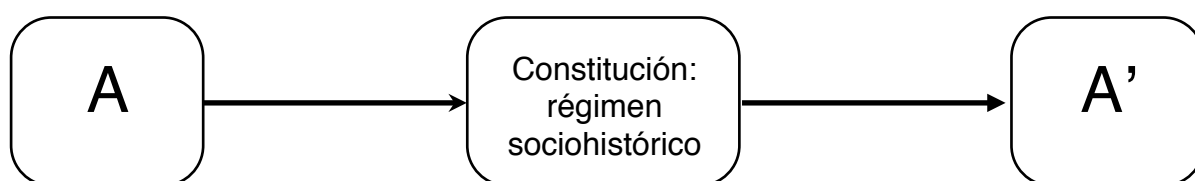
Ante todo debe estar claro que el orden social constituye la condición *sine qua non* para la institución del entramado de imaginarios conformadores de la identidad de un colectivo de individuos que darán existencia efectiva a un régimen sociohistórico específico, dicho lo anterior queda claro que muchos diferirán en su conceptualización del orden social, esto se debe, en primera instancia a que la labor de desciframiento es reflexiva y *a posteriori*, por lo que no se accede al momento de configuración específica del orden a diario, sino que se puede observar en las huellas que deja a lo largo del devenir o se puede analizar un momento histórico que sea específicamente el del “ordenamiento”. De modo análogo a como la observación astrofísica no asiste jamás al momento específico del Big Bang, sino que lo observa por las huellas que dicha explosión tiene en la organización de la materia cósmica. Por otro lado, lo que sí se puede hacer es ver la actualización cotidiana de esa forma de orden a partir de los comportamientos y horizontes de interpretación de los colectivos humanos que se estudien.

El caso de la doctrina contractualista es paradigmático del enmascaramiento antes mencionado. Si tomamos los que para Cassirer son los tres autores representativos de dicha corriente, es decir, Hobbes, Grocio y Rousseau, el *estado de naturaleza* es uno de los puntos necesarios para que la narrativa del contrato tenga fuerza y verosimilitud. Pues proporciona un presunto origen para la sociedad y un estado prepolítico que resulta ser el punto fundante del estatus civil. Ya sea bajo la lógica iusnaturalista, la del *homo homini lupus*, o la del buen salvaje, se proporciona un orden originario que difiere del artificial. El enmascaramiento sólo es posible en dos pasos. Por un lado la narrativa comienza con un momento presuntamente prepolítico que establece el inicio. Por otro lado el momento en que la sociedad civil se autoinstituye dándose una forma específica. El horizonte sociohistórico surge a la existencia cuando se interrumpe la iteración perpetua del ciclo precivil y se

⁸⁷ Dichas convicciones son de fondo ideológicas, porque postulan las soluciones específicas de cada uno como lógicamente necesarias, productos naturales, de ninguna manera se les considera artificios. Para ello se atiende al sustrato de la creencia que otorga la idea de que las cosas son en realidad objetos de pura utilidad cuando un análisis detenido deja ver que no es así, en palabras de Žižek: “En la vida cotidiana, la ideología se manifiesta especialmente en la referencia, aparentemente inocente, a la utilidad pura -uno no debe olvidar jamás que, en el universo simbólico, “utilidad” funciona como un concepto reflexivo, es decir, siempre implica la afirmación de la utilidad como sentido-”. véase Žižek, Slavoj. *El acoso de las fantasías* Siglo XXI p. 12

abre la historia para reconfigurar toda la vida en sociedad a partir de un eje axiológico, normativo e ideológico: el régimen sociohistórico. En otras palabras, la sociedad de la perpetua iteración (aquella que no se ha dado una forma civil) entra en la historia cuando se transforma a sí misma en algo más complejo (y desde el punto de vista hegeliano más abstracto) y se inscribe en un momento específico del tiempo, su tiempo de vida el que ella misma se ha dado se abre a la escatología, la creación y autocreación de la diferencia y la alteridad⁸⁸.

El momento en que una sociedad —dentro de la narrativa contractualista— se da una forma al nivel de un pacto fundamental, crea una sociedad que ya no es la creadora. Lo anterior se podría esquematizar la siguiente manera:



Donde:

A: es la sociedad de la perpetua iteración o, en términos contractualistas el Estado de naturaleza

A': el estado civil, la sociedad producto del contrato.

En tanto que no existe reversibilidad alguna en este modelo se nos sitúa de frente al problema de la diferencia ontológica y el tiempo. Una sociedad se origina siendo algo distinto de lo que es en primera instancia. El antiguo problema de que nada es idéntico a sí mismo se replica en la ontología de la sociedad aún cuando la sociedad representa un acontecimiento del ser irrepitible y peculiar⁸⁹. El contrato representa el momento preciso en que la sociedad se desplaza para devenir-otra distinta de lo que era antes. Por lo tanto el problema de la diferencia ontológica de la sociedad está presente y desarrollado en la doctrina contractualista rousseauiana. Lo que subyace a este problema es la dificultad insuperable que tiene la metafísica tradicional para contemplar al ser como creación y

⁸⁸ Tanto autocreación como alteridad son términos que tomo del ya citado libro de Cornelius Castoriadis op. cit. *La institución imaginaria de la sociedad...* pp. 55-66

⁸⁹ Resulta necesario hacer un apunte en torno a la solución que da Hegel sosteniendo que aunque nada es idéntico a sí mismo, no hay cosa que defina mejor a la cosa que la tautología. véase Žižek, Slavoj. Porque no saben lo que hace. El goce como factor político. Paidós, Buenos Aires 2006. especialmente el capítulo 3 “Lalengua hegeliana”.

creador. Es decir como alteridad y punto fundante de toda alteridad posible. La narrativa contractualista de la creación de la sociedad está impregnada de esa dificultad y busca superarla por medio de la formulación del Estado de Naturaleza como momento prepolítico básico, así como por medio del concepto de soberanía que es el momento de irrenunciable producción de leyes, fundamento del orden civil.

La postulación de una narrativa de la sociedad, tal como lo hace Rousseau con su sistema de comprensión basado en un horizonte de origen del sistema⁹⁰, pretende solucionar los problemas básicos de orden empírico que se refieren al desconocimiento voluntario del origen de la sociedad a partir de la indeferenciación de voluntades y derechos individuales. En sentido estricto la poética social, es cancelada por la idea del contrato donde la soberanía queda plasmada y, al mismo tiempo, pareciera que se detiene el tiempo y la posibilidad de establecer una vía creativa y distinta que parece quedar suspendida. Si profundizamos en el análisis veremos que dicha poética social sí está contemplada mas no profundizada porque el momento creador está sólo presente cuando la soberanía se pone en acción, es decir, cuando el régimen sociohistórico particular se manifiesta en el campo del surgimiento de la alteridad, es decir, en el tiempo⁹¹.

La forma en que el contractualismo de Rousseau escapa al problema es introducir un término que parecería en sintonía con la idea de poiesis, y éste sería el de la voluntad general, el principio por el cual la comunidad que ha decidido instituirse en sociedad se da forma en un régimen sociohistórico particular. La voluntad general como expresión en movimiento de la soberanía no es ya el Caos originario del que surge la existencia social sino el ordenamiento colectivo de una sociedad que se pone —o al menos intenta ponerse— en pausa al constante cambio que caracteriza al ser social. El dinamismo no se detiene, pero se busca enmascararlo en tanto se piensa una voluntad colectiva que se vuelve unitaria, de una cierta especie de totalidad orgánica. Se cubre de un velo de actividad a la acción pasiva de aceptar la ley y el orden civil (sin olvidar que ese velo de actividad es la actividad por excelencia: la facultad instituyente) frente al cual no cabe ninguna posibilidad de rebelión. Sin embargo, esto no significa que se vaya de frente hacia el totalitarismo sino que el Caos es dejado

⁹⁰ Cabe destacar que esta es una de las razones por las que se denuncia al pensamiento moderno, el postular un horizonte de origen del sistema, sin embargo este modo de pensar es humano y con distintas adecuaciones ha subsistido desde el pensamiento mítico que pretende explicar el origen del universo por medio de la intervención de los dioses hasta el pensamiento científico más refinado de la física teórica que postuló al Big Bang como el cúmulo preexistente de materia a partir del cual se formó todo cuanto existe.

⁹¹ La noción de tiempo es bastante difícil y confusa cuando se adopta la postura lineal de su observación, incluso parece un fenómeno intencionado y dirigido por alguna voluntad superior, sin embargo, al mirarlo desde la perspectiva de Castoriadis (que dicho sea de paso es profundamente moderna) el tiempo es tiempo de acción y tiempo de institución, *chronos* y *kairós* al mismo tiempo. Es creación y autoalteración génesis, renovación y devenir en un mismo movimiento incesante. véase *ibidem*. pp. 66-77

atrás y calificado como malo por lo que se busca evitar la reconfiguración del orden social: se busca un cierre cognitivo. Pero, a pesar de todo lo que pueda hablarse en contra de esta tendencia rousseauiana a considerar el orden como restauración y la rebeldía como momento intolerable, no estamos sino ante un orden con una serie de presupuestos que justifican esa posición, es decir, no se parte de una postura de total desconocimiento de la voluntad individual, sino que el sustrato esencial del contrato rousseauiano es un consenso que permite el establecimiento de leyes propias. La libertad es en todo momento en centro de la doctrina rousseauiana del Estado y la sociedad, en palabras de Patrick Riley: “Si Rousseau no se hubiera preocupado por la libertad -sobre todo con la voluntariedad de las acciones humanas moralmente legítimas- algunas de las características estructurales de su pensamiento político serían (literalmente) inexplicables”⁹²

El ya mencionado desconocimiento-encubrimiento del Caos es una necesidad práctica de la sociedad para su entenderse a sí misma: “todo ocurre como si la sociedad no pudiera reconocerse como haciéndose a sí misma, como institución de sí misma, como autoinstitución”⁹³.

El reconocimiento del Otro en su positividad, es decir, en su capacidad de razonar y poner en contacto su subjetividad de modo que el acuerdo con él para establecer la ley -las significaciones imaginarias de carácter normativo-formal del mundo sociohistórico- sea posible y total, la asamblea plena no sólo de los sujetos sino de sus subjetividades, el ser social como espejo de la voluntad general, no aquella en la que todos (el tipo de todos que incluye a cada miembro individual) acuerden una misma ley, sino en que la colectividad acuerde en un espíritu de bien para todos una dirección para darse forma a sí misma. Lo que sucede es que la sociedad interviene en su propio devenir para dar un salto desconocido y concebirse a sí misma en un movimiento, en un devenir-otra distinta, ser un eidos completamente distinto y ontológicamente diferenciado, una génesis que una vez realizada es insustituible, irrepitible, una forma como ninguna otra forma:

La sociedad se instituye como modo y tipo de coexistencia: como modo y tipo de existencia en general, sin analogía ni precedente de ninguna otra región del ser, y como este modo y tipo de coexistencia particular, creación específica de la sociedad en cuestión⁹⁴.

⁹² “Had Rousseau not been centrally concerned with freedom -above all with the voluntariness of morally legitimate human actions- some of the structural features of his political thought would be (literally) unaccountable” [la traducción es propia] Patrick Riley. “Rousseau’s General Will” en Riley, Patrick. *The Cambridge Companion to Rousseau*. Cambridge University Press, Estados Unidos. 2001

⁹³ op. cit. Castoriadis, Cornelius. *La institución imaginaria de la sociedad*. p. 84

⁹⁴ op. cit. Castoriadis, Cornelius. *La institución imaginaria de la sociedad*. p. 31

El ya mencionado reconocimiento de la positividad del Otro funciona de modo similar al concepto de *Annerkenung*⁹⁵ que postula Hegel en su *Realphilosophie*, escrito de juventud en el que busca dar las pautas para comprender el verdadero origen de la sociedad por medio de la interacción, la relación dialéctica entre sujetos que alcanza su formulación más acaba en la dialéctica del amo y del esclavo consignada en su Fenomenología del espíritu. El fundamento de dicho reconocimiento es la facultad misma de razón que el mismo Hegel ubica en la base de su modelo de interacción entre autoconciencias. En Rousseau esto se realiza por medio de la ponderación de la libertad como base absoluta de la soberanía que posibilita la intervención humana en la sociedad y única vía de realización de la verdadera naturaleza humana encubierta por la desigualdad cuasi originaria que se postuló tan pronto como se empezó a preponderar el ordenamiento jurídico basado en la propiedad privada. Horkheimer mismo define el principio que guía la doctrina del contrato de Rousseau:

Cuando éste declaró que renunciar a la libertad era algo que se oponía a la naturaleza del hombre, puesto que con ello se privaba “a sus actos de moralidad, a su voluntad de toda libertad” sabía perfectamente que el renunciar a la libertad no se contradecía con la naturaleza empírica del hombre; él mismo criticaba duramente a individuos, grupos o pueblos por haber renunciado a su libertad. Se refería más bien a la sustancia espiritual del hombre que a un fenómeno estrictamente psicológico. Su teoría del contrato social se deriva de una antropología filosófica según la cual el principio de mayoría corresponde más a la naturaleza humana que el principio de poder, tal como describe a esa naturaleza el pensamiento especulativo⁹⁶

Es justamente esta concepción de libertad junto con la de voluntad general las que dan pie a una tematización del consenso general, así como de la comunidad ideal de comunicación, ambos en el sentido de la realización del itinerario de las grandes narrativas emancipatorias: la transparencia y reconciliación de las relaciones sociales.

⁹⁵ Este tema lo trataré más adelante, sin embargo para un buen estudio sobre este concepto véase Riceur, Paul. *Caminos del reconocimiento. Tres estudios*. FCE. México 2006. pp. 219-235

⁹⁶ op. cit. Horkheimer, Max. *Crítica de la razón instrumental*. p. 36

[2.2] *Consensus iuris*, contrato social: relaciones tirantes y confusiones conceptuales

Pese a todo lo establecido con anterioridad respecto al orden social y, por lo tanto, al momento clave que se encuentra en la institución de la sociedad, existe una confusión en lo referente a las definiciones y alcances de los conceptos de *consensus iuris* y de contrato social.

Lo más conveniente es comenzar con el concepto más antiguo, dado que nos puede proveer de significados que con el tiempo han ido cayendo en desuso y que pueden ser útiles para establecer las relaciones que existen entre éste (*consensus iuris*) y el de contrato social. Para esclarecer el significado de *consensus iuris* seguiré una senda ya abierta por Enrique Serrano, quien -continuando a su vez el camino de la herencia grecolatina- sostiene que “es un conjunto de leyes y procedimientos que expresan una idea compartida de justicia”⁹⁷, esto es, la normatividad que regula los comportamientos de la comunidad política de tal modo que se contempla un concepto de justicia subyacente. Si bien existe una especie de proximidad con el concepto de contrato social no es correcto entender ambos términos como sinónimos -al menos no si adoptamos el punto de vista clásico- porque el *consensus iuris* transmite la idea de un complejo proceso formativo situado en el devenir histórico, por lo tanto no hay la intención de suprimir el conflicto político sino de encausarla basándose en un concepto de justicia.

Lo propio del contrato social tampoco es la supresión absoluta del conflicto⁹⁸ y, es igualmente posible decir que en éste se pretende expresar una concepción particular de justicia⁹⁹, sin embargo la diferencia con el *consensus iuris* está ubicada en la incorporación de la historia como origen de éste, mientras que el contrato social tiende a desentenderse de la historia en la medida en que es un concepto moderno por lo que forma parte del complejo de categorías que pretenden reconfigurar las coordenadas del entendimiento del universo (físico y humano) el cual emerge con violencia desde el siglo XVI. Por otro lado la idea que permanece constante en ambos es reconocer el mundo simbólico de reglas y causas para la solución de conflictos como producto de una creación humana

⁹⁷ Serrano Gómez, Enrique. *Filosofía del conflicto político. Necesidad y contingencia del orden social*. UAM-Miguel Ángel Porrúa. México, 2001. p. 29-30

⁹⁸ Aunque existen aquellos que sostiene tal cosa pese a que no está plenamente probado el final del conflicto en la narrativa contractualista

⁹⁹ Una concepción que proviene de la voluntad humana en el caso de Rousseau quien parte de una serie de premisas voluntaristas, pero que en la tradición del derecho natural procede del entendimiento divino (*theos noesis*) [un concepto que puede encontrarse en el 407b del *Cratilo* de Platón] en la medida en que la moralidad y la legalidad están inscritas en el código del mundo y pueden ser descubiertas por el intelecto humano para su propio bien. Sin embargo, aunque la moralidad y la legalidad están inscritas en el código del mundo su aplicación es únicamente tarea humana.

esto significa que: el orden social previo, existente o por venir no es producto de otra cosa que del accionar humano, por lo tanto las influencias ajenas -de heteronomía las llamaría Castoriadis¹⁰⁰- no forman parte siquiera anecdótica de lo que ocurre en el mundo humano en términos de justicia, legalidad y gobierno.

Con lo anterior establecido el nexo con el orden social como alto al perpetuo devenir del magma de lo social parece volver a la cabeza. En efecto, los temas del *consensus iuris* y del contrato social forman parte integral del problema más amplio de la ruptura del hombre con la organización “natural” y el establecimiento de la artificial como corrección de los defectos inherentes al orden de la naturaleza. Si ya tenemos lo anterior en claro podemos pasar a examinar la inclusión y exclusión de la historia en ambos esquemas de entendimiento de lo social y la forma en que a partir de los análisis modernos se tienden a utilizar indistintamente.

Consensus iuris presupone la existencia de la historia, es más la asume de tal modo que sin ella no puede proceder a explicar la naturaleza, estructura y forma de las relaciones sociales y jurídicas que se establecen entre los individuos, esto es así porque parte de la base de las costumbres que con el tiempo se sedimentan y pasan a formar parte de la estructura formal de la legislación o son sobreentendidas como integrantes importantes del orden simbólico. A partir de este concepto la dimensión histórica queda comprendida como condición necesaria y constitutiva del orden sociohistórico, es decir, del conjunto de instituciones prácticas e imaginarios que dan forma y son en sí mismas la esencia de una sociedad y su respectivo Estado.

El contraste con el contrato social salta a la vista, ya que éste busca eliminar la dimensión histórica hacia el pasado, su intención más que hundirse en las tradiciones de los pueblos y prefigurar un orden en función de dichas tradiciones, es la de formular una nueva narrativa a partir de la cual se establezcan nuevas y mejores relaciones de poder que le den una estructura diferente a la sociedad (al menos en los casos de Locke, Grocio y por supuesto Rousseau). Mediante el concepto de contrato social se busca darle sentido a la narrativa emancipatoria moderna liberal cuyo primer postulado es la de explicar el origen de la sociedad en términos filosófico-formales antes de empíricos, es decir, el método discurre por las vías de la deducción lógica y el análisis racional antes que por la confrontación de hipótesis con la realidad empírica o con la historia.

Para los contractualistas la dimensión histórica es el campo sobre el cual se debe proyectar la conquista humana, el punto desde el cual explicar la proyección a futuro en que la razón se refleje

¹⁰⁰ Castoriadis, Cornelius. *Lo que hace a Grecia*. FCE. Buenos Aires. 2008.

en el orden humano. La *tabula rasa* es un recurso al mismo tiempo retórico-discursivo y teórico, sirve para darle congruencia a diferentes versiones de la emancipación. Mientras que el *consensus iuris* es un concepto más bien descriptivo, sirve para explicar la estructura de las relaciones sociales y jurídicas, mas no para argumentar una posible emancipación como es el caso del contrato social (al menos en los casos de Locke y Rousseau con sus respectivas diferencias). Ambos conceptos tienen puntos de partida por demás diferentes y por lo tanto sirven para pensar el orden social de forma muy distinta.

Las nociones de orden social que impregnan ambos conceptos no pueden ser más diferentes. Por un lado el *consensus iuris* pasa por definir el orden social con el ingrediente necesario del conflicto constante incluso en la base misma de tal orden, hasta el punto de ponerlo como condición *sine qua non* del principio unitario de la sociedad, por lo que la forma de comprender tanto el origen como los avatares de la intersubjetividad tienden a integrar conflicto y contingencia en el centro de la conceptualización y manifestación empírica de los mismos, el propio Enrique Serrano que parte de esta noción lo expresa de la siguiente manera:

“La relación que genera la dinámica y pluralidad propias de la intersubjetividad no es el vínculo entre un emisor y un receptor bajo una pretensión comunicativa, sino la relación amigo-enemigo con su pretensión instrumental característica. Para ser más exactos, la primera tendencia en la dimensión intersubjetiva es la búsqueda de la identificación inmediata; pero la duplicidad del Yo, es decir, la relación donde el tú es un mero reflejo del yo, conduce a una situación estática”.¹⁰¹

La base interpretativa es, por lo tanto, la lucha por el reconocimiento que sigue el modelo de Hegel, con la salvedad de que no hay un *telos* reconciliador de la dinámica social sino la constante lucha que motiva la creación de un orden que por simple que sea mantenga la fluidez en los intercambios básicos de unidades interpretativas del mundo, es decir, que otorgue una base sobre la cual se desarrollen las acciones humanas.

A diferencia de lo que ocurre en el contractualismo, donde el orden social se logra a partir de la interacción dialógica entre hombres (misma que será explicada más adelante), en el *consensus iuris* el entramado social obtiene su forma a partir de la lucha constante y del conflicto inexorable que reina en las relaciones sociales. Lo que se busca en la lógica de este concepto es describir la mediación normativa de los conflictos humanos reales y cómo se deviene el orden del caos

¹⁰¹ Serrano Gómez, Enrique. *Filosofía del conflicto político. Necesidad y contingencia del orden social*. UAM-I/Miguel Ángel Porrúa. México 2001. p. 141

originario o más precisamente de la lucha entre los enemigos que dan forma y estructura a la realidad social vivible¹⁰².

La narrativa del contrato tiende a buscar una legitimación al poder político establecido o por establecer, por lo que la noción de orden social que subyace es la de restauración del equilibrio que fue roto cuando se distorsionó la relación entre hombres hasta convertirla en fuente de las desigualdades discursivas, económicas y políticas. Si en el *consensus iuris* lo importante es describir la forma en que el conflicto ha dado forma a la estructura de las relaciones sociales en el contractualismo lo relevante es proyectar la razón sobre los dominios humanos más próximos y a la vez más enterrados en lo profundo del imaginario social, esto significa, introducir la acción humana en la médula de la artificialidad histórico-social, es decir en la sociedad misma, para darle legitimidad a un orden o quitársela para con ello dársela a otra forma de organización que disminuya o pretenda eliminar la injusticia y el desequilibrio. La pretensión es allanar el camino de la emancipación o justificar un régimen, por lo tanto es necesario abrir la historia futura a una escatología o darle sentido al presente por medio de la estrategia moderna de prolongar el instante al infinito el cual cumple con la ambivalencia de abrir el futuro y ponerlo como momento inalcanzable.

El milenarismo y la proyección emancipatoria de la doctrina del contrato en Rousseau constituyen su núcleo irreductible. De modo que el anticipado repliegue de la sociedad sobre sí misma para su posterior y mucho más rico despliegue es la condición de necesidad de una doctrina eminentemente moderna cuya capacidad descriptiva mengua en favor de la potencia liberadora de las formas osificadas y establecidas del poder.

[2.3] Voluntad general, comunidad ideal de comunicación: *telos*, determinación y metafísica de la plena presencia

Para exponer el tema siguiente considero necesario abordar el concepto de la metafísica de la plena presencia y, sobre todo, la forma en que se utiliza para catalogar al pensamiento de la modernidad y específicamente el de Jean Jacques Rousseau y el de Jürgen Habermas.

¹⁰² “El reconocimiento de los contrincantes como enemigos justos simboliza la mediación entre la noción normativa de contrato (*consensus iuris*) y los conflictos reales; desde este punto de vista se puede decir que dicho reconocimiento corresponde a lo que en la narrativa contractualista representa el paso del Estado de naturaleza al Estado civil. Pero, a diferencia del contractualismo, esta transformación cualitativa ya no se presenta como una negociación entre individuos aislados, sino como un producto de la dinámica de los propios conflictos”. op. cit. p. 204

Por metafísica de la plena presencia se entiende al conjunto de tradiciones de pensamiento que parten de la premisa de que existe una realidad última a la que todas las cosas y discursos se refieren de modo directo indirecto, debido a esto, la plenitud de la existencia sólo se alcanza cuando esta realidad última está al descubierto. Dicha plenitud se alcanza cuando las limitaciones del ente, la realidad objetiva o las distorsiones y mediaciones de la presencia del ser son superadas y se alcanza una nueva realidad más real de lo que antes se vivía y observaba. El concepto de metafísica de la plena presencia es un intento de superación del sustrato esencialista del eje Platón-Descartes-Hegel a través de la negación de la posibilidad misma de plenitud del ser, este concepto proviene de la corriente de pensamiento deconstructivista, “antiesencialista”, en resumen, posmoderno, donde tiene sentido y pertinencia la negación de la posibilidad misma de una Verdad, un Ser y una Realidad (en el sentido de lo concreto, objetivo y verdadero o como se pondría en alemán *Wircklichkeit*). La lucha contra el esencialismo es muy antigua (la filosofía de George Berkeley con su argumento en favor de una percepción divina que es la que crea el universo es una muestra por demás clara) pero nunca había tenido la preeminencia en la historia del pensamiento. Hacía falta que el inmanentismo renaciera con fuerza inusitada en el gran movimiento que significó la modernidad para que la guerra contra el esencialismo volviera a la escena como nunca antes lo había hecho. Las cuestiones sociales, así como las disciplinas ocupadas de su estudio no fueron la excepción y sirvieron de escenario en el cual se libraría la batalla contra las esencias encarnadas en las narrativas emancipatorias o de la sociedad reconciliada que ha terminado con sus conflictos.

La metafísica de la plena presencia se sitúa en Habermas y Rousseau en los conceptos claves de comunidad ideal de comunicación y voluntad general, ambos prefiguran la existencia de relaciones sociales transparentes¹⁰³ entre interactuantes que a su vez dan existencia al consenso general y pleno. La comunidad política se convierte en totalidad ética¹⁰⁴, en un mundo pleno y luminoso, en otras palabras, en ambos casos se sigue el itinerario propio de la modernidad: socavar los fundamentos del mundo histórico-social actual para llegar a la plenitud de la vida social. Hay que sustraer la imposibilidad empírica de configurar el orden social sin conflictos para que la totalidad se torne en universalidad

La crítica a las formas habermasiana y rousseauiana de pensar lo social y la consolidación de un estadio ideal de la sociedad discurre, casi siempre, por señalar una presunta eliminación de la

¹⁰³ véase Vátimo, Giovanni. *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la época posmoderna*. Gedisa. Madrid. 2000

¹⁰⁴ Cfr. Habermas, Jürgen. *El discurso filosófico de la modernidad*. Ed. Katz. Buenos Aires. 2008. capítulo 2. y Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenología del espíritu*. Fondo de Cultura Económica. México 2008. p. 271

contingencia a través de un *telos* que emerge de sus respectivas concepciones, sin embargo, la contingencia está ya-siempre presente pues hay una idea que subyace a las concepciones de los dos autores que ahora estamos tratando: la de la condición moderna en que todo lo sólido se desvanece en el aire, o en palabras de Marshall Berman: “Ser modernos es vivir una vida de paradojas y contradicciones. Es estar dominados por las inmensas organizaciones burocráticas que tienen el poder de controlar, y a menudo de destruir, las comunidades, los valores, las vidas, y sin embargo, no vacilar en nuestra determinación de enfrentarnos a tales fuerzas, de luchar para cambiar su mundo y hacerlo nuestro.”¹⁰⁵

Para reformular la idea anterior será menester recordar que ya en el primer capítulo se caracterizó a Rousseau y a Habermas como críticos internos de la modernidad, autores profundamente modernos que critican las patologías de la era moderna sin pedir el abandono del proyecto ilustrado, antes bien, su radicalización, por ello es que la afirmación que hacen de la libertad humana y el potencial emancipador que descansa en los presupuestos básicos de la Ilustración en lugar de redundar en el determinismo más rampante obedece la lógica de la emancipación humana por medio de su intervención consensual en la historia. El devenir del sujeto-actor al interior de su propia sociedad hace surgir posibilidades múltiples de producción y reproducción del universo simbólico llamado: “lo dado”, esto es, la racionalidad y la voluntad de los participantes en la constitución de una sociedad propician una multitud de apariciones distintas del mundo que deben entrar en contacto por medio de la arena del diálogo racional entre interactuantes.

La contingencia no se cierra, simplemente la conceptualización de este *telos* pasa por lo que Hegel llega al definir el momento de necesidad de un concepto como la contingencia justificándose a sí misma y otorgándose el estatuto de necesaria toda vez que ya ha ocurrido. Funciona de la misma manera que la afirmación de un regreso al futuro, lo realizado “pide” que las condiciones de su realización sean cumplidas *a posteriori*. La elaboración de las historias oficiales de los distintos regímenes emanados de alguna revolución son ejemplo de ello. La contingencia en lo social tiende a disfrazarse de necesidad sin que por ello lo sea. El movimiento que lleva a la contingencia a convertirse en necesidad siempre discurre por el cauce de la vuelta al futuro, del pasado que justifica al futuro siendo reinterpretado por el observador¹⁰⁶.

¹⁰⁵ Berman, Marshall. *Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad*. 17ª edición Siglo XXI. México 2008. p. XI

¹⁰⁶ Žižek, Slavoj. *Porque no saben lo que hacen. El goce como factor político*. Paidós. Buenos Aires 2006.

El *telos* (Τελος) aparece como tipo ideal, al estilo weberiano pero también más allá de dicho tipo ideal, como matriz de intelección necesaria de condiciones que una sociedad debe reunir para desplegar la contingencia sin desgarramiento total de lo social, debe permanecer un remanente de racionalidad discursiva y diálogo para que el sustrato que es al mismo tiempo producto: el contrato¹⁰⁷. Es decir, del mismo modo que la clausura cognitiva previa a la formación de la sociedad sirve para otorgarle funcionalidad a la sociedad, para que el contrato se actualice en la cotidianidad, así el *telos* último de la reconciliación de la sociedad funciona como meta última del itinerario de lo social, para mantener vivos los frágiles lazos que conforman la tejido social. Sólo a partir del presupuesto de reconocimiento mutuo, en tanto capacidad de distinguir aquello que es conveniente para ellos y para la comunidad y, en función de ello, argumentar sus razones para proponer una solución política para problemas de la comunidad. El reino de los fines se sitúa al mismo tiempo en la cima y base de lo social que deviniendo algo distinto de lo que es alcanza su verdad en el círculo argumentativo cuasi tautológico que presupone la causa en la consecuencia. El propio Habermas lo pone así: “Por mucho que la imagen de una comunidad idealmente ampliada de comunicación (Apel) que, bajo condiciones epistémicas ideales (Putnam), llega a un acuerdo fundamentado ante un auditorio ideal (Perelman) o en una situación ideal de habla (Habermas) conduzca al error, no por ello debemos prescindir de parecidas idealizaciones¹⁰⁸”.

El *telos* de la sociedad que emerge de la conceptualización habermasiana de la actualidad de lo social y la actividad emancipadora del diálogo y el entendimiento (muchas veces tildado como un elemento negativo de la misma teoría) es, ciertamente, la labor de emancipación que resulta del entendimiento de los conceptos de trabajo (*Arbeit*) e interacción (*Interaktion*). Ambos conceptos se articulan de tal modo que es a partir de ellos que la sociedad obtiene una existencia propia más allá de las limitaciones implicadas en el *pathos* específico del modo de producción imperante. Esto significa que, si bien no es posible una interacción transparente debido a las distorsiones que el capitalismo produce en la forma en que los individuos se relacionan, es también cierto que la interacción es uno de los elementos que traen a la sociedad a una existencia efectiva, la necesidad de reproducción material de la vida supera las limitaciones mismas del modo de producción¹⁰⁹. La nueva interpretación de lo social es deudora de la idea que se ha formado Habermas acerca del

¹⁰⁷ Baste con poner en su dimensión real al contrato como un producto del universo simbólico de interactuantes capaces de atribuir a los otros y a sí mismos una serie de obligaciones para saber que si bien el contrato es puesto como un presupuesto necesario del pasaje del Estado de naturaleza al orden civil es así mismo un momento del despliegue de significaciones complejas de la sociedad sobre sí misma.

¹⁰⁸ Habermas, Jürgen. *Acción comunicativa y razón sin trascendencia*. Paidós. Barcelona 2002. p. 46

¹⁰⁹ Cfr. Habermas Jürgen. *Ciencia y técnica como “ideología”*. Tecnos. Madrid

proceso evolutivo de racionalización que ocurre todos los días en la sociedad, que significa que aquellos resquicios que no han sido alcanzados por la razón lo serán eventualmente¹¹⁰.

Tanto trabajo como interacción sirven como claves para entender lo social, son el paradigma desde el cual la teoría de la acción comunicativa lanzará sus baterías contra el posmodernismo y las categorías marxistas tradicionales. Sin embargo la formulación habermasiana de ambos conceptos alude siempre un accionar con arreglo a fines, es decir, el sustrato teleológico del que parte -como autor eminentemente moderno- guarda su primacía en palabras de Blanca Solares: “...los dos tipos de acción a los que Habermas se refiere, trabajo e interacción, tal y como él los presenta aluden tanto uno como otro al mismo proceso de racionalidad instrumental: medios, a fin de alcanzar un fin. Uno técnico y el otro lingüístico, los dos apuntan al mantenimiento de un sistema social basado en el control técnico y consensual de la naturaleza”.¹¹¹

El objetivo de Habermas es reemplazar los conceptos de lucha de clases e ideología como conceptos clave para entender lo social. Para ello se vale de la una nueva reconstrucción de la historia humana a partir de trabajo (*Arbeit*) e interacción (*Interaktion*) donde se procede a teorizar una racionalización gradual de los espacios del mundo de vida (*Lebenswelt*) hasta que se tiene en ellos una manifestación más o menos clara de la racionalidad con arreglo a fines que se sitúa siempre en la base de toda acción -al menos en un nivel primario- según Habermas. La nueva interpretación del devenir humano pretende ser más racional y dejar espacio abierto para que el proceso gradual de Ilustración cuya consecuencia natural sería la madurez de la sociedad se desenvuelva. Lo anterior en tanto que el ya mencionado autor entiende la modernidad capitalista como un proceso de racionalización y autonomización de los “subsistemas de acción racional con arreglo a fines”¹¹². En razón de lo antes establecido es que la lucha de clases es entendida como un anacronismo que funciona para entender los procesos de modernización previos, pero que se agota conforme avanza la racionalización de la vida humana, precisamente por ello es que la conexión pretende ser más concreta y reflejar los procesos sociales de un modo más “objetivo”, tanto trabajo como interacción son relaciones abstractas en tanto que ponen en contacto subjetividades que poco a poco se van institucionalizando hasta ser parte del marco normativo-institucional de una sociedad.

¹¹⁰ Blanca Solares lo pone de la siguiente manera (siguiendo con cierta ironía el planteamiento de Habermas): “Llevar hasta sus últimas consecuencias el proyecto de la Ilustración cultural, significa dar impulso a los límites de la autorreflexión de la sociedad, de modo que el progreso científico-técnico y el sistema del Estado técnico-burocrático puedan desarrollarse de acuerdo a los presupuestos de una sociedad ilustrada” véase Solares, Blanca. *El síndrome Habermas*. FCPyS-UNAM / Miguel Ángel Porrúa. México 1997. p. 46

¹¹¹ *Ibidem*. p. 22

¹¹² *Ibidem*. p. 28

Según la formulación de Habermas el consenso universal también debe basarse, sobre todo, en el reino de los fines en un primer momento, es decir, la actividad teleológica -la que tiene su plenitud en la búsqueda y alcance de un objetivo- es el primer motivador del consenso. Esta premisa se ubica incluso por debajo de lo que la acción comunicativa busca cuando aparece el *telos* de la sociedad reconciliada en la comunidad ideal de comunicación. La transparencia de las relaciones sociales es un objetivo que se logra después y que configura el programa emancipador de la teoría de la acción comunicativa, al inicio el reino de los fines mantiene su actualidad material y urgente para reproducción de la vida de la comunidad política. La reconciliación de la sociedad sólo tiene sentido si la comunidad puede mantener su existencia en el mundo material de modo tal que le permita constituir un mundo simbólico propio: “El trabajo, arriba catalogado como acción, que se encuentra motivado por la necesidad del individuo, tiende a la satisfacción de dichas necesidades y deseos por lo que se encuentra en el mundo objetivo de los fines. A esta relación teleológica con el mundo objetivo, que debe ser manipulada en *función de las expectativas y percepciones del individuo, le subyace la lógica del éxito*¹¹³”.

Desde la crítica que hace Habermas a Marx podemos identificar que en más de un punto cuestiona el privilegio que el segundo le otorga a las relaciones económicas, y propone como matrices de intelección de lo social, así como del devenir histórico a la interacción y el trabajo. Sin embargo la crítica tradicional a Habermas sostiene que el concepto de trabajo que dicho autor maneja es en cierta medida más pobre que el de Marx puesto que no lo postula como una actividad de reproducción material en la misma medida que de proyección de la subjetividad en la realidad objetual por lo que se sitúa únicamente en el reino de los fines, de la satisfacción de las necesidades (“*Befriedigung von bestimmten Wünschen oder Berdürfnissen*”) por lo que el concepto de interacción que prefigura su pragmática universal se encuentra viciado o, para utilizar la terminología del propio Habermas, *distorsionado* de inicio.

En tanto términos que buscan moverse en la lógica de los tipos ideales y asimismo, descender hacia una actualización pragmática de un programa ilustrado tanto voluntad general como comunidad ideal de comunicación tienen puntos en común y puntos en los que divergen, para Rousseau la voluntad general emerge dentro de la larga tradición de la conceptualización europeo-continental de

¹¹³”Arbeit, wie oben gefasst als Handeln, welches durch die Bedürftigkeit eines Individuums motiviert wird, also auf die Befriedigung von bestimmten Wünschen oder Bedürfnissen abzielt, steht mit der objektiven Welt in Bezug. Dieser teleologische Bezug zur objektiven Welt, die entsprechend den Wahrnehmungen und Vorstellungen des Individuums manipuliert werden soll, unterliegt der Logik des Erfolgs”. [la traducción es propia] Frers, Lars. *Arbeit und Interaktion. Zur analytischen Trennung zweier Grundbegriffe bei Jürgen Habermas*. especialmente el capítulo “Die Übertragung der Begriffe Arbeit und Interaktion in die Handlungsbegriffe der Theorie des kommunikativen Handelns” disponible en http://userpage.fu-berlin.de/frers/arbeit_interaktion.html

la voluntad (que a su vez siguió su camino y llegó a Hegel a través de Kant) pero con la particularidad de que él la considera como algo artificial, no natural, creado: “para Rousseau lo que es necesario para una política perfecta (El contrato social, II,6) es una “unión de voluntad y entendimiento”, de modo que el conocimiento cívico de Gran Legisladorf es absorbido, al final del tiempo en una voluntad popular general (originariamente ignorante) que, en última instancia, está iluminada porque siempre está en lo correcto”¹¹⁴

La relación salta a la vista, voluntad general y comunidad ideal de comunicación coinciden en el diagnóstico subyacente de la realidad social efectiva que viven. Para ambos (Rousseau y Habermas) está claro que lo que se vive no es, de ninguna manera, el mejor de los estados ni la mejor realidad social posible. Aunque las realidades desde las que hablan difieren enormemente una de la otra (la sociedad previa a la eclosión de la revolución industrial y el capitalismo tardío) permanece la atomización creciente de la sociedad, el sentimiento individual y colectivo de soledad, algo falta en los hombres, algo les aliena e impide ser quienes son realmente. No es que ambos tengan una diferencia de origen con la formulación hegeliana del estado como totalidad ética, sino que comparten su idea de que esta totalidad aún no existe y debe encontrarse una forma de crearla. Eso mismo les impide llevar relaciones transparentes con sus congéneres, la sociedad guarda en sí misma la razón de su distorsión y sólo un proceso de radicalización del artificio humano puede llevarla a conseguir un orden verdadero en que la alienación y las distorsiones en las relaciones sociales sean eliminadas. Para ello los individuos deben dejar de serlo (al menos en la forma en que son individuos en la sociedad distorsionada) y convertirse en algo cualitativamente distinto para, asimismo, dar origen a una sociedad que realice el proyecto ilustrado. Según Lester G. Crocker:

...la diferencia fundamental entre Rousseau y la corriente principal del pensamiento político de la Ilustración. Se debe encontrar una resolución final, genuina entre el hombre y la naturaleza, una purga de los conflictos entre los hombres y dentro de ellos. [...] Para lograr esto, Rousseau descubrió, que debe haber una totalidad; y eso era precisamente lo que faltaba. Sólo había un agregado de partes t¹¹⁵

¹¹⁴ “for Rousseau what is needed for perfect politics (Du contrat social, II 6) is a “union of will and understanding” so that the Great Legislator’s civic knowledge is finally, at the end of civic time, absorbed into an (originally ignorant) popular general will that is ultimately as “enlightened” as it was always right” [la traducción es propia] op. cit. Riley, Patrick. The Cambridge Companion to Rousseau. p. 124

¹¹⁵ the fundamental difference between Rousseau and the mainstream of political thought in the Enlightenment. A way had to be found to a genuine final resolution of the rupture between man and nature, to a purgation of the conflicts among men and within men. [...] To accomplish this, Rousseau discovered, there had to be a whole; and that was precisely what was missing. There was only an aggregate of parts.[la traducción es propia] Lester Crocker. “Order and Disorder in Rousseau’s Social Thought” en PMLA vol. 94, No 2 (Marzo de 1979). Modern Language Association. p. 248

En el caso de Habermas el diagnóstico es más o menos el mismo, sólo que parte de la forma que tiene la sociedad misma en que éste vive, es decir, el problema permanece porque resulta ser una condición de existencia (a nivel de reproducción de las relaciones sociales) del sistema capitalista en sus distintas fases, y por tanto, el diagnóstico se reformula categorialmente mas permanece. Siguiendo la argumentación habermasiana podríamos decir que: dado que el problema de legitimación del capitalismo tardío pasa por cuestiones técnicas con arreglo a fines no se refleja en el Estado la “totalidad ética” de Hegel sino que se reprime la eticidad como categoría de la vida y con ella todas las categorías a ella asociadas¹¹⁶. La eticidad ha salido de la esfera de las categorías de análisis de la vida social y las consecuencias no podrían ser más dramáticas cuando los procesos de reproducción técnica de la sociedad han avanzado al punto de hacer difícil toda crítica que no suene atávica, así como todo análisis que no suene a un descarnado anecdótico. Cuando se pasa del paradigma de la filosofía de la conciencia al paradigma de la subjetividad comunicativa se hace una transformación cualitativa, porque el centro de la reflexión deja fuera tanto la relación del sujeto y su entorno como cualquier estructura social específica el propio Habermas lo pone de la siguiente manera:

La subjetividad definida por la razón comunicativa se resiste a toda desnaturalización del <<si mismo>> (*Selbst*) en aras de la conservación. A diferencia de la razón instrumental, la razón comunicativa no puede subsumirse sin resistencias bajo una autoconservación engeguada. Se refiere no a un sujeto que se conserva relacionándose con objetos en su actividad representativa y en su acción, no a un sistema que mantiene su consistencia o patrimonio deslindándose frente a su entorno, sino a un mundo de vida simbólicamente estructurado que se constituye en las aportaciones interpretativas de los que a él pertenecen y que sólo se reproduce a través de la acción comunicativa¹¹⁷

Esto nos deja más o menos claro, que el diagnóstico subyacente es la de una sociedad que no forma una totalidad. Dicha totalidad es la creación que se busca, el resultado final de la implementación del programa radical ilustrado más no la realidad verificable en el diario acontecer por lo que las críticas que van en el sentido de que la teoría no encaja con lo que sucede pasan a ser lecturas limitadas o que no atienden al objetivo de ambos autores: no es hacer una descripción de la sociedad sino un programa de radicalización de los principios modernos con base en un diagnóstico de la sociedad. El “mundo de vida simbólicamente estructurado” es una totalidad de individuos que

¹¹⁶ “Es así, continúa Habermas, que la conciencia tecnocrática” preocupada sólo por cuestiones técnicas ‘no refleja al mundo en una totalidad ética’ (Hegel), sino que la represión de la eticidad como categoría de la vida’”. op. cit. Solares, Blanca. *El síndrome Habermas*. p. 32

¹¹⁷ Habermas, Jürgen. *Teoría de la acción comunicativa. Racionalidad de la acción y racionalización social*. Ed. Taurus. México 2006. p. 507

construyen, aceptan y actualizan un consenso, no habla del mundo de vida particular de un sólo hombre sino del resultado de la interacción dialógica entre sujetos. A diferencia de otros autores que hacen críticas en las que no encuentran salida de la situación o afirman que no existe y toda posibilidad emancipatoria pasa necesariamente por lo mismo de lo que pretenden escapar, tanto Rousseau como Habermas buscan salidas por medio de la positividad del concepto de sociedad basado en el de totalidad (ética), es decir, su presunta metafísica de la plena presencia se encuentra en el esquema que proyectan como solución o salida al *pathos* de sus respectivas sociedades.

Voluntad general y comunidad ideal de comunicación son la salida al carácter fundamentalmente divisorio de la sociedad capitalista, la forma de crear una totalidad que permita superar el estado de soledad y ausencia constitutivas que permea en toda la sociedad moderna. El individuo sale de su condición de particular y forma parte de una totalidad entra en un estado en que su subjetividad no está dominada por la pura búsqueda su interés egoísta sino la del bienestar general. El individuo pasa a ser particularidad dentro de una totalidad¹¹⁸, por lo tanto sujeto, esto es una versión renovada del nacimiento nuevo que prometían las doctrinas apocalípticas y mesiánicas a lo largo de la historia, con la diferencia de que en este caso su función no es la realización de la utopía divina sino hacer una crítica con fines de superación de las patologías que presenta el artificio humano de la sociedad. El aliento de la utopía sigue expirando en los poros de la teoría de la acción comunicativa:

La perspectiva utópica de reconciliación y libertad está basada en las condiciones mismas de la socialización (*Vergesellschaftung*) comunicativa de los individuos, está ya inserta en el mecanismo lingüístico de reproducción de la especie.¹¹⁹

Hasta cierto punto conviene reivindicar el núcleo reconciliatorio que se puede encontrar tanto en Rousseau como en Habermas, el deseo de una refundación ética de la sociedad donde las contradicciones sociales estén resueltas. Conviene en tanto que sirven para establecer un lazo firme con el nervio operativo y utópico de la modernidad como conjunto de narrativas libertarias. Asimismo permite, en el caso de Habermas, observar la penetración directa pero mediada por su propio pensamiento de las narrativas marxista y benjaminiana [*Jetztzeit*] (véase la Tesis XIV)¹²⁰. La

¹¹⁸ Tal y como sucede en la conceptualización hegeliana de totalidad: “el todo es un equilibrio quieto de todas partes, y cada parte un espíritu en su propio medio que no busca su satisfacción más allá de sí, sino que la posee en sí mismo, porque él mismo es en este equilibrio con el todo”. Georg Friedrich Wilhelm Hegel. op. cit. *Fenomenología del espíritu*. p. 271

¹¹⁹ Habermas, Jürgen. *Teoría de la acción comunicativa. Racionalidad de la acción y racionalización social*. Tomo I. Ed. Taurus. México 2002. p. 507

¹²⁰ Benjamin, Walter. “Tesis sobre filosofía de la historia”. en *Ensayos escogidos*. Ediciones Coyoacán. México. p. 74

forma en que la TAC proyecta el tiempo como progresivo y en constante expansión nos permite pensar el momento de resolución final de modo similar al que ocurre en el caso de los mesianismos. La propia Blanca Solares se refiere de la siguiente forma: “La comprensión de Habermas de la modernidad alude a la noción de tiempo en el sentido inicialmente señalado, progresivo y en expansión -ahora no hacia el Paraíso bíblico sino hacia la ‘comunidad de comunicación ideal’ casi como promesa de un acto de fe secularizado”¹²¹. Pero un acto de fe ubicado en el tiempo-ahora, no es el todavía-no-realizado, sino algo que está ya presente.

La radicalidad del planteamiento habermasiano pasa por las condiciones que le subyacen de forma implícita o explícita, especialmente por aquella que clama definitivamente por el establecimiento de una totalidad ética en forma de un acuerdo intersubjetivo sobre el juicio que se hace del mundo por parte de los individuos. En otras palabras para la acción comunicativa el acuerdo se encuentra en la base misma de la comprensión e imagen del mundo (*Weltanschauung*), la escala axiológica que sirve de fundamento de una totalidad ética debe ser configurada y aceptada por las particularidades que integran esa misma totalidad. Habermas lo pone de la siguiente forma: “En la acción comunicativa, incluso el inicio de la interacción hace depender de que los participantes puedan ponerse de acuerdo en un enjuiciamiento intersubjetivamente válido de sus relaciones con el mundo”¹²²

Para que un enjuiciamiento del mundo sea intersubjetivamente válido requiere de que no exista una distorsión significativa en la comunicación, esto implica que: [1] estén cubiertos los requisitos de producción de un discurso racional sobre la interacción hombre-mundo, [2] que no haya obstáculos para que dicho discurso sea transmitido y comprendido por otros y, al mismo tiempo, [3] todo enjuiciamiento intersubjetivamente válido requiere de una discusión racional y por lo tanto de la capacidad, tanto individual como colectiva, de poner en duda si algo es o no válido especialmente cuando se habla de la construcción del mundo, la institución de un tiempo y modo específico del ser sociohistórico. Es necesario acotar que la comprensión de un significado (todo esto ubicado en la experiencia simbólica del ser humano), en términos de Habermas, descansa sobre la existencia de un otro ahí presente que recibe el mensaje, lo comprende o lo produce¹²³ y lo interpreta desde su mundo de vida.

¹²¹ Op. cit. Solares, Blanca. *El síndrome Habermas*. p. 35

¹²² Op. cit. Habermas, Jürgen. *Teoría de la acción comunicativa. Tomo I*. p. 152

¹²³ “La comprensión de un significado es una experiencia imposible de hacer solipsísticamente, por tratarse de una experiencia comunicativa. La comprensión de una manifestación simbólica exige esencialmente la participación en un proceso de entendimiento”. *Ibid.* p. 158

No hay que confundir la teorización habermasiana del diálogo con la forma en que las aportaciones de Shanon y Weaver a la ingeniería son “aplicadas” a las ciencias sociales, para Habermas nada se produce en el vacío de modo que las condiciones que posibilitan la producción de un todo significativo expresado lingüísticamente son constitutivas de dicho todo, es decir, el “mensaje” no fluye en medio del “ruido” sino que está penetrado en lo profundo por el “ruido”. Asimismo el filósofo alemán reconoce la importancia del modo de producción imperante en la estructura de las relaciones sociales y formas de comunicación existentes, por lo que, a pesar de su crítica a Marx sigue dándole razón en varios puntos de su análisis de las relaciones sociales de producción y la ideología¹²⁴.

La crítica que discurre por el camino de cuestionar la finalidad última del pensamiento de Rousseau y Habermas, pero que reconoce, al mismo tiempo, que dicha finalidad última no significa de ninguna manera la afirmación de factibilidad inmediata del programa radicalizador de la ilustración se centra fundamentalmente en la acusación de que se está ante una metafísica de la plena presencia que pone como objetivo la transparencia de las relaciones sociales, lo cual condena toda existencia “parcial” o “no totalmente articulada” de la totalidad antes descrita a un grado inferior de verdad. La imposibilidad de la tarea es su condena, se peca de esencialismo y por lo tanto se desconoce el residuo que queda siempre que se hace un intento de refundación o alteración consciente-voluntaria de la sociedad. El error de dichos críticos (entre ellos Vattimo o Derrida) está en que ellos mismos son presas de la ilusión de lucha contra un demonio que en realidad no existe, se la pasan peleando contra el molino de viento del esencialismo y desproveen a la crítica de sentido, razón y contenidos. El auge del pensamiento débil existe sólo porque las narrativas tradicionales son combatidas en un ejercicio operacionalizador del pensamiento de Adorno y Horkheimer, con la salvedad de que ambos filósofos buscaron sin éxito las posibilidades de emancipación de la sociedad, es decir, siempre buscaron encontrar la positividad de lo social que permitiera la fundamentación de un nuevo y radical proceso emancipador. Sólo en el último Adorno -el de la Dialéctica negativa- se muestra un despliegue del pesimismo por el devenir de la cultura y sociedad del capitalismo postindustrial, sin embargo, la nostalgia por la facultad utópica es todavía un fantasma que recorre su obra, fantasma que no deja de correr por las venas de la teoría crítica desde Benjamin hasta Honneth.

¹²⁴ Hay que destacar el hecho de que Habermas permanezca “marxista” -a su modo- dado que la otra parte de la ética comunicativa teorizada por Apel difiere sustancialmente del diagnóstico marxista y tiende a adoptar un punto de vista evolucionista en lo referente a la sucesión de los sistemas económicos. Por lo que da una razón historicista del advenimiento del capitalismo y su expansión global. véase. Apel, Karl-Otto y Dussel, Enrique. *Ética del discurso, Ética de la liberación*. Trotta. Madrid. 2005

[2.4] Transparencia de la comunicación o la sociedad traslúcida

Ítem: hasta ahora no han salido a la luz ni un
auténtico yo, ni un auténtico nosotros.

Ernst Bloch¹²⁵

Es común que las narrativas emancipatorias estén marcadas por la idea de que en algún momento las contradicciones sociales serán resueltas gracias a la instauración de un orden racional, de hecho esto es lo que todas tienen en común. Si ponemos lo anteriormente establecido en otros términos quedaría lo siguiente: la sociedad se reconcilia consigo misma y resuelve aquellas contradicciones producto de la irracionalidad con la que se condujo en el pasado.

La naturaleza de la emancipación es ser un *telos*, una resolución final, por lo tanto toda narrativa de esta naturaleza está marcada por el pensamiento utópico lo cual otorga los objetivos finales que guían las acciones de los agentes transformadores. Esta forma de pensar el universo histórico-social -como campos de una narrativa libertaria- recorre los pensamientos religiosos (sobre todo aquellos de origen semítico) desde el judaísmo hasta el islam pasando por la escatología cristiana (una narrativa muy importante en el desarrollo del pensamiento utópico de la civilización occidental)¹²⁶. Sin embargo la esperanza de un futuro mejor postulada a manera de utopía no se detiene ni limita a la esfera religiosa, otras esferas de la actividad humana como la filosofía y el pensamiento social han estado marcadas por una idea de la reconciliación final en que las contradicciones sociales sean eliminadas y comience -en el caso del marxismo- o termine -en el caso de la dialéctica hegeliana- la historia verdaderamente humana.

Un elemento clave a destacar es que una de las características compartidas por todas las narrativas de la emancipación es que se apela a un elemento clave a partir del cual se puede interpretar la historia. En lo que respecta a los pensamientos religiosos se apelaba la gracia de Dios¹²⁷, en Hegel

¹²⁵ Bloch, Ernst. *El principio esperanza. Tomo III*. Trotta, Madrid. 2007 p. 56

¹²⁶ véase Bloch, Ernst. *El principio esperanza. Tomo III*. Trotta. Madrid. 2007. pp. 541

¹²⁷ Un ejemplo de ello es lo sostenido por san Pablo en Ef. 3, 21-27

al Espíritu Universal¹²⁸, en Marx a las leyes historia¹²⁹, y en el caso de las narrativas Ilustradas a la razón¹³⁰. En todos los casos hay una matriz de intelección del mundo que reduce la complejidad del devenir a variables identificables, que además son elementos accesorios en la gran narrativa de liberación y resolución final de la historia. De este modo la gran explicación que nos es dada contempla -o por lo menos pretende hacerlo- la contingencia puesto que incluso la anomalía explica la irrefutabilidad del destino y la ley postuladas desde el primer momento, es decir, si la narrativa de la emancipación es lo suficientemente cerrada en sí misma se configura una lógica que excluye toda posible refutación y toma los elementos de la realidad como momentos de un devenir necesario. A esto justamente se refiere la antes mencionada transformación de la contingencia en necesidad.

Cuando se piensa en la transparencia de la sociedad se debe tener en mente que lo que se interpreta es un estadio final de reconciliación que supera el estado de perpetuo conflicto que es consustancial a los colectivos humanos. En Habermas y en Rousseau esto no deja de presentarse, y de hecho constituye el núcleo teórico contra el que pretenden dirigirse las críticas orientadas por la deconstrucción, el posmodernismo y el llamado pensamiento débil. Para quienes critican la mera idea de postular la posibilidad de una sociedad transparente el objetivo final es anunciar el fin de las grandes narrativas sustituyendo el factor reconciliatorio “positivo” de la Modernidad (en tanto que afirmación del poder de la razón sobre el mundo histórico”) por uno “negativo” de la no-plenitud inherente a toda construcción humana. En otras palabras, actualizan el argumento kantiano de la finitud, pero lo sitúan en el cuerpo de su narrativa teórica.

En un nivel comunicativo la postura reconciliatoria “positiva” moderna que encarnan tanto Rousseau como Habermas, se orienta por medio del *pathos* de la plenitud comprensiva y semántica de la interacción simbólicamente mediada y la coordinación para la acción y el enjuiciamiento normativo del mundo. Tanto la voluntad general como la acción comunicativa presuponen un nivel de acuerdo suficiente como para que tanto la realidad material como la orientación ética de la acción sean modificadas y refundadas. Por su parte en el mismo nivel, la crítica posmoderna o

¹²⁸ “La razón es espíritu en tanto que eleva a verdad la certeza de ser toda realidad [Realität] y es consciente de sí misma como de su mundo y del mundo como de sí misma”. op. cit. Hegel Georg Friedrich Wilhelm. p. 259 Donde es observable la naturaleza y forma del espíritu además de su identificación con la razón, lo que confirma que es la matriz de intelección del universo (simbólico-social o de cualquier otra naturaleza

¹²⁹ “Las relaciones burguesas de producción son la última forma antagónica del proceso social de producción; antagónica, no en el sentido de un antagonismo individual sino de un antagonismo que proviene de las condiciones de vida sociales de los individuos.” Marx, Karl. “Prólogo de la contribución a la crítica de la economía política” en Marx, Karl y Engels Federico. Obras escogidas. Editorial Progreso, Moscú, 1975. p. 182. Aquí se observa la formulación abreviada de la ley del irrefrenable progreso a partir de los antagonismos entre los distintos sectores de los modos de producción a partir del antagonismo de clase que sirve como fuerza que impulsa hacia el futuro.

¹³⁰ véase Kant, Immanuel. *Filosofía de la historia*. FCE. México

deconstructivista sostiene que hay un núcleo imposible de comunicar que convierte en improcedente el esquema de emancipación moderna dado que la transparencia de las relaciones sociales es una ficción que sirve para orientar las acciones y es a partir de ese espacio de opacidad irreductible que todo proyecto emancipatorio debe dejar atrás la pretensión de conquistar el mundo histórico y transparentar las relaciones sociales, pretensión que renace con el resurgimiento del inmanentismo en los albores de la modernidad y encuentra su expresión como utopía concreta en Marx¹³¹.

Es curioso observar, asimismo, que toda narrativa apocalíptica de la reconciliación final de los opuestos parte del antagonismo que en principio parece irreductible y que ocurre al interior de la sociedad misma. La narrativa del propio Marx apunta a hacer coincidir la sociedad consigo misma, lo cual significa que se buscaría eliminar la diferencia entre los niveles ontológico-existencial y óntico o, en clave hegeliana, de eliminar la diferencia de la sustancia consigo misma a partir de una coincidencia de la cosa con su concepto. Si se presta atención lo que se busca es restablecer un estado de cosas que en realidad nunca existió y sólo se configuró como tal en torno al imaginario de la pérdida, tal es el caso de Habermas quien pone al siglo XVIII europeo como ejemplo de la esfera de la comunicación ampliada por antonomasia¹³², en aquella época (como en todas las demás) hubo una cierta cosificación de las relaciones sociales, dado que la estructura de dominación de la burguesía en proceso de fortalecimiento mantenía la diferencia entre clases, sin embargo la idea de una cierta preeminencia de la argumentación racional en los espacios de decisión política y discusión pública tal como la presenta Habermas propicia un sentimiento de pérdida de lo que nunca se tuvo por lo que el movimiento de la sociedad debe ser un retorno hacia un estatus nunca alcanzado, pero que, como parte de una narrativa teórica consistente, debe ser ubicado previo al devenir para darle consistencia a la narrativa subsecuente, o dicho en otros términos, debe ser pensado como el principio utópico-normativo que guiará la acción y crítica de la sociedad.

Rousseau por su parte, hace lo propio con la época pre civil, donde la perpetua iteración de los tiempos y la ausencia de una ley que se impusiera sobre el comportamiento de los individuos, daba como resultado un “buen salvaje” que no hacía el mal *per se*, sino que perseguía sus propios satisfactores con la fuerza natural de que estaba provisto. Las relaciones sociales podían teñirse de violencia, pero no era como medio para obtener dominio sobre los otros sino para hacerse de aquello que se desea o se necesita para la reproducción de la vida material. Aquí radica la diferencia

¹³¹ Bloch, Ernst. *El principio esperanza. Tomo III*. Trotta. Madrid, 2007. pp- 492-498

¹³² Habermas, Jürgen. *Historia y crítica de la opinión pública*. Gustavo Gili. Madrid, 2004

entre el ginebrino y los *iusnaturalistas* clásicos, para él la violencia no es medio, sino un excedente propio de la dinámica social en que las leyes civiles están ausentes, por lo que el equilibrio se encuentra a partir de la matriz de la fuerza divinamente dispuesta desde el inicio de la creación.

Si seguimos la senda de la crítica posmoderna nos encontraremos con la idea de que la sociedad es transparente tal como Gianni Vátimo desarrolla de forma optimista en su ensayo del mismo título. El filósofo italiano postula su idea de lo posmoderno como sociedad transparente a partir de tres ejes fundamentales:

1.- considera que de algún modo la modernidad ya terminó, y esto significa que se le dará a la modernidad el carácter de etapa histórica antes que de conjunto de prácticas concretas de actualización de una actitud respecto al mundo sociohistórico¹³³

2.- se elimina la historia como dimensión propia del progreso, por lo que en tanto que no existe una visión progresista del devenir social no hay más historia y la modernidad ha concluido¹³⁴.

3.- si la historia ha concluido (dado el innegable retroceso del imperialismo y colonialismo) lo que se viene es la sociedad de la comunicación, una más abierta y no basada en principios de dominación sino de intercambio simbólico, acuerdo y consenso¹³⁵.

Los dos primeros ejes son aboliciones de la dimensión histórica, pero, por extraño que parezca, no son lo que Bloch llamaría imágenes del instante colmado¹³⁶, pues no se les da el estatus de logros humanos máximos o de culminación de un proceso, sino de momentos que son una especie de gesto abolicionista y retrospectivo. Tanto en Bloch como en Benjamin la dimensión histórica parece ser el contenedor de una plenitud que está aún-por-llegar, es un instante en que todas las posibilidades de emancipación se realizan de forma análoga al mesianismo judeocristiano. En Vátimo la cancelación de la historia sirve más para sostener un momento sin historia caracterizado por la intensificación de los lazos comunicativos y la plenitud de las relaciones sociales en forma de aumento de medios técnicos para la expresión de las convicciones personales o grupales y la eliminación de los obstáculos formales e institucionales (relaciones de dominación) a partir de una intensificación del intercambio simbólico. El énfasis del filósofo italiano está ubicado en la categoría comparativa de la magnitud que pone antes del término comunicación: la clave parece ser

¹³³ Vátimo, Gianni. *La sociedad transparente*. Paidós / ICE-UAB Bacerlona, 1990. p. 73

¹³⁴ *Ibíd.* p. 74

¹³⁵ *Ibíd.* p. 77

¹³⁶ *Op. cit.* Bloch, Ernst. *El principio esperanza*. Tomo III.

la intensidad, pero, ¿a qué se refiere esa categoría? ¿acaso a un mayor flujo de ideas o contenidos subjetivos? ¿a la mayor abundancia de medios para la expresión de dichos contenidos subjetivos? ¿a una comunicación más próxima entre distintos agentes? Pues bien, parece referirse a todas de una forma general, pero ubicando la mayor abundancia de medios técnicos como elementos de capital importancia para la transparentación de las relaciones sociales.

Si miramos la postura anterior con cierta desconfianza nos parecerá algo ingenua, puesto que ni la historia ha quedado aniquilada¹³⁷ o cancelada, ni la estructura de hegemónica en las relaciones internacionales en términos de dominación ha quedado atrás, ni la multiplicación y perfeccionamiento de los medios técnicos han contribuido sustancialmente a profundizar o transparentar las relaciones sociales, éstas replican las dinámicas supradigitales en los entornos virtuales o tecnológicamente superiores. La arena de intercambio de ideas, libre de toda presión, retórica y antagonismo, es decir, el espacio de pura positividad social no ha llegado porque parafraseando a Habermas: “la ilustración sigue siendo un proyecto inacabado” y el tránsito constante hacia esa finalización del proyecto es lo que permanece como *pathos* del proyecto, ya sea en su advocación de contractualismo radical rousseauiano o en la de la acción comunicativa habermasiana, el tránsito de un estado reificado de las relaciones sociales, a uno en que dicha reificación sea eliminada caracteriza tanto la lógica del progreso moderna como el esquema de emancipación proyectado por todo el pensamiento verdaderamente moderno.

Una vez más aparece en un telón de fondo lo que Cassirer llama “la conquista del mundo histórico”, y es a partir de dicha conquista que debe comprenderse la economía de la emancipación en el mundo moderno. Ese telón de fondo también aparece cuando se piensa en la transparencia de las relaciones sociales que debe privar en la sociedad reconciliada consigo mismo. La idea que subyace es la diferencia ontológica, nada es lo que debe ser y el concepto no armoniza plenamente con la manifestación empírica de la cosa, pero a partir de un proceso gradual o radical de transformación de la manifestación empírica del concepto de sociedad se materializarán las posibilidades de emancipación de tal modo que las distorsiones en la estructura comunicativa propias de cada sistema de dominación que se ha sucedido serán eliminadas. La versión moderna de la emancipación no es la que atraviesa el ensayo de Vattimo, por lo tanto la sociedad transparente tal como la piensa es resultado de la confluencia de los tres ejes arriba mencionados, no hay una narrativa emancipatoria como las de Kant, Hegel o Marx, antes bien, se intenta hacer un *reductio ad*

¹³⁷ Basta observar la revolución que sacude al mundo árabe, la confrontación ideológica (que ha escalado hasta la violencia) entre fundamentalistas cristianos norteamericanos y musulmanes. Y todos los demás conflictos de orden ideológico que se presentan en la época presuntamente carente de grandes narrativas.

absurdum de los esquemas de sucesión a partir de la eliminación de la dimensión histórica (lo que Castoriadis llamaría de *kairós*), de tal modo que sólo quede un instante que no está plenamente colmado sino que se eterniza al mismo tiempo que, siguiendo la categoría de intensificación materializa el aumento en el intercambio simbólico por medios técnicos.

La sociedad transparente tal como es pensada por Vattimo parece ser un lugar donde los *loci* específicos de debate se amplían hasta abarcar la totalidad de lo social de tal modo que, si en un principio el debate, la discusión y el consenso eran puntos localizables en la topografía de la sociedad, pasan a abarcar la universalidad formada a partir de los individuos y distintos colectivos. Las *Weltanshauungen* (perspectivas de mundo) que menciona el filósofo italiano se intercambian unas con otras dan forma al mundo en la medida en que se convierten en orientaciones hacia la acción. Esa sociedad transparente es más una perspectiva posmoderna, forma parte de la gran narrativa del final de las narrativas que de la tradición que va desde los albores de la modernidad hasta Habermas, pues para éstos el conflicto es consustancial, inevitable y es el límite interno de toda subjetividad, el punto ciego es desconocido activamente se sabe su existencia pero se prefiere no mirarlo por cuanto el resto del artificio civilizatorio queda en total vulnerabilidad frente al cuestionamiento de lo primordial. Esto tiene la doble función que es constitutiva de toda narrativa moderna que se precie de serlo: 1) por un lado otorgarle funcionalidad a la totalidad finita que es el orden simbólico, el edificio civilizatorio; y 2) por otro lado orientar la mirada hacia el futuro, estableciendo la sutura en el pasado, la revolución siempre está en el tiempo postergado es lo porvenir no el recuerdo: “Es *fútil* buscar documentación histórica sobre los orígenes de este mecanismo. Es decir, no podemos retroceder al tiempo en que emergió la sociedad civil [...]. Pero sería *totalmente culpable* emprender esas investigaciones con la idea de cambiar por la fuerza la constitución existente en el presente¹³⁸”.

Tal vez un modelo que reflejaría la agenda de radicalización y plena realización del proyecto ilustrado en términos comunicativos sea la sociedad como ente traslúcido, que es capaz de autoconciencia pero no puede mirarse con plena transparencia. Sus instituciones, comportamientos y estructura le resultan visibles, pero siempre con una distancia de paralaje que configura la experiencia de la sociedad en sí misma y hacia afuera. No la total transparencia sino un nivel de opacidad -que varía entre lo mínimo necesario y la oscuridad total- que le es consustancial y plenamente necesaria para el funcionamiento cotidiano e incluso para su fundación como sociedad

¹³⁸ Hans, Reiss (comp.). *Kant's Political Writings*, Cambridge University Press. Cambridge. 1970 p. 162. citado en Žižek, Slavoj. *Porque no saben lo que hacen. El goce como factor político*. Paidós. Buenos Aires. p. 267

la totalidad social. A saber, la narrativa no se clausura, ni se asume como un total círculo de perfecta redondez, sino que por el contrario, asume un estado de perpetua insuficiencia, las acciones sociales deben comprenderse, según esta idea, como algo que no se agota en la explicación meramente causal, o en la interpretación única, su opacidad abre la posibilidad a una diversidad de matices que no pueden ser totalmente conocidos, de ella siempre emana algo nuevo, incluso cuando sólo se le evoca.

[3.0] El malestar en la ética comunicativa

“las discrepancias entre las ideas y las acciones de los hombres
son tan amplias y sus deseos tan dispares, que dichas
reacciones seguramente no son tan simples”
Sigmund Freud¹³⁹

[3.1] Intersubjetividad: consecuencia y fundamento de un contrato

la cosa es en sí misma el medio
contra la amenaza que constituye
Slavoj Žižek¹⁴⁰

No hay duda de que la palabra intersubjetividad está presente a lo largo de la obra de Habermas, por lo menos de aquella que se sigue del planteamiento de la teoría de la acción comunicativa, y que puede parecer en extremo ajena a la obra de Rousseau, sin embargo, es obvio que la temática de la comunicación atraviesa -a modo de eje transversal- la obra del ginebrino. Las primeras evidencias que podemos presentar para este argumento es el ya mencionado *telos* de la sociedad transparente y la reconciliación de la sociedad en el momento de creación del contrato.

Para empezar los términos sociedad y Estado son manejados como intercambiables y la creación de éstos sólo es posible en tanto que los hombres se reconozcan entre ellos como iguales o, por lo menos, como capaces de presentar argumentos susceptibles de enjuiciamiento mismos que son el mecanismo por medio del cual pueden dar origen a un acuerdo fundamental, el cual, a su vez, sólo puede ser entendido en términos intersubjetivos, es decir, en tanto que sea posible hablar de la creación de un espacio (no tanto como *locus* sino como *chora*) en que las conciencias entran en acción y por lo tanto en contacto entre ellas. Esto puede ser interpretado en términos de ontología de la sociedad como que ésta viene a la existencia a partir de la comunicación, la cual podría ser entendida como la base sobre la que descansa el acuerdo que da origen al artificio civilizatorio¹⁴¹, en otras palabras ahí yace el principio de razón suficiente de la sociedad.

¹³⁹ Freud, Sigmund. *El malestar en la cultura*. Alianza Editorial. Madrid 2009 p. 53

¹⁴⁰ Žižek, Slavoj. *Sobre la violencia. Seis reflexiones marginales*. Paidós. Buenos Aires. p. 33

¹⁴¹ Thomas Hobbes. *Leviatán. De la materia forma y sustancia de una república eclesiástica o civil*. FCE. 2004

Por otro lado debemos dejar en claro que, si tomamos a la ontología de la sociedad como tópico de la transparencia de las relaciones sociales el segundo no se agota en la primera. Asimismo debemos dejar en claro que aunque el *telos* está postulado en las construcciones teóricas ahora discutidas (la antes mencionada transparencia de las relaciones sociales) esto no significa que sea tenida como:

- 1.- momento necesario del devenir histórico-social
- 2.- ni siquiera como necesariamente existente

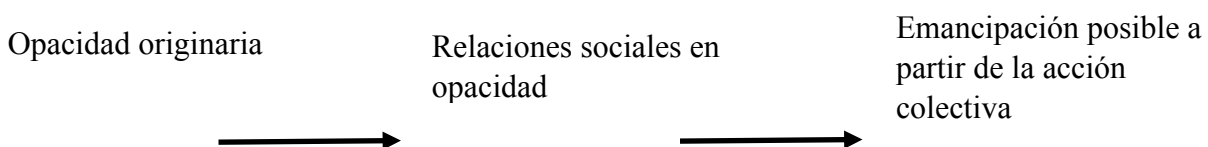
La conclusión a ser extraída salta a la vista: no puede haber una sociedad en total transparencia, la comunicación sin obstáculos en que la intersubjetividad sea la puesta en escena de la razón, la argumentación y el acuerdo es un momento eminentemente teórico a partir del cual se puede hacer un análisis del universo simbólico discursivo de lo social, así como una propuesta en la línea de una posible narrativa de la emancipación. Para comprender la afirmación anterior debemos tener en claro que la intersubjetividad es la interacción de las subjetividades individuales, asimismo toda subjetividad individual es producto de la interacción con otras, el paradigma de entendimiento intersubjetivo de la sociedad abierto por Hegel marca esa condición para sostener la dinámica de enfrentamiento y consenso. Pero no por ello debemos dejar pasar que si bien una sociedad transparente no es un *telos* en el sentido tradicional del término, sí es un *pathos* de las teorías analizadas, y es un concepto fundamental para toda posible teoría de la comunicación en tanto que permite analizar los fenómenos comunicativos partiendo de una base ética.

El esquema de comunicación que le subyace a esta ontología de la sociedad presupone una opacidad consustancial al devenir empíricamente observable de las relaciones sociales que es causa y consecuencia de la desigualdad entre los individuos que llevan toman parte en dichas relaciones sociales. El argumento expresa una cierta circularidad, pero cabe la pregunta ¿hasta qué punto es una necesidad de la crítica radical de la sociedad hacer uso de un punto ciego que define un movimiento que bien puede ir hacia adelante o hacia atrás? Si el objetivo es definir los parámetros de una comunicación no distorsionada por los intereses individuales, por las contradicciones inherentes al modo de producción, o por las distintas formaciones culturales específicas, ¿es posible pensar la transparencia de la comunicación y por lo tanto de las relaciones sociales sin situarse en un lugar en que hablemos de la causa y la consecuencia como términos cuasi intercambiables?. Este es justo el problema con el que uno se topa cuando se hace una crítica pretendidamente radical de la

estructura comunicativa de la sociedad, de pronto el esquema de la causalidad: $A \supset B$ resulta más complicado, porque la desigualdad comunicativa puede ser sostenida como origen (y por lo tanto causa de las demás distorsiones del sistema) o como consecuencia de las contradicciones de orden económico, político o simplemente producto de las instituciones culturales, por lo tanto no es posible llegar al verdadero inicio del problema porque no es determinable de forma absoluta, en todo caso la solución será parcial y temporal.

El otro lado de la argumentación podría ser llamado el reconciliatorio, es decir, aquel que establece la posibilidad de una praxis de emancipación capaz de modificar la estructura de la sociedad de tal modo que la autorrealización individual y así como la de la sociedad estén en condiciones de lograrse. Para el apoyo de este argumento es necesario hacer uso de uno de dos recursos: [1] dar un paso atrás y sostener la existencia de un momento en que la opacidad no haya sido la regla en las relaciones sociales de modo que la humanidad pueda restaurar el orden anterior¹⁴² y volver a la transparencia y/o [2] abrirse plenamente a la historia futura, estableciendo el camino de la praxis de liberación como la única forma en verdad autónoma de existencia. La argumentación más común es la que combina los dos elementos, de ese modo se puede establecer una narrativa que contempla la prehistoria y el camino futuro de la liberación, esto porque la combinación de ambos recursos da como resultado una narrativa más sólida y verosímil.

De ese modo el esquema comunicativo que surge es el siguiente:



Cuando se hace un contrato entre dos partes debe existir un piso común que mantenga las identidades de modo que pueda haber como tal un intercambio. En el caso de un contrato que da origen a la sociedad se debe partir, necesariamente, de dos entidades que puedan asumirse como tales, es decir, que sean autoconscientes que puedan mantener la existencia de una subjetividad propia. La demarcación inicial de los sujetos debe verse seguida de la postulación de un punto de

¹⁴² Este recurso tiene que ver con la noción de orden social expuesta en el capítulo 2 del presente trabajo, específicamente el 2.1 Orden social: autoalteración de lo social

posible intercambio, esto es, deben existir condiciones de puesta en marcha de un proceso de comunicación simbólicamente mediado a través del cual se haga surgir una subjetividad superior, más elevada, que conduzca a una manifestación exterior de los puntos de acuerdo así como a una pretendida asimilación dialéctica de las diferencias en la marcha de la totalidad.

Por su parte Rousseau identifica el problema que implica el hecho de que el contrato social requiera un tipo de hombre que sólo puede surgir como consecuencia de que éste ya se encuentre ahí presente. La circularidad no es para nada un tema desconocido por el ginebrino y pese a todo acepta la cualidad paradójica del razonamiento en pos de la fundamentación de una doctrina política que ubica la soberanía en el lugar del pueblo. Prueba de ello es que cuando se refiere a la legislación reconoce las limitaciones de la idea del contrato y sus consecuencias: “Para que un pueblo que nace pueda apreciar las sanas máximas de la política y seguir las reglas fundamentales de la razón de Estado, sería necesario que el efecto pudiera devenir de la causa; para que el espíritu social, que debe ser obra de la institución misma; y que los hombres fuesen, ante las leyes, lo que deben llegar a ser gracias a ellas”.¹⁴³

El *telos* no borra la conciencia de las intrínsecas limitaciones del argumento, si bien la pretensión es establecer una cierta transparencia en las relaciones entre los hombres, (puesto que el concepto central del contrato social es la voluntad general que no es otra cosa que la correspondencia entre las voluntades individuales materializadas en el consenso¹⁴⁴), no significa que se cierren los ojos ante la limitación propia de un argumento que para sostenerse tiene que recurrir moverse en trayectoria circular.

En ningún momento se desconoce la imposibilidad de la labor, pero se traza el objetivo como parte de un proyecto de emancipación humana que pretende lanzar sus baterías en contra del concepto liberal de libertad, se busca el establecimiento de una dinámica social en que la contingencia esté en las decisiones que tomará el cuerpo político en pleno, mas no en la realización de dichas decisiones. Asimismo no se desconoce el problema que trae consigo toda propuesta de liberación de la humanidad: para que ésta sea posible debe haber un nivel de conciencia que sólo se puede alcanzar mediante la formación de hombres en un entorno ya liberado. La conciencia de clase del

¹⁴³ Rousseau, Jean-Jacques. *El contrato social*. Ed. Losada, Buenos Aires 2003. p. 87

¹⁴⁴ “De las luces públicas resulta la unión del entendimiento y de la voluntad con el cuerpo social, de aquí, la concurrencia exacta de las partes y, por último, la mayor fuerza del todo”. *Ibid.* p. 84

proletariado, que es condición necesaria para la revolución, sólo se alcanza plenamente en personas que no estén introducidas en la dinámica de la superestructura capitalista. La ideología del sistema penetra a través del modo de producción toda la producción espiritual que surge, por lo que una liberación de los medios de producción es algo necesario para que la parte explotada sea consciente de su explotación y decida tomar acciones que los encaminen a la emancipación¹⁴⁵. Los argumentos de Rousseau y de Habermas se conectan por esa propiedad de necesitar de su producto para existir, la consecuencia debe anteceder -argumentativamente- a la causa para que funcione el resto de la teoría.

En este momento quizá sea necesario dar un pequeño paso atrás y describir el proceso de formación de la intersubjetividad. Para que éste ocurra es necesario que cumpla con una condición de posibilidad que es la de la formación de conciencias individuales y el consustancial proceso de extrañamiento que genera la distancia mínima sin la cual es imposible pensar cualquier fenómeno comunicativo. Si partimos de una identidad plena entre el ente y su entorno, o de una empatía total entre un ego y su respectivo alter no es posible sostener que hay una forma de comunicación, para que haya comunicación como tal se requiere aceptar una brecha insalvable que haga necesario que dos sujetos consideren necesario establecer un vínculo simbólicamente mediado, pero en primera instancia, esta forma de extrañamiento tiende a hacer que el sujeto busque otro con el cual pueda confrontarse y, al mismo tiempo, encontrar algo de sí mismo de modo que pueda proyectarse en ese Otro¹⁴⁶. Žižek lo explica como la noción lacaniana de comunicación: “el hablante recibe del escucha su propio mensaje en su forma real, invertida”¹⁴⁷. El hablante busca encontrar un espejo de su yo, en tanto que un espejo no nos devuelve exactamente la misma imagen sino una invertida que debemos interpretar, en ocasiones hasta de un modo conflictivo porque dicha imagen nos resulta molesta, algo digno de ser rechazado. Así el resultado es la apertura de una brecha que impide la identificación inmediata con el reflejo, el desconocimiento voluntario en el caso de los

¹⁴⁵ Esto en tanto que la ideología en el sentido de la crítica tradicional al poder sirve de como legitimador de las estructuras de dominación que ya se encuentran establecidas. Es útil atender la definición que hace Martin Honecker pues ya justamente en el sentido de la crítica al poder que deriva de la Escuela de Frankfurt “Las ideologías son legitimaciones de la autoridad, que aparecen con el surgimiento de la ciencia moderna y su respectiva crítica de la ideología que apunta contra las estructuras comunicativas de dominación, y que se deja subyugar por el principio de racionalidad” [Ideologien sind Herrschaftslegitimationen, die mit dem Anspruch moderner Wissenschaft auftreten und ihre Ideologiekritik gegen alle Herrschafts- und Kommunikationsstrukturen richten, die sich mit dem Prinzip der Rationalität unterwerfen lassen] [la traducción es propia]. Honecker, Martin. *Grundriss der Sozialethik*. GmbH Verlag. Berlin 1995. p. 559.

¹⁴⁶ se escribe “Otro” de esa manera en tanto que se hace eco de la forma en que es conceptualizado por la corriente lacaniana, como el principio sobre el que se funda toda subjetividad posible, toda vez que se ha superado el nivel de lo Real

¹⁴⁷ Žižek, Slavoj. *El acoso de las fantasías*. Siglo XXI, México, 2009. p. 53

interactuantes funciona de un modo similar al de la clausura cognitiva en el caso de las sociedades, otorga la certeza de la individualidad y, al mismo tiempo, la certeza sobre la existencia de un otro que está ahí presente lo cual garantiza la fundación de una dimensión de realidad que puede ser compartida y transformada. Lo dado se conforma, entonces, a partir del distanciamiento respecto de las reglas y los otros que, de forma paradójica es lo que posibilita su existencia como fuerzas efectivas que nos afectan.

El diálogo es una esfera que se configura a partir de dos pulsiones que empujan los límites de la experiencia en direcciones contrarias, en primera instancia hacia dentro haciendo del individuo una subjetividad en sí misma y, en segunda instancia, hacia afuera convirtiendo al otro en un ajeno, principio y límite de toda intersubjetividad precisamente por la brecha inexorable que nos separa de él y que deberemos cerrar para crear una dimensión común de comunicación.

Pero algo parece hacer un cortocircuito a lo que aparenta ser una argumentación claramente lineal (en el sentido en que fue esquematizada arriba). Puesto que la presuposición clave para lograr el contrato, una forma sofisticada de intercambio simbólico que posibilite un acuerdo sobre una base racional y consensuada tiene que existir, esto podemos llamarlo un fenómeno de intersubjetividad, en otras palabras no un hecho consumado sino un evento, un fenómeno que preexiste al contrato y le otorga condiciones de posibilidad a éste. De este modo es posible cambiar la perspectiva esencialista acerca de la intersubjetividad¹⁴⁸ y no pretender que se analiza un trozo de materia, sino algo más parecido a la electricidad en tanto que se presenta cuando existen las condiciones objetivas para su aparición; por otro lado, también es posible sacar a la luz el hecho de que el resultado último y pretendido de un contrato social a partir del cual se forma una totalidad orgánica es que los individuos compartan un espacio intersubjetivo tan grande como sea posible de modo que puedan legislar con absoluta autoridad, también está claro que si la acción comunicativa pretende algo con respecto a las relaciones empíricas entre seres humanos es el entendimiento y el contacto cercano entre mundos de vida que permita el establecimiento de un consenso que transparente las relaciones sociales y pretenda eliminar las distorsiones que el sistema capitalista impone a la comunicación. Esto significa que la intersubjetividad subyace y, al mismo tiempo, es esperada como consecuencia lógica de un contrato.

¹⁴⁸ Dado que no estamos lidiando con un objeto, algo que exista o de lo que se suponga su existencia fuera de la intervención humana, al contrario, se trata de un concepto que define el intercambio simbólico profundo a partir de la confrontación y el acuerdo, la violencia, la paz y la razón.

Puesto en otros términos podríamos decir que al contrato le subyace un elemento que bien puede ser considerado una consecuencia del mismo, dicha consecuencia es el reconocimiento. El mismo que funciona como el horizonte de origen de toda postulación contractual o verdaderamente conflictiva. En la medida en que el reconocimiento está presente en la dinámica de la voluntad general rousseauiana o la comunidad ideal de comunicación habermasiana es posible establecer una posible gramática de lo social que tiene una primera regla: dar al otro su cualidad de Otro a partir de un ejercicio previo a toda configuración social, esto es, no sólo darle la cualidad de existente sino generar un espacio que nos permite introducirlo en una dinámica intersubjetiva donde sus afirmaciones y juicios sobre lo dado y lo por-crear son válidas tanto para aceptarlas como para enfrentarlas. Esto significa que no hay forma de pensar la intersubjetividad sin que el reconocimiento esté presente y convierta al prójimo en prójimo elevándolo por encima del conjunto de datos recibidos como lo social dado y preexistente. Al presuponer que hay posibilidad de dicha elevación se parte de un punto intermedio de la argumentación puesto que para que haya reconocimiento¹⁴⁹ tienen que preexistir una serie de elementos tales como: [1] un otro presente, [2] capacidad y deseo de reconocer al otro como tal y [3] condiciones materiales e ideológicas de expresión y puesta en común de mundos de vida, es decir, condiciones de posibilidad para la existencia de la intersubjetividad¹⁵⁰.

En el momento en que el reconocimiento es presentado como un dato subyacente (y por ende paradójicamente no reconocido) pero plenamente necesario de la dinámica intersubjetiva instituyente de lo social, se pierde de vista la importancia cardinal de su explicación con miras a la fundamentación de una visión ética de las relaciones sociales y los conflictos que se pueden dar entre los hombres. No es que Habermas y Rousseau adolezcan por completo de una cierta comprensión del presupuesto ético del que deben partir para dar solidez de sus respectivas narrativas teóricas que tienen las miras puestas en una comprensión ética del Otro y en general de lo social donde la autorrealización individual esté incluida en la realización de la sociedad, simplemente es un presupuesto no explicitado.

¹⁴⁹ como concepto verdaderamente opuesto a reificación-cosificación (*Verdinglichung*) en los términos manejados por Axel Honneth. véase Honneth, Axel. *Reificación. Un estudio sobre la teoría del reconocimiento*. Katz. Buenos Aires 2000

¹⁵⁰ Esto vale también para entornos con intersubjetividades en conflicto, esto es para contextos de guerra, pues el término intersubjetividad tal como Hegel lo piensa no siempre (y de hecho no preeminentemente) tiene que ver con situaciones de diálogo racional pacífico excluyente de violencia, antes bien la intersubjetividad nace como producto de un enfrentamiento entre Amo y Siervo y luego forma parte del Sistema de la eticidad del pueblo, el Estado o la familia que son los reinos de la eticidad en Hegel.

Por lo anterior hablar de intersubjetividad es hablar del presupuesto pero también de la consecuencia del contrato social, de la actualización constante del universo simbólico a través de la mediación lingüística del intercambio de subjetividades. Es por ello que hablamos de una estructura argumentativa circular, en tanto que la posición de la variable central se ubica en la base y en el fin de la narrativa. El *pathos* y el punto de partida (que podemos denominar como *ethos*, en tanto que las teorías del alemán y el ginebrino están impulsadas por un motor ético) son lo mismo.

A partir de lo anteriormente expuesto pasamos a un momento aún más conflictivo en el conjunto de relaciones intersubjetivas: la formación de una totalidad ética, la conformación de un verdadero sistema de la eticidad que haga factible la existencia de una sociedad transparente, que sea materialización del movimiento de la totalidad sobre la singularidad. A esto en la teoría crítica se le conoce como el establecimiento del universal racional, mientras que para Rousseau es simplemente la expresión de la voluntad general en la realidad social, en otras palabras, el movimiento de la soberanía. El círculo de la autorreferencialidad se cierra cuando se espera un comportamiento civilizado que antecede al *statu civilis* y la causalidad lineal se invierte de tal modo que un elemento oscuro e inexplicable queda sin ser socavado para que la totalidad de la vida social pueda funcionar ($A \supset B$ se torna en $B \supset A' \supset B'$)¹⁵¹, en palabras de Slavoj Žižek:

El fantasma construido por la ideología burguesa para explicar los orígenes de la sociedad civil (esto es, el reino de la ley) es desde luego la célebre ficción del “contrato social” por medio del cual los súbditos pasan de un estado natural a un estado civilizado. Encontramos aquí el mismo círculo vicioso autoreferencial que define al fantasma: como lo ha señalado Hegel, la ficción del contrato social *presupone* de antemano lo que es o debe ser su resultado, su desenlace final: la presencia de individuos que actúan según las reglas de un orden racional civilizado (como en el mito de la “acumulación primitiva”, que presume la presencia del capitalista individual para explicar el advenimiento del capitalismo.¹⁵²

¹⁵¹ Donde la primera proposición es una causalidad simple en la que el estado de naturaleza da paso al estado civil; por su parte la segunda es estado civil da origen a relectura consciente del estado de naturaleza *qua* comportamiento de estado civil retorna al primer estado con la modificación de que ahora se es consciente de la autorreferencialidad

¹⁵² Žižek, Slavoj. *Porque no saben lo que hacen. El goce como factor político*. Paidós. Buenos Aires 2006 p. 268

[3.2] Totalidad ética: paralaje de la realidad social

Desde muy temprano se quiere retornar a sí.

Pero no sabemos quienes somos.

Ernst Bloch¹⁵³

El resultado del momento constituyente de la sociedad, que podríamos catalogar como intersubjetivo, es la institución de la realidad. Como tal, no existe más que lo Real imposible de simbolizar antes de que una sociedad humana se funde y de con una forma de organizar el universo de modo que todo el complejo imaginario social tenga un sentido susceptible de ser transmitido y reproducido. Lo anterior significa que el primer dato de percepción del mundo está ya marcado por el impulso de dotarlo de sentido, y que cuando dicho sentido se ha solidificado el resto de los datos se simbolizan en la medida en que el imaginario instituyente posibilita que un conjunto de entornos sean pensados y apropiados.

El paso de un mundo de *res extensa*, de materia y fenómenos que no tienen otra razón que la causalidad a eventos que configuran la experiencia de vida del ser humano y que a su vez son enmarcados dentro de un horizonte de comprensión colectivamente acordado es cualitativo y sustancial, se trata del tránsito de lo no aprehendido al imaginario colectivo instituido que es el mundo humano. Los límites de la experiencia y conceptualización están encerrados en la institución del tiempo y el espacio y de una relación específica de la sociedad con el entorno natural que le rodea, el universo tiene un sentido y la creación un propósito es justo en ese lugar en que se inscribe la creación del mundo humano. La sociedad como tal se forma a partir de las relaciones antes mencionadas de modo que el universo simbólico está orientado en función de lograr la reproducción material y espiritual de una comunidad de vida. Cuando la sociedad se forma la subjetividad del individuo solipsista no existe más, la racionalidad se define por la norma consensual, es decir, la aceptación tácita o expresa de las reglas que ordenan las coordenadas de la existencia. En otras palabras se da con la intersubjetividad ya sea a partir de la confrontación o de la cooperación, en ese momento se habla ya de realidad en términos sociales.

¹⁵³ Bloch, Ernst. *El principio esperanza. Tomo III*. Trotta. Madrid. 2007. p.9

Ahora resulta necesario recurrir a la vieja división de lo subjetivo y lo objetivo como momentos clave de la teoría del conocimiento y de la experiencia humana. Lo objetivo tiende a pensarse como aquello que existe más allá de las percepciones de los sujetos; mientras que por subjetivo se entiende aquello que es por completo percibido por un sujeto y depende de éste para su forma y contenido exactos. En ese sentido podemos decir que la vida social tiene la peculiaridad de no darse por completo en el mundo objetivo, pero tampoco darse plenamente en el mundo subjetivo, esto es, existen datos objetivos que aparecen en la existencia de los hombres, pero no pueden ser vividos como tales sin estar respaldados por el soporte de lo subjetivo o por lo menos de lo intersubjetivo. Tomemos un ejemplo simple: la muerte. Si pensamos acerca de la percepción que se tiene entre diferentes culturas acerca de un hecho biológico inexorable como la muerte llegamos a la conclusión de que todo parte de un dato incuestionable: el final de la vida, y a partir de ello se procesa la experiencia al interior de un sistema de creencias que por más sencillo que sea será siempre extraordinariamente complejo, ritualizado y formará parte del conjunto de reglas establecidas por la colectividad. Sin embargo, todavía subsiste el nivel individual de la pérdida que conjunta [1] el dato objetivo de una existencia finalizada, [2] el conjunto de reglas colectivas para procesarla y [3] el duelo que le pertenece sólo al sujeto que lo experimenta en su fuero interno. El ejemplo nos da una muestra del nivel objetivo [1], el nivel subjetivo [3] y lo objetivamente subjetivo¹⁵⁴ [2] es algo apoyado en un dato (la muerte), que conjunta una serie de percepciones y sensaciones propias del individuo (el duelo), pero que deviene en real justo cuando las reglas de procesamiento son actualizadas y norman la vida de una colectividad, de este modo un mundo de ideas, un conjunto de significaciones sociales actúan efectivamente y orientan la existencia. Por lo tanto el hombre no vive el mundo “objetivo” ni en la insondable soledad de sus pensamientos, sino en la realidad social que se construye constantemente y reúne en un mismo momento los datos independientes de toda percepción con la multitud de percepciones e interpretaciones que surgen de las subjetividades individuales, habita el mar de la intersubjetividad sin que ello signifique armonía, consenso y plenitud de la libertad expresiva, discursiva y de pensamiento.

El hecho de que se funde una realidad social a partir del *appetitus socialis* por un lado y de la facultad inscrita en la especie para mediar simbólicamente su interacción y formar su propia subjetividad a partir del contacto con otros no significa de ninguna manera que se haya llegado al

¹⁵⁴ El filósofo esloveno, Slavoj Žižek presenta dicho concepto traduciendo la noción lacaniana de semblanza objetiva en términos hegelianos de la siguiente manera: “la noción de ‘objetivamente subjetivo’, la semblanza concebida en el sentido ‘objetivo’, designa el momento en que la diferencia entre la realidad objetiva y la semblanza subjetiva se refleja dentro del dominio de la semblanza subjetiva misma”. Žižek, Slavoj. *El acoso de las fantasías*. Siglo XXI, México 2009, p. 145.

núcleo teórico que fluye como un largo y profundo aliento desde la ilustración del siglo XVIII hasta la crítica de la razón moderna surgida en Frankfurt. El universal racional hegeliano sigue sin haberse manifestado o teorizado siquiera, la existencia al interior de la realidad forma parte de una relación de reconocimiento/desconocimiento, es una clausura cognitiva que permite aceptar una construcción¹⁵⁵ como algo previo y prácticamente natural. Del mismo modo que una persona se acostumbra a vivir en una casa, con los límites trazados en forma de paredes y techo, o la regulación de las actividades en función de habitaciones acondicionadas específicamente para su realización. Todo ello provee ventajas que pueden ser consideradas inmanentes, ya-siempre presentes, cuando en realidad son productos de una construcción compleja que implicaron un trazado mental bien pensado o una intervención espontánea sobre la intemperie y el espacio vacío. Del mismo modo la realidad social es una sutura que une el universo material y el espiritual de tal forma que parece perfectamente natural, incluso cuando las reglas están ahí a la vista de todos en cualquier momento, es preferible desconocerlas explícitamente, pero reconocerlas en implícitamente.

En Habermas esto se presenta en clave pragmática, para el teórico antes mencionado el lenguaje guarda una orientación normativa que impide a los interactuantes entender de un modo completamente aberrante el mensaje emitido por el Otro. Asimismo, contiene la exigencia de argumentación racional que le otorga a su vez posibilidades emancipatorias, es decir, existen en la formas simbólicas que nos sirven para mediar las interacciones cotidianas tres orientaciones distintas pero que forman parte del mismo complejo ético-pragmático:

- 1) la orientación ética que sirve para reconocer una serie de valores vigentes en y/o racionalmente fundados, pero siempre en forma de un entendimiento básico¹⁵⁶
- 2) la orientación racional por medio de la cual se establece un piso común de significado, pero también de argumentación racional que guía los interactuantes¹⁵⁷

¹⁵⁵ Utilizo el término construcción en el sentido utilizado por Peter Berger y Thomas Luckmann en *La construcción social de la realidad*. Amorrortu. Buenos Aires. 2006

¹⁵⁶ Habermas, Jürgen. *Teoría de la acción comunicativa. Racionalidad de la acción y racionalización social*. Taurus México 2006. p. 153

¹⁵⁷ Aquí cabe citar al propio Habermas “En la dimensión horizontal de la relación que los sujetos entablan entre ellos la suposición de racionalidad que mutuamente efectúan indica aquello que en principio esperan uno del otro. Si el entendimiento y la coordinación comunicativa de la acción tienen que ser posibles, los actores deben ser capaces de tomar postura frente a las pretensiones de validez criticables y orientarse en su propia acción por pretensiones de validez”.. véase Habermas, Jürgen. *Acción comunicativa y razón sin trascendencia*. Paidós. Barcelona 2002. p. 43

3) la orientación emancipatoria que como producto de las dos anteriores sirve como medio de liberación de las fuerzas espirituales y materiales de la humanidad, es una especie de faro que guía hacia la Ilustración con todas las consecuencias que ésta acarrea¹⁵⁸

Pero basta reflexionar un poco respecto del lenguaje para saber que el nivel fundamental está ubicado no en la razón sino en la fe. El lenguaje funciona en la medida en que -sobre todo en lo tocante al punto 2- creemos que no es posible interpretar algo completamente distinto de lo enunciado por nosotros o por otros, es decir, que ante la palabra “libro” entenderemos un texto en formato físico, impreso en papel por ambos lados, recubierto de pastas etc. Pero eso es un acto de fe necesario para la funcionalidad del lenguaje, sin éste sería prácticamente imposible cualquier interacción porque no existiría la más mínima certeza respecto a lo que se expresa, tanto *res cogitans*, como *res extensa* serían indistinguibles e inexpresables. La ficción que sirve de sostén al lenguaje pareciera tener en sí misma un contenido antinormativo que la haría funcionar de forma opuesta al contenido emancipatorio y ético que Habermas sostiene como característica irreductible del lenguaje.

Es así como la realidad social funciona en la medida en que las reglas son implícitamente reconocidas y actualizadas a partir del complejo proceso de formación de la ideología. Un conjunto de ideas y significaciones sociales son materializadas. En el momento en que la regla sale a la luz empieza a parecer absurda y se vuelve susceptible de no ser acatada, la realidad social necesita entonces de un velo de fantasía para no aparecer en su forma ruda de violencia que obliga al hombre a cumplir con un comportamiento aceptable. El velo antes mencionado está hecho de una cierta ficción acerca de la naturalidad de las reglas, esto significa, que se parte de la idea de que no hay nada artificial en la sociedad, y que, por el contrario, constituye el entorno natural del hombre¹⁵⁹, dicho entorno funciona apoyado por la ficción, de modo que su estructura y devenir están penetrados por la subjetividad humana de manera que cuesta trabajo identificar hasta qué punto los esquemas lógicos actúan en la interpretación del mundo. Así es que los esquemas de la sucesión temporal, el razonamiento causal o el privilegio de la casualidad, fluyen por los intersticios

¹⁵⁸ Baste recordar una vez más la cita encontrada en el capítulo anterior: “La perspectiva utópica de reconciliación y libertad está basada en las condiciones mismas de la socialización (*Vergesellschaftung*) comunicativa de los individuos, está ya inserta en el mecanismo lingüístico de reproducción de la especie” op. cit. Habermas, Jürgen. *Teoría de la acción comunicativa*. p. 507. Aquí se puede observar que la perspectiva de liberación es inherente a la concepción habermasiana del lenguaje

¹⁵⁹ Por sociedad no me refiero al grupo humano que bien puede formarse de forma natural, sino a la institución primera y a las instituciones segundas que le otorgan sentido y complejidad a la existencia colectiva e individual de los seres humanos.

dejados por la realidad objetiva dándole su forma particular, tal como lo hace la materia oscura alrededor de la materia. El fluido de la fantasía prefigura a la realidad social que cualquier dato objetivo que de ella emerja aparecerá siempre en la forma de una narración. Slavoj Žižek lo pone de la siguiente forma:

[...] lo que la lectura de este *como si* como normativa no advierte es el “acto de fe” que resulta necesario y productivo (pues permite la comunicación) precisamente en la medida en que es una ficción contrafáctica: su “verdadero efecto” su papel positivo en permitir la comunicación se sostiene precisamente en el hecho de que *no* es verdad que se zambulle en la ficción; su estatus no es normativo pues atraviesa el debilitador callejón sin salida del lenguaje, su definitiva ausencia de garantías, *al presentar aquello por lo que deberíamos luchar como ya realmente alcanzado*¹⁶⁰

Todo el anterior razonamiento está penetrado por la idea hegeliana de que no existe una división sustancial entre forma y contenido, por lo que en el fondo son lo mismo y si no somos capaces de distinguir las huellas sólidas del contenido en la forma es más por nuestra forma de aprehender el mundo que por el mundo en sí. Y es conveniente pensar así a la realidad social porque ésta no es distinta de sus reglas implícitas que hacen posible su funcionamiento y actualización. Resulta necesario hacer esta especie de párrafo de recapitulación porque un paso importante que dan las teorías rousseauiana y habermasiana, en tanto que críticas internas de la modernidad, es la presencia del universal racional que ha de emancipar a la humanidad de los lazos de dominación establecidos por los esquemas coercitivos existentes. El imperio del universal racional no es otra cosa que la totalidad ética, el sistema de la eticidad a partir del cual las convicciones profundas en favor de la libertad y el desarrollo del espíritu humano son puestas en movimiento hacia su realización.

Al observar el devenir histórico de la humanidad o su actualidad no se puede evitar sentir que hay un cúmulo de cosas que no funcionan como debieran, si se tienen convicciones políticas de orden radical es todo el sistema lo que ha corrompido la existencia de los hombres y los ha llevado a una decadencia perpetua, pero aún siendo optimista es claro que dicha sensación de malestar no deja de estar presente. En Rousseau dicha sensación le llevó a hacer una violenta condena al estado de cosas y a propugnar por una revolución que destruyera las cadenas de la opresión que sometían a los seres humanos a una existencia desigual, para que dicha superación se diera se tenía que desterrar de la tierra el motivo de la desigualdad que era la acumulación de poder en pocas manos y,

¹⁶⁰ Žižek, Slavoj. *Visión de paralaje*. FCE. Buenos Aires. 2006. pp. 85-6

sobre todo eliminar los resabios de un sistema injusto a partir del privilegio de la racionalidad consensual¹⁶¹ de la asamblea constituyente en la que el pueblo construiría leyes que les darían una vida en que la felicidad y la autorrealización fuesen posibles al interior del marco colectivo de la sociedad. Por otro lado no existe pueblo, cuerpo político o cualquier otra categoría legítima de soberanía en la medida en que no hay un acto instituyente por medio del cual las voluntades de los hombres se unan y salte a la existencia una totalidad cualitativamente superior al orden de dominación basado en la fuerza de los déspotas. El ginebrino se refiere a dicha condición de existencia del pueblo al habla sobre analizar el proceso de formación de los Estados: “... sería bueno examinar el acto por el cual un pueblo es un pueblo; pues este acto siendo necesariamente anterior al otro es el verdadero fundamento de la sociedad”¹⁶².

Para el autor que ahora examinamos no existe en el hombre la posibilidad de generar una fuerza nueva, la disposición de las fuerzas en la creación es potestad únicamente divina, pero dada su inteligencia le ha sido dado el talento para unir y organizar el fluir de las fuerzas, además de poseer una propia en tanto que se encuentra en colectividad, en un frente a frente con su semejante. Para poder llevar una existencia duradera y a salvo de los poderes individuales que amenazan a la mayoría se deben reunir y dar consistencia a una fuerza unida muy superior a cualquiera que, siendo individual, les desafíe. El marco debe ser de igualdad, y para que ello sea realizable las consecuencias de la legislación deben ser las mismas para todos de modo que nadie pueda beneficiarse o perjudicar a otros: “Esas cláusulas, bien entendidas, se reducen todas a una sola: a saber, la enajenación total de cada asociado con todos sus derechos a toda la comunidad; pues en primer lugar al darse cada uno por entero, la condición es igual para todos, y siendo la condición misma para todos nadie tiene interés en volverla onerosa para los demás”¹⁶³

El acto de constitución de un pueblo no es el simple establecimiento de reglas o la obediencia a los usos que se han impuesto dada la sedimentación de las costumbres a lo largo del tiempo, sino un tomar las riendas del mundo histórico por parte de una comunidad que decide, por sí misma, emanciparse. Aquí entramos en el movimiento reflexivo de la modernidad que se caracteriza por una actitud activa y creadora de la realidad social. Por lo tanto ya se puede hablar del concepto de

¹⁶¹ Rousseau lo pone en los siguientes términos: “Ya que ningún hombre tiene autoridad sobre su semejante, y puesto que la fuerza no produce ningún derecho, quedan entonces las convenciones como base de toda autoridad legítima entre los hombres”. Rousseau, Jean-Jacques. *El contrato social*. Losada, Buenos Aires. 2003. p. 47

¹⁶² Ibid. p. 53

¹⁶³ Ibid. p. 55

totalidad ética. No es el agregado de las partes que como tal ha existido siempre entre los conjuntos de hombres, sino de una nueva etapa cuyo *pathos* es la extrapolación del imperativo ético individual a un cuerpo social. Para Rousseau el concepto es cuerpo político, y la identidad entre la voluntad de la parte y la del todo es la condición *sine qua non* para la formación de un reino ético en que las personas puedan ser verdaderamente libres y que, además, no puedan renunciar a la conquista de la libertad. El cuerpo político se constituye soberano, libre en sí mismo a partir del pacto que no es sino: “... una convención del cuerpo con cada uno de sus miembros: convención legítima porque tiene como base el contrato social, equitativa porque es común a todos, útil porque no puede tener más objeto que el bien general, y sólida porque tiene como garante la fuerza pública y el poder supremo.”¹⁶⁴

La correspondencia entre las voluntades individual y general es necesaria para que el poder no sea una imposición irracional sino el producto del movimiento de la comunidad política hacia su propio destino. Pero la sutileza de Rousseau puede no ser bien percibida si no se tiene una idea clara de lo que significa voluntad. Debemos tener en claro que voluntad es la expresión espiritual de la libertad, por lo tanto si hay una convención entre el cuerpo como totalidad y los sujetos como partes del ya mencionado cuerpo es el reino de la libertad lo que se está estableciendo. No hay más espacio para la sumisión la explotación o cualquier otra relación de dominación entre hombres puesto que la necesidad de conformar una totalidad sin fisuras no está contenida en la coerción de los poderes artificiales que emanan de la riqueza o la violencia de otros hombres, sin en la opción existencial que tiene la comunidad por reproducir vida material y espiritual, y sobre todo, en la libertad de los individuos que no desean ser parte del reino de otro.

Contra las interpretaciones de muchos de sus críticos Rousseau no pide la eliminación de la libertad individual sino su encubramiento en una libertad colectiva, desea que la relación entre la parte y el todo sea como la de un rayo de luz amplificado por una lupa que le confiere anchura e intensidad y reflejado de vuelta hacia el individuo con mayor fuerza ahora que antes, pues forma parte de la creación y actualización constante de la totalidad ética:

“... es falso que en el contrato social haya por parte de los particulares alguna renuncia verdadera puesto que sus situación, por efecto de ese contrato, es realmente preferible a la de antes: en lugar enajenación no ha hecho sino un cambio ventajoso, de una manera de ser

¹⁶⁴ Ibid. p. 76

insegura y precaria a otra mejor y más segura, de la independencia natural a la libertad, del poder de perjudicar a los demás a su propia seguridad y de su fuerza, que otros podían superar a un derecho que la unión social vuelve invencible”¹⁶⁵.

El salto cualitativo es evidente así como las motivaciones por las cuales el pueblo decide establecerse como tal. El pasaje fundamental está al final, cuando habla sobre el paso de la “independencia natural a la libertad”, de un poder para hacer daño a la propia seguridad y de la fuerza al derecho que la unión social convierte en invencible. Antes de que se constituya el pueblo no existe como tal la libertad, ésta sólo existe cuando hay contrato, cuando hay reconocimiento pleno de la persona ajena, de aquel que, como se estableció líneas arriba, se encuentra separado por un abismo insondable porque es una subjetividad diferente que sólo adquiere personalidad en la medida en que se ve reflejada u opuesta por alguien más. En la soledad absoluta del individuo puede haber independencia con respecto a los poderes de la naturaleza, incluso puede haber la posibilidad de elegir entre diferentes posibilidades de acción con respecto a otros, la independencia natural se caracteriza por la ausencia de impedimentos para la acción y en ese sentido podría ser equiparada con la libertad negativa que los teóricos liberales postulan¹⁶⁶, pero el pensamiento social de Rousseau está totalmente influido por las razones éticas de primer orden que le impiden considerar a la ausencia de impedimentos como verdadera libertad, el reverso de la moneda: la responsabilidad por la creación y actualización permanente de la comunidad política debe estar presente en toda acción humana para considerarla verdaderamente libre. Al ser la de el ginebrino una narración contractualista depende de una relación de identidad entre la parte y el todo, tal como lo expresa Enrique Serrano: “Una narración que recurre a la noción de *contrato social* como elemento central de su construcción teórica, de manera implícita reconoce que las únicas leyes de justicia que pueden considerarse válidas son aquellas que los propios afectados reconocen como tales y ningún individuo racional puede aceptar como válido el crear un poder absoluto ante el cual se encuentre inerme”¹⁶⁷.

El tema comunicativo está presente en prácticamente toda la teoría, o al menos, en la base de la misma, puesto que es imposible pensar una asamblea constituyente sin que existan medios para poner en común las voluntades de los sujetos y que puedan dirigir sus fuerzas en una dirección

¹⁶⁵ *Ibíd.* pp. 76-77

¹⁶⁶ Véase Berlin, Isaiah. *La tradición de la libertad. Los seis enemigos de la libertad humana*. FCE México, 2004

¹⁶⁷ Serrano Gómez, Enrique. *Filosofía del conflicto político. Necesidad y contingencia del orden social*. UAM-I / Miguel Ángel Porrúa. México, 2001. p. 178

compartida para dar nacimiento a un pueblo -en tanto que categoría política-, y tampoco es posible que exista dicha asamblea si no hay un estatus ético de Otro en el prójimo, lo que es un presupuesto observable de la intersubjetividad tal como la piensan Hegel o el mismo Habermas. La misma posibilidad de confrontación debe estar mediada por el imperativo ético del reconocimiento sin esto no hay sino dominio de la naturaleza o neutralización de una amenaza.

Comunicación y libertad parecen términos no emparentados, pero desde la perspectiva ética de la que parte Rousseau son inseparables, no existe libertad sin comunicación puesto que no la hay sin reconocimiento. Tampoco hay comunicación posterior a la asamblea plenaria instituyente sin la libertad que es producto de ésta. Una persona en completa libertad puede establecer relaciones con el Otro en términos de reconocimiento de su racionalidad y capacidad de tomar decisiones éticas. Cuando Habermas habla sobre la comunidad de comunicación en que los argumentos de otros son susceptibles de validez y juicio por parte de los interlocutores¹⁶⁸ habla necesariamente de un entorno de libertad de producción y recepción discursivas que debe superar las márgenes estrechas que el sistema capitalista impone en las sociedades. Si observamos la estructura comunicativa de las sociedades actuales difícilmente llegamos a un diagnóstico positivo acerca de la completa libertad discursiva, por lo que no existe la totalidad ética, el universal racional no se encuentra en el lugar de privilegio en lo referente a la organización social.

El sistema de la eticidad que debe emerger de un contrato social (hablando rousseauiano), o de una comunicación emancipada (puesto en clave habermasiana) difiere de los sistemas imperantes en su legitimidad y por supuesto en el carácter racional y consensual que éstos últimos no tienen. La formación de una totalidad en que las relaciones entre las partes y el conjunto cualitativamente superior son transparentes requiere de la acción colectiva en favor del objetivo mayor, requiere de una forma profunda y al mismo tiempo clara de comunicación que permita expresar el deseo de emancipación, así como dar con una forma no coaccionada de expresión y producción discursiva, la misma ideología que reproduce las condiciones espirituales del sistema debe ser eliminada o por lo menos seriamente cuestionada para que la argumentación de los interactuantes esté libre de la distorsión consustancial del sistema. En términos de Hegel, el espíritu debe manifestarse a sí mismo en su verdad para que el mundo ético arribe y el universal racional impere en el avance de la totalidad que penetra a la parte y la trastoca:

¹⁶⁸ Véase Habermas, Jürgen. *Acción comunicativa y razón sin trascendencia*. Paidós. Madrid

El mundo *ético viviente* es el espíritu en su *verdad*; tan pronto como el espíritu llega al *saber* abstracto de su esencia, la eticidad desciende a la universalidad formal del derecho. El espíritu, de ahora en adelante desdoblado en sí mismo, inscribe en su elemento objetivo como una dura realidad uno de sus mundos, el *reino de la cultura* y frente a él, en el elemento del pensamiento, el *mundo de la fe* y, el *reino de la esencia*.¹⁶⁹

La conquista ética que hace el espíritu sobre la vida material de las sociedades es la implantación de la realidad social sobre el sustrato de la existencia no simbólica, de la interacción no mediada por cánones de interacción de subjetividades. La primera categoría que utiliza Hegel es *reino de la cultura* que es el conjunto de sistemas de reglas que regulan la vida de los hombres en sociedad, pero que encuentra su origen en las formas de vida previas que poco a poco se van sedimentando hasta constituir un reino complejo dentro del cual es posible llevar existencias altamente reguladas. El movimiento del espíritu sobre sí mismo impone en primera instancia al *reino de la cultura* la realidad social con sus criterios normativos de acción, en segundo lugar y frente al ya mencionado reino de la cultura se encuentran el *mundo de la fe* y el *reino de la esencia*, ambos son esferas que no confrontan al primer reino aducido, sino que lo reflejan de un modo levemente modificado, de un modo análogo a lo que ocurre con la paralaje¹⁷⁰ que es la variación angular de la posición de un objeto con respecto al punto desde el que se observa. En ese preciso sentido la totalidad ética ni es el completo extrañamiento de la realidad social, sino un desdoble que produce una relación angular por medio de la cual las limitaciones del orden establecido previamente se ve superado no por agentes extraños sino por su misma esencia. La producción de una totalidad ética consiste en el movimiento mismo de librarse de las ataduras que mantienen a una comunidad política -vital-atrapada en un estadio incompleto de su propio desarrollo, no se trata del producto del movimiento sino de éste, del fluir hacia la eticidad. Lo que ocurre se asemeja al momento de la transustanciación de la teología católica: por medio de un gesto simbólico -la consagración del vino y el pan- dos objetos elevan su naturaleza a partir de la analogía con cuerpo y sangre, al mismo tiempo permanecen en su materialidad original sin la cual no podrían dar el salto que los convierte en sacramento. En su misma naturaleza está inscrita la posibilidad de transformación que parecería

¹⁶⁹ Hegel, Georg Friedrich Wilhelm. *Fenomenología del espíritu*. FCE. México, 2008. p. 261. Hay que notar cómo Hegel resume en una sola frase la necesidad que tiene el mundo ético viviente (la totalidad ética formada por el pueblo) de imponer como si fuera una realidad ya-siempre presente uno de sus mundos abstractos, la cultura, la realidad social es la imposición de un mundo no natural de modo tal que aparezca como una “dura realidad”.

¹⁷⁰ Esta idea es completamente deudora de la que tiene el filósofo esloveno Slavoj Žižek en su libro *Visión de paralaje*. En dicho texto el autor procede a abordar el problema de la diferencia ontológica a la luz de un concepto geométrico. No interpretando lo anterior desde el perspectivismo en boga sino tratando el reflejo del ser mismo como un objeto de estudio, la modificación que sufre no por la perspectiva sino por el ángulo que configura su propia expresión: “[...] brecha de paralaje la confrontación de dos perspectivas estrechamente vinculadas entre las cuales no es posible ningún campo neutral común” véase Žižek, Slavoj. *Visión de paralaje*. FCE. Argentina. 2006 p. 11-12

negar la naturaleza original: “El Espíritu queda así completamente desustancializado: no es una fuerza positiva contraria a la naturaleza, una sustancia diferente que rompe gradualmente y brilla a través de la inerte materia natural, no es nada salvo este proceso de librarse de”¹⁷¹.

Por otro lado la experiencia de una paralaje expresa no sólo una variación angular respecto a un mismo punto, también hace lo propio con un abismo insalvable que escinde al punto en sí. Cuando la realidad social se transforma en totalidad ética, por medio de la radicalización de su específico reino de la cultura hacia un reino de las esencias donde las relaciones sociales y las relaciones entre la cultura propia y la realización del espíritu son transparentes pues el agente de la vida social que es el pueblo se desdobra para intervenir en su propio sistema ético y forma de vida para realizarlas plenamente. No es que las costumbres de las sociedades sean sometidas a un nuevo orden, sino que se radicalizan de tal modo que constituyen el camino por medio del cual el espíritu avanza¹⁷². La vida ética es camino, es curvatura angular de la experiencia de la vida social que eleva la singularidad existencial del ciudadano a la universalidad del pueblo por medio de la totalidad en que se configura el Estado; en otras palabras adviene la comunidad que es el lugar de inscripción del espíritu: “La comunidad es el espíritu que es *para* sí, en cuanto se mantiene en el *reflejo de los individuos* -y que es *en sí* sustancia en cuanto los mantiene a ellos en sí. Como la *sustancia real*, es un *pueblo*, como *conciencia real*, *ciudadano* del pueblo”¹⁷³.

La sustancia a la que Hegel se refiere es la de carácter ético que es la conciencia sobre la obra, autoconciencia de la acción que se orienta en función del reconocimiento del Otro frente al cual se está presente. La sustancia ética se forma cuando el espíritu absoluto es autoconsciente, y dirige su movimiento a la singularidad de la existencia humana ubicada justo en la coyuntura entre el reino de la cultura, el mundo de la fe y el reino de las sustancias. De tal modo sería útil considerarla como un espacio aparentemente vacío, pero que en realidad está dando forma a las esferas antes mencionadas, un exterior formativo. No se da de un modo aislado, ni como un fenómeno único, antes bien, es un compuesto altamente complejo conformado por una multitud de acciones éticas provenientes de todos los individuos de un pueblo. La comunidad se forma a partir del universal

¹⁷¹ Ibid. p. 74

¹⁷² “El espíritu es la vida ética de un pueblo en tanto que es la verdad inmediata; el individuo que es un mundo”. Hegel, Georg Friedrich Wilhelm. Op. cit. p. 261

¹⁷³ Ibid. p. 263

racional funcionando como el prisma que recibe luz de todos los colores y la une en una sola que reúne todas las tonalidades en la blancura absoluta.

La sustancia ética es, por tanto, en esta determinación, sustancia *real*, el espíritu absoluto, *realizado [realisiert]* en la multiplicidad de la *conciencia* existente; el espíritu absoluto es la *comunidad* que, *para nosotros*, al entrar en la configuración práctica de la razón en general, era la esencia absoluta y que aquí, en su verdad *para sí* misma, ha surgido como esencia ética consciente y como la *esencia para la conciencia* que tenemos como objeto¹⁷⁴

Esa sustancia ética es de orden comunicativo. El nosotros que entra en la configuración práctica de la razón general se forma por medio de la interacción simbólicamente mediada. Su razón de ser sólo puede ser establecida como razón de ser de los inmiscuidos en la totalidad ética que emerge de las profundidades del reconocimiento, primero cara a cara y luego asentado en el zócalo de la legislación de la comunidad. Éste último término resulta ser central en Habermas y difiere de una colectividad de vida en que las subjetividades ya no sólo entran en lucha o interacción, sino que definen sus propios límites discursivos gracias a la orientación normativa de la argumentación. El imperativo racional propicia una curvatura en la visión general y el individuo realiza su libertad en un mundo ético. El fenómeno es el retorno cualitativamente distinto de lo mismo, por lo tanto no es una repetición simple pero autoconsciente del marco ético y jurídico de la colectividad.

El mundo ético tiene que empujar las fronteras de su ser más allá de la inmediatez de las conciencias individuales, esto es, debe buscar la universalidad, la infinitud que le lleven a convertirse en una totalidad cerrada. Para ello su contenido debe reflejar la verdad de la comunidad política, el conjunto de anhelos y expectativas que se manifiestan individualmente en las singularidades de dicha comunidad. Lo pensado y deseado debe dejar el plano de la percepción o conciencia de, para convertirse en obra, en realidad (*Wirklichkeit*), en el todo que deviene sí mismo y que sólo a través del movimiento encuentra su expresión y realización. Por lo tanto la ley, la norma social, el sistema de valores y todas las demás variables éticas de orientación a la acción deben reflejar cual espejo la autoconciencia de la comunidad y la aprehensión de ésta sobre todos los contenidos espirituales que sostienen el esfuerzo conjunto de reproducción de la vida. El mismo Hegel lo pone de la siguiente forma:

¹⁷⁴Ibid. p. 263

En este contenido del mundo ético vemos alcanzados los fines que se proponían las figuras precedentes y carentes de sustancia de la conciencia; lo que la razón aprehendía solamente como objeto ha devenido autoconciencia, y lo que ésta tenía solamente en ella misma se halla presente ahora como realidad verdadera. Lo que a observación sabía como algo *encontrado*, en lo que no participaba para nada el sí mismo, es aquí una costumbre encontrada, pero una realidad que es la mismo tiempo acción y obra de quien la encuentra.¹⁷⁵

Hay una cierta tendencia apocalíptica en la cita anterior, es como si Hegel hiciera eco del profundo respirar de la utopía y manifestara que ésta adviene en el momento en que las esencias pasan a ser concretas, es decir, de estar en la conciencia a ser parte de la “realidad verdadera”, el devenir actual de las sociedades. Pero es también un estado *encontrado*, lo cual presupone una búsqueda, misma que sólo puede plantearse en términos de conciencia y conocimiento de la realidad social, cuya racionalización y aprehensión autoconsciente trastoca el orden simple y lo eleva a reflejo de un universal. La expansión del mundo ético no se da ni única, ni preferentemente en las leyes sino en las conductas de los individuos. Aquí las categorías de trabajo e interacción vuelven a la mente, lo mismo que el reconocimiento del Otro ya sea en términos de una lucha existencial o en el establecimiento de relaciones que excluyen de lo evidente el núcleo violento irreductible de la interacción humana. Es la conducta humana el lienzo sobre el que se traza el plano del mundo ético, no la ley, ésta debe ser reflejo aumentado de la conducta en forma de expectativas de acción con respecto a eventos de la cotidianidad. La ley debe ser para la comunidad lo que es el “estadio del espejo” en el desarrollo infantil, esto es, el medio que prueba la identidad y capacidad de auto reconocimiento de ésta, debe ser obtenida temprano en la vida de la comunidad y dar pauta de los propios límites incluso si existen obstáculos materiales o humanos que parezcan impedir una completa visión.

Para que todo esto sea una realidad tiene que existir un todo, la comunidad debe instituirse a sí misma como totalidad infinita en su género, productiva y creativa, quieta en tanto que forma un equilibrio interno, pero viva por cuanto el equilibrio es siempre fluctuante y la fuerza de la justicia debe tender a restaurarlo constantemente. El todo del que hablamos, le da la posibilidad al singular de ser el mismo, de alcanzar su momento de verdad y su verdadera libertad. El flujo ascendente que va de la singularidad de una conciencia a la totalidad de la comunidad debe ser equilibrado, la expresión del singular en el todo y en del todo en el singular estar balanceadas a la perfección para que no exista un desequilibrio que provoque una colonización de lo privado en lo público y/o

¹⁷⁵ *Ibíd.* p. 271

viceversa. Es más, debe existir a tal punto una identificación de la singularidad en la totalidad, que no pueda ser concebida otra forma de alcanzar la felicidad que la proporcionada en el todo. Esto no es la cancelación de la libertad, sino una transparencia casi total de la *potentia* de la comunidad, por lo tanto la libertad se está realizando en tanto que el reflejo de las costumbres es tan exacto se ha entrado en el reino luminoso de las sustancias: “El todo es un equilibrio quieto de todas las partes, y cada parte un espíritu en su propio medio que no busca su satisfacción más allá de sí, sino que la posee en sí mismo, por que él mismo es en este equilibrio con el todo”¹⁷⁶. El equilibrio se alcanza en el movimiento, no es el resultado lo que produce la expansión *ad maximum* del mundo ético, sino su expansión y tendencia al equilibrio lo que produce la transparencia. El *telos* está ubicado en conseguir que el movimiento sea perpetuo, constante y controlado por la comunidad, no en que se logre la absoluta clarificación de la opacidad inherente de lo social, dicho punto se da por descontado dado que existe la posibilidad de que el mundo ético se expanda, dicho en otras palabras, aquello que aparece como el objetivo obvio es algo que ya está dado que ya existe por el simple hecho de darse en potencia en la comunidad.

La característica fundamental del pensamiento de Hegel, y de los deudores de éste, es dar la posibilidad de inclusión de la aporía como condición *sine qua non* para la inevitabilidad del triunfo del espíritu en la realidad. En otras palabras la diferencia tiende a ser absorbida por la universalidad en un movimiento de asimilación que está comprendido desde el mero inicio, el planteamiento de una posibilidad de diferencia forma parte del gran proceso de universalidad. La posibilidad del conflicto social está comprendida desde siempre. Algunos críticos, sobre todo de la tendencia posmoderna, suponen que ello representa la total determinación, por lo tanto se cancela toda innovación y diferencia, el cuestionamiento principal se refiere a la quietud de la totalidad ética, la manera en que ésta refleja todas las posibilidades expresivas de la comunidad. Pero como habíamos establecido líneas arriba, lo constante debe ser el movimiento, la plenitud no se ubica meramente en la quietud sino en la forma como la universalidad penetra en la singularidad desbocándola y realizando su propio ser de manera más plena y real que en un ejercicio individual y autorreflexivo. Asimismo se había mencionado que dicha quietud es algo vivo siempre fluctuante. En una extraña paradoja que se acerca a sinsentido la quietud no es estática, sino un dinamismo similar al de las aguas profundas de un lago: si la superficie es un sólido espejo entre más se sumerge el individuo, mayores serán las corrientes, así el movimiento puede ser arrollador e invisible en dos sentidos,

¹⁷⁶ *Ibíd.* p. 271

tanto desde el punto de vista del observador ubicado por encima del lago como el mismo individuo que sufre la fuerza viva del equilibrio fluctuante.

Si el espíritu es el concepto central, debemos atender que la reinterpretación que Habermas hace de éste toca fundamentalmente todo tema comunicativo en tanto que se construye una gramática de la sociedad en términos de intersubjetividad. Ello a la luz de los conceptos de trabajo e interacción que forman parte de sus temas de madurez. Para ello se sirve de la identificación que hace Hegel entre lo particular y lo universal mediado por el espíritu. Es éste último concepto el que sirve de columna vertebral a todo entendimiento de la sociedad en que se formule una totalidad orgánica -de carácter ético- puesto que si no hubiera un fluido que le de lubricación a las relaciones entre particulares no hay identificación de subjetividades posible, todo se convierte en una disonancia reinante y omnipresente. El propio Habermas lo expresa de la siguiente manera: “Espíritu es la comunicación de participantes en medio de una universalidad que se comporta como lo hace la gramática de un lenguaje con respecto a los individuos que lo hablan o como un sistema de normas con los individuos agentes, y que no subraya el momento de la universalidad frente a la individualidad, sino que permite la particular conexión que se da entre ambas”¹⁷⁷.

Todo indica que el entendimiento normativo de la realidad social que ha caracterizado al filósofo alemán, se basa en una interpretación particular del concepto de espíritu en Hegel, lo cual permite fundamentar la noción del lenguaje como mecanismo de liberación en la medida en que se establece que el camino del espíritu -y por lo tanto de la irremediable victoria de éste- pasa por las condiciones del diálogo y la formación de una intersubjetividad. Dicha teoría pretende superar las limitaciones consustanciales a las teorías que reposan sobre la idea de la duplicidad del ego en el Otro como inicio de las relaciones sociales. La comunicación que reposa en el medio de la universalidad es el diálogo racional que, sin ser trascendental, carece de la condición de la racionalidad con arreglo a fines (*Zwecksrationalität*) y por lo tanto es medio ideal para la radicalización de la Ilustración, por lo que el camino hacia la liberación humana está ya trazado.

¹⁷⁷ Habermas, Jürgen. *Ciencia y técnica como ideología*. Tecnos, Madrid. 2004. pp. 17-18

[3.3] La violencia como límite interno de lo intersubjetivo o la pregunta de Benjamin que Habermas no pudo contestar

En cuanto que los hombres soportan afectos que son pasiones, pueden ser contrarios entre sí.

Baruch Spinoza¹⁷⁸

El punto sobre el que quisiera llamar la atención está caracterizado por un exceso de Walter Benjamin que no ha sido procesado por Habermas. Pero para ello me serviré, por extraño que parezca, de una frase de Kierkegaard que bien caracteriza la disposición hacia lo social de quien es escéptico del presuntamente connatural *appetitus socialis* que caracteriza la especie humana. El filósofo danés sostiene que: “Pues toda incomprensión proviene del hablar, o más exactamente, de que el discurso, especialmente tratándose de un diálogo, contiene una confrontación”¹⁷⁹. La situación de diálogo, es entendida como un momento de confrontación, el origen de la incomprensión, y por lo tanto, de todo posible conflicto que detone en violencia. Esto va a a contracorriente de lo pensado por Habermas quien se sitúa en la interpretación opuesta al pensar que el hablar, y más aún el diálogo constituyen vías de emancipación. Para Kierkegaard el diálogo viene acompañado de una irremediable confrontación, si dos hombres se sitúan uno frente al otro conocerán la competencia y la lógica agonística se hará presente en el núcleo mismo de la interacción.

La crítica elevada por Kierkegaard hace eco de una tendencia antigua a sospechar de la agrupación social como mejor espacio para la existencia humana, y de que el diálogo constituye la mejor forma de interacción en tanto que evita la utilización de la violencia dirigiendo por cauces racionales la conflictividad emerge cuando la presencia de un otro debe ser asumida de modo comparativo. Por lo tanto la comprensión se ve obnubilada por el velo inexorable de una existencia acompañada, siempre en referencia a un otro hombre. Aquí es donde el razonamiento se liga con la idea del reconocimiento de Hegel, puesto que la confrontación entre individuos logra la superación de un ciclo de autorreferencialidad. Mediante la lucha, competencia y comparación los hombres salen de sí mismos y se funda la realidad social, se establece una nueva dimensión de complejidad existencial que es en esencia comunicativa. El “discurso” como dice el filósofo danés es la fuente

¹⁷⁸ Spinoza, Baruj. *Ética demostrada según el orden geométrico*. Trotta. Madrid. 2009. p. 204

¹⁷⁹ Kierkegaard, Søren. *Los lirios del campo y las aves del cielo*. Trotta. Madrid 2007 p. 31-32

de una confrontación que irremediamente aparecerá porque el lugar de inscripción viene con una forma específica de interacción que es, a todas luces, ineludible.

Si se toma ese razonamiento como válido, no es posible pensar la emancipación tal como lo hace Habermas, en términos de diálogo racional no distorsionado, sin tomar en cuenta el ingrediente de conflagración y violencia que éste implica. El concierto de la realidad social se caracterizaría por el contrapunto. Y como tal no hay un caos informe, sino la interacción entre dos o más melodías independientes que irrumpen simultáneamente en el silencio creando un paisaje de compleja polifonía. La analogía con el contrapunto no se detiene ahí, dicho concepto normalmente alude a una dimensión musical horizontal, es decir, que tiende a designar relaciones lineales entre notas, pero al ser dos o más las melodías que suenan simultáneamente emerge una dimensión vertical, es decir, a nivel funcional la armonía -las relaciones entre las distintas alturas de las notas- y el contrapunto son indisolubles pues es imposible pensar las relaciones de sucesión en el campo horizontal y las variaciones tonales cuando hay más que una sola melodía. De un modo similar la confrontación entre los hombres no designa únicamente una realidad horizontal, la de la mera relación, sino que abre el campo para una nueva dimensión que es funcionalmente inseparable de la anterior. En el eje *x* encontramos la confrontación inmediata que se da en tanto que hay dos o más hombres presentes y en el eje *y* está la superación de dicha confrontación inmediata por medio de la lucha o el acuerdo. La *función*, es una multiplicidad interna hipercompleja, infinita en su género. Puesto que se compone de dos dimensiones mínimas de sentido, pero que, cual mónada de Leibniz, su creatividad es infinita, y puede, por tanto, generar nuevas dimensiones cada vez más abstractas. Esto en tanto que las relaciones se dan en el marco del reconocimiento -*Annerkenung*- que ya contiene la confrontación originaria y el procedimiento de lucha o acuerdo para llevar a cabo la interacción. Así podemos empezar a pensar tanto la moralidad, las normas de lo políticamente correcto, los rituales sociales, las reglas de uso y hasta la ficción de la realidad social como productos de la conflictiva interacción que surge espontáneamente entre seres humanos.

El diálogo encierra en sí mismo no sólo la posibilidad de la polémica, sino que en su contenido primigenio es una polémica implícita que subyace a toda interacción humana. Lo que se encuentra detrás de esta afirmación es la antropología hobbesiana del *homo homini lupus*, que es completada por Spinoza con la idea de las leyes como el cemento que une las coyunturas de lo social, pero que nunca logran modificar por completo la condición antagónica que existente entre los individuos, pues es de orden ontológico: “los hombres son por naturaleza enemigos; de ahí que aunque estén

unidos y vinculados por las leyes, conservan siempre su naturaleza”¹⁸⁰. El dato primigenio que se recibe de esta antropología no es una cifra neutral de lo social, incluso en el caso de que se diera un 1 - 1 (entendiendo por esto el conflicto existencial llevado a sus últimas consecuencias) el cero resultante sería imposible de comprender como mera ausencia de actos es la consecuencia plena de la operación que simboliza la eliminación mutua o el 1 que prevalece como individuo después de la eliminación de su *alter*; por otro lado también puede ser un 2 que sea producto de una interacción estructurada por medios no violentos de racionalidad, cordialidad, moralidad o eticidad, en resumen medios que posibilitan la comunicación, el diálogo y por lo tanto la intersubjetividad.

En todo caso es imposible pensar el encuentro con el Otro -base de la comunicación- como un hecho llano y simple, las complejidades que aparecen son múltiples, el requisito fundamental de toda relación social plenamente humana es el reconocimiento que debe superar la reificación de la que es producto el individuo cuando se encuentra imbuido en la lógica del sistema capitalista. La aparición de la subjetividad ajena debe ser un acontecimiento que provoque una consternación profunda y avasalladora, algo de incomparable magnitud que supere todos los otros datos sensibles, en otras palabras, el encuentro con el Otro debe producir la impresión de que la realidad comienza y acaba en dicho encuentro. El tejido de lo real se configura en torno a la ficción -plenamente justificada- de que no hay otro mundo posible que aquel habitado por varias subjetividades que al entrar en contacto inauguran un mundo de posibilidades totalmente desconocidas hasta ese momento. El conflicto -o podríamos decir la violencia- se convierte en núcleo de toda ontología de la sociedad que se entienda a través del concepto de intersubjetividad, pero también en el límite imposible de superar porque se encuentra en el centro de todo entendimiento intersubjetivo.

La postura de la que ahora hacemos eco tiene mucho que ver con la de Heráclito que sostiene que la polémica no es sólo necesaria para la subsistencia del cosmos, sino también es la condición natural de éste, por lo que no hay forma de eliminarla. Asimismo no existe posible diálogo o racionalidad sin un conflicto que la conforme y fortalezca. Para Rousseau, el reconocimiento pleno que surge en la asamblea constituyente es resultado de un levantamiento que derrota al régimen anterior y abre la puerta a una nueva legislación que es consistente con el ethos del pueblo; para Habermas, el momento está presente en la discusión racional que permite que toda premisa sea puesta a prueba pues está sujeta a evaluación de su verdad o validez. En todo caso es imposible comprender la formulación de la narrativa contractualista rousseauiana o de la pragmática universal habermasiana

¹⁸⁰ Spinoza, Baruch. *Tratado político*. Alianza Editorial. Madrid. 2004. p. 190 (cap. VIII § 12)

sin recordar lo sostenido por el filósofo griego antes mencionado, cuando reprocha la formulación de un poeta: “¡Ojalá se extinguiera la discordia de entre los dioses y los hombres! Pues no habría armonía si no hubiese agudo y grave, ni animales si no hubiera hembra y macho, que están en oposición mutua”.¹⁸¹ Si seguimos el razonamiento nos encontramos con la misma idea que Kierkegaard, Hobbes y Spinoza sostienen como últimos recursos de apelación de sus antropologías, para que exista concierto debe subyacer un conflicto originario del cual emerjan las posibles vías de acuerdo o solución racional (o violenta).

El núcleo teórico de la ética comunicativa de Habermas descansa sobre el presupuesto de una racionalidad discursiva que lleve al consenso a través de una suspensión ética de la acción estratégica de orden retórico¹⁸². En otras palabras se dirige hacia una conceptualización en que la violencia queda excluida ya sea como medio o como fin de la actividad creadora y re-creadora de la sociedad y el Estado¹⁸³. La dinámica privilegia una situación de diálogo que extrae su fuerza del imperativo categórico en que la razón toma el mando en un mundo en que la comunicación no ha sido distorsionada por la estructura de la sociedad capitalista. La crítica hacia Habermas, entonces, no debe ir en función de la conceptualización de un tipo ideal que, como se ha dicho anteriormente, no pretende postularse en estado puro como parte de la historia de la humanidad¹⁸⁴ y que tampoco se plantea como parte de la agenda emancipatoria realizable, sino que debe plantearse en términos de la inclusión o exclusión de la violencia ya sea de tipo teleológico-estratégica o del tipo creador llamado por Benjamin violencia divina¹⁸⁵, puesto que la razón no la excluye y la ontología de la sociedad la tiene en el estatus de prerrequisito al menos desde Hobbes. Esto significa que el diálogo racional tiene como límite interno y, al mismo tiempo, como condición de existencia un marco de violencia subjetiva u objetiva¹⁸⁶, sistémica o antisistémica que no puede suspenderse sin eliminar el

¹⁸¹ Heráclito fragmento 9a citado en Mondolfo, Rodolfo. *Heráclito. Textos y problemas de su interpretación*. Siglo XXI 11ª edición Madrid. 2000

¹⁸² destaca aquí la suscripción de Habermas a la consideración negativa de la retórica propia de Platón, puesto que la acción estratégica se distingue de la comunicativa en que la primera está orientada únicamente con relación a fines específicos de conveniencia del actor; mientras que, la segunda por su parte, pretende ser tanto medio como fin de la emancipación y del consenso.

¹⁸³ Cfr. Benjamin, Walter. “Una crítica de la violencia” en *Ensayos escogidos*. Ed. Coyoacán. México 2008

¹⁸⁴ aunque así se sostenga tomando en cuenta su entendimiento del siglo XVIII de la Europa occidental, para ver la forma en que Habermas comprende el siglo XVIII europeo con una esfera pública con diálogo racional véase, Habermas, Jürgen. *Historia y crítica de la opinión pública*. Gustavo Gili, Barcelona. 2004

¹⁸⁵ Benjamin, Walter op. cit. p. 197

¹⁸⁶ La distinción entre violencia objetiva y subjetiva puede revisarse en Žižek, Slavoj. *Sobre la violencia. Seis reflexiones marginales*. Paidós, Buenos Aires. pp. 9-10

movimiento y no sólo eso, sino que además constituye el paradigma a partir del cual se funda la concepción del grado cero de violencia el cual no es otra cosa sino una violencia no reconocida, presente pero invisible. Dicho momento puede ser ubicado como el punto ciego de toda asamblea plenaria, el acto instituyente que no es consensuado, la primera decisión que, para ser tomada, no debe ser cuestionada. La crítica de Albrecht Wellmer hacia la razón comunicativa y su poder unificador va justamente en esa dirección cuando dice: “No importa a qué punto fijo se intente recurrir, en uno de esos puntos -aunque sea el acto constituyente de una asamblea constituyente-reaparece el factor de una decisión que genera derecho, que no ha podido esperar el consenso que la legitima y que no obstante incluye la posibilidad de justificar sanciones violentas”¹⁸⁷.

Wellmer señala un exceso irracional en la racionalidad dialógica. Y es como lo Real lacaniano, un exceso que impide su propia simbolización y procesamiento por vías racionales. Ya sea un elemento material o una situación, lo Real se resiste de tal manera que deja en evidencia el mecanismo por medio del cual el resto del sistema simbólico funciona. En este caso el residuo imposible de eliminar de toda simbolización en un proceso político es una violencia que no está sujeta al consenso o el acuerdo democrático, el momento de la decisión y la excepción en que las decisiones se toman sobre la vida desnuda¹⁸⁸ de los hombres. El agujero en la sutura es evidente toda comunidad ideal de comunicación en que las barreras al entendimiento son eliminadas requiere de un momento de excepción que funda todas las reglas básicas de entendimiento, incluso la misma posibilidad de poner en tela de juicio la validez o verdad de un argumento necesita de una supraestructura que enmarque las condiciones de producción de verdad, así como las de enjuiciamiento y evaluación de la forma y contenido del acto discursivo ajeno. Dichas reglas representan una apertura a la contingencia en el marco sistematizado de una estructura normativa y argumentativa que trae consigo dificultades propias de la diferencia de perspectivas y la producción de sentido al interior de culturas particulares; en virtud a ello es que debe introducirse la variable de

¹⁸⁷ Wellmer, Albrecht. *Revolution und Interpretation. Demokratie ohne Letztbegründung.* (Spinoza Lectures) Assen, 1998. p. 25-6 en Honneth, Axel. *Patologías de la razón. Historia y actualidad de la teoría crítica.* Katz Editores, Buenos Aires 2009. p. 189.

¹⁸⁸ “La violencia mítica es violencia sangrienta sobre la desnuda vida en nombre de la violencia; la pura violencia divina, es violencia sobre toda vida en nombre del viviente. La primera exige sacrificios, la segunda los acepta”. Benjamin, Walter. Op. cit. p. 197. Cfr. con Agamben, Giorgio. *Homo sacer: el poder soberano y la nuda vida.* Pre-textos Madrid. 1990

la racionalidad¹⁸⁹-que es asimismo un marco normativo que otorga criterios para determinar la validez de una afirmación- para poder . Esto es porque se refieren al mundo de la vida en sus dimensiones práctico-moral, científica y por supuesto política; aunque éstas dos últimas dimensiones no son incluidas por Habermas.

Esta dimensión (la de la decisión no cuestionable que funda la nueva Totalidad social) es prácticamente teológica, dado que el eco de la violencia divina de Benjamin recorre la crítica de Wellmer de punta a punta. Es importante notar que la herencia de Benjamin está marcada por la inversión que él hace de la tradición europea del pensamiento político eso significa que, si la mayoría de los pensadores toman al derecho como fuente y base de la política mientras que la violencia podría considerarse su límite. Benjamin discurre por el camino opuesto y hace de la violencia la base y punto de partida de toda posible realidad política -en el sentido de ordenamiento y/o acción política-, esto significa que se toma a la política como una dimensión propiamente religiosa y a la violencia se le otorga un carácter no mediatizado -ni mediatizante- por lo que puede crear y destruir, fundar y socavar al mismo tiempo sin tener un carácter contradictorio¹⁹⁰.

Si llevamos la idea anterior hasta su extremo interno nos topamos con la retórica y la actitud estratégica contemplada por Habermas como límites internos de la intersubjetividad, son formas de ejercer una violencia administrativa. Puesto que gracias a ellas es que el sistema fundado puede continuar existiendo, esto es, las normas de la racionalidad discursiva pueden ser bordes que limiten la actividad humana si han sido franqueadas por la retórica, el discurso que tiene como fin convencer a alguien y que bien puede seguir las reglas de racionalidad destrascendentalizada que imperan en el orden reformado. Ahí la situación de diálogo se torna de una violencia innegable puesto que su propio eje normativo es autorreferencial, su carácter instrumental retorna y ha dejado de ser medio y producto de liberación.

¹⁸⁹ “El enjuiciamiento práctico-moral de normas de acción pone ciertamente al intérprete ante mayores dificultades que las que supone el control, por vía de resultados, de las reglas de acción racional con arreglo a fines. Pero en principio las acciones reguladas por normas pueden interpretarse racionalmente, lo mismo que las acciones teleológicas”. véase Habermas, Jürgen. *Teoría de la acción comunicativa I. Racionalidad de la acción y racionalización social*. Ed Taurus. México 2002. p. 150

¹⁹⁰ “Si se sigue la tradición moderna, toda política racional encuentra su límite en la “violencia” y tiene en cambio su punta de partida legítimo en el “derecho”. En su artículo, Benjamin intenta nada menos que invertir exactamente los polos de ambos conceptos en cuanto a su significa, de modo que la “violencia” aparece como fuente y base, y el “derecho” en cambio como término de la política”. véase *Ibid.* p. 107

La racionalidad discursiva sólo existe en tanto que la primera violencia, la que le da una cualidad epifánica¹⁹¹ al lenguaje, se manifiesta. Asimismo, debe haber una segunda -que es en realidad previa- la que le proporciona el marco de aparición, dicha violencia es la que surge en el momento en que *leguein* y *teukhein* (conocimiento y técnica) alcanzan una posición prominente en el universo simbólico de modo que se convierten en las condiciones sistémicas de existencia y mantenimiento de las reglas éticas y parámetros normativos por medio de los cuáles se estructura la experiencia dialógica -en lo particular- y simbólica en general. El *a priori* del que parte Habermas se fundamenta en la afirmación de un cierto tipo de racionalidad moderna por encima de otros, ello trae consigo un subyacente descarte de las otras formas de racionalidad que se desarrollan en la misma Modernidad. Es la separación de las esferas pública y privada aunada a la constante interpenetración de prácticas entre ambas esferas lo que propicia el surgimiento y fortalecimiento de la racionalidad con arreglo a fines que Weber describe¹⁹².

La violencia divina que Benjamin expresa en términos casi religiosos es la que le da marco de aparición a la asamblea constituyente que va a ser la manifestación de la soberanía en acto, el diálogo que Habermas postula como verdaderamente emancipado está enmarcado por una liberación de las limitaciones y distorsiones que acompañan al capitalismo a través del movimiento irresistible del poder en acto. Esto es, la potencialidad que el lenguaje humano tiene en sí mismo no se libera a partir del diálogo entre la institucionalidad del sistema dominante -y los poderes que la constituyen- sino como su contraparte ya liberada de las formas de comportamiento y estructuración de la sociedad que acompañan al capitalismo tardío. Para que esto suceda debe haber un momento de suspensión de la realidad aceptada para que su transformación sea posible, es decir, la construcción de la realidad debe ser reconocida en su núcleo ideológico y la negación del universal racional denunciada de modo que pueda haber un cambio en la constitución misma del imaginario social imperante. La oposición a realidad instituida debe ser radical para que el diálogo sea verdadera expresión de liberación -y no una mediatización de un proyecto emancipador que siga la lógica de la racionalidad con arreglo a fines, por ello no debe ser meramente fundante sino primordialmente socavadora. En palabras de Benjamin: “La violencia divina constituye en todos los puntos, la antítesis de la violencia mítica. Si la violencia mítica funda el derecho, la divina lo

¹⁹¹ Por cualidad epifánica quiero designar la cualidad que tiene el lenguaje de revelar la naturaleza del universo, esto es así en la visión de los filósofos dedicados al estudio del lenguaje que George Steiner señala como logócratas pues sostienen que el lenguaje constituye la quintaesencia de la naturaleza humana y es un don que, si bien define la humanidad, es dado desde fuera.. véase Steiner, George. *Los logócratas*. FCE. México 2007

¹⁹² Weber, Max. *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. FCE. México 2009

destruye; si aquella establece límites y confines, ésta destruye sin límites; si la violencia divina culpa y castiga, la divina exculpa; si aquella es tonante ésta es fulmínea; si aquella es sangrienta, ésta es letal sin derramar sangre”¹⁹³.

Un buen ejemplo de cómo interviene la violencia divina en la historia es la reforma protestante que ocurre en tanto que se reconoce el núcleo ideológico de la cristiandad católica al punto que se modifica la estructura de las relaciones sociales, lo que da como resultado un cambio radical en las formas de religiosidad y concepción de lo sagrado de una generación a otra en comunidades que fueron católicas por varios siglos. La lucha que se desata en un primer momento pretende socavar la institucionalidad católica, y volver a la simpleza del cristianismo primigenio, no se busca la formación de estructuras que ocupen los vacíos que quedan tras el colapso del catolicismo en las comunidades reformadas, sino la confrontación y destrucción de las estructuras antes mencionadas.

El ejemplo anterior apunta únicamente a hacer notar la forma en que la violencia enmarca la transformación del imaginario social, pero, tangencialmente toca el tema del diálogo en una situación de oposición a muerte que sirve como un modelo empírico a la conceptualización de la lucha de las autoconciencias contrapuestas de Hegel en tanto que los productos de la escisión de la cristiandad se toman como totalmente contrapuestos al punto que deben enfrentar a su contrario de ser posible hasta su eliminación. Por otro lado, las controversias teológicas que se suscitaron entre ambas partes dan ejemplo del intercambio simbólico que se da entre mundos de vida opuestos y cómo sólo fueron posibles en la medida en que se reconocieron como fuerzas beligerantes, en una lucha de orden existencial en la que la vida y forma de interacción con la religiosidad estaban en juego: la oposición absoluta que desencadenó siglos de guerras entre protestantes y católicos enmarcó las desavenencias doctrinarias y el esgrima teológico que se dio entre pensadores de ambas expresiones de cristiandad. La sorda presencia de la violencia no cesó sino hasta que acordaron que no eran capaces de exterminarse la una a la otra, y aún entonces había una forma de violencia sistémica que sufrieron las minorías, misma que enmarcó la convivencia y diálogo entre las partes. Esta agitación moderna proporciona un modelo sobre el diálogo, la confrontación y la violencia divina que enmarca a los dos anteriores.

Los momentos de lucha total en que la amenaza existencial estaba plenamente configurada aparecieron, también, como ecos de la escatología abierta a la historia que Benjamin pretende

¹⁹³ Benjamin, Walter. Op. cit. 197

enmarcar en la lucha de clases donde el proletariado toma el lugar de agente de la intervención divina en el devenir sociohistórico. Si nos aproximamos al artículo “Hacia una crítica de la violencia” podremos observar cómo la resonancia teológica proporciona un lugar de inscripción al momento mesiánico de la violencia divina (*göttliche Gewalt*¹⁹⁴). En buena medida a su conocimiento del Talmud y la tradición judía de la que procede Benjamin expresa la lucha por la emancipación en términos de una confrontación entre un Dios todopoderoso que se encamina inexorablemente a la victoria por encima de sus adversarios, siguiendo un plan que sólo se expresara cuando haya llegado la plenitud de los tiempos por un lado y un conjunto de divinidades falsas que están ya-siempre enfrascadas en una serie interminable de luchas intestinas y que actúan de forma eminentemente caótica. Contra la pluralidad de los centros de poder que emerge de las mitologías politeístas el autor del que ahora hablamos esgrime como argumento una nada interminable (*Ain Sof*) que devora a sus enemigos sin dejar vestigios de sangre, que aniquila sin crueldad pero sin la menor consideración y falla. En la topografía del poder que se extrae de la crítica a la violencia benjaminiana el poder no tiene centros, lo traspasa todo, es una plenitud lumínica que abarca el infinito, el espacio no es un problema, ni siquiera una dimensión independiente, antes bien, es el resultado de la puesta en marcha del poder creador y destructor que asegura la existencia de todo el conjunto de coordenadas que le dan congruencia a nuestro ser. Por eso es que la pura violencia divina no se presenta siempre reinante, sino que se manifiesta en momentos específicos del devenir histórico, en inflexiones marcadas por una suspensión del orden, una excepción en el esquema de sucesión acostumbrado al interior de un entramado sociohistórico se subvierte y abre un espacio para la entrada del núcleo sagrado de lo verdaderamente humano en la historia.

La apuesta de Benjamin es dar con una posible geometría de las coordenadas éticas que enmarcan la lucha por la emancipación humana, y da con la violencia como marco primigenio que debe penetrar en la vida cotidiana para que la reproducción *ad infinitum* del sistema sea detenida y se abra completamente la puerta al universal racional en términos de una filosofía de la historia. Los espacios por los que entra la plenitud lumínica de la violencia divina son realmente pequeños, puede pensárseles como intersticios, pequeños vacíos o puntos ciegos en el tejido de la realidad

¹⁹⁴Es curioso notar como Benjamin opone la tradición judeocristiana del Dios único todopoderoso, creador y juez universal a la tradición griega que otorga cualidades humanas a las divinidades. Esto sirve, a su vez, para resaltar el carácter de pureza, así como la ausencia de todo razonamiento con arreglo a fines. Sólo una violencia que carece de finalidad y objetivo específico puede refundar la sociedad toda vez que el orden jurídico ha introducido un profundo utilitarismo en las relaciones sociales. Es aquí donde se topa de nuevo Habermas con un eco inadvertido de Benjamin, pues para él sólo una comunicación desprovista de una teleología ulterior puede ser realmente liberadora y capaz de fundar un nuevo y más justo orden.

social. Dichos complejos espacio-temporales son eventos claros demarcados que pueden ser identificados con los procesos revolucionarios que históricamente se han presentado y a partir de la Revolución Francesa toman la forma de una insurrección que expresa la inconformidad con el régimen por vías armadas o pasivas que comparten una misma violencia. Por otro lado bien puede ser posible pensar violencia divina cuando los límites existenciales del conflicto son sobrepujados y llevados a un momento en que la expresión es lo importante y la reificación de la vida social es contenida, suspendida de tal modo que no se percibe al otro como un medio para la satisfacción de fines, sino como un fin en sí mismo y las relaciones entre hombres son percibidas como tales no distorsionadas por la racionalidad con arreglo a fines.

En ese sentido el proyecto de emancipación que se basa en la comprensión intersubjetiva lingüísticamente mediada pasa por una tensión que sale al paso desde el punto de vista epistemológico: por un lado tenemos que la ética comunicativa tiene como elemento primario de legitimidad reivindicar una pertenencia a la Teoría Crítica y por tanto se suma a la tradición antiutilitarista que ya mostraban Benjamin, Bloch y por supuesto Adorno y Horkheimer, por otro lado está claro que la razón estratégica subyace como condición necesaria de aparición existencia de la razón comunicativa por lo que la “ideología” que sirve como prisión del pensamiento y motor de reproducción de las contradicciones de la sociedad capitalista no está totalmente fuera del núcleo mismo del mecanismo de emancipación. Esta tensión se dirige plena al centro de la argumentación acerca de la racionalidad presupuesta como siempre-ya presente, no va sobre la posibilidad de realización del tipo ideal como suele ocurrir, sino que está presente en Habermas desde el momento en que empieza a reconstruir la historia de la modernidad a partir del paradigma de la comunicación. Los ámbitos de la vida del hombre se separan, pero la razón comunicativa es erigida como la única fuerza unificadora capaz de reconciliar a la modernidad en su positividad emancipatoria con las patologías que le son inherentes al metarrelato moderno.

De tal modo, para suscribir la postura totalmente emancipatoria del lenguaje hay que desconocer la violencia elemental inscrita en la posibilidad misma de éste, a saber, aquella que ejecuta una cierta reducción del objeto de la representación para que el signo sea capaz de generar significado, y superar la obsenidad del vehículo que, como tal no tiene sino una existencia cósmica¹⁹⁵, sea superada para hacerlo depositario de toda una serie de sutilezas semánticas. La dimensión del significado

¹⁹⁵ Martin Heidegger designa lo *cósmico* como aquello que de cosa tiene algo en tanto que se ofrece a la mirada, contrario a la *cosidad* que refiere al ser cosa en sí. véase Heidegger, Martin. *Arte y poesía*. Fondo de Cultura Económica. México 2006. pp. 38-60

emerge sólo a partir de esta primera violencia que se expresa como tortura hacia el mundo como totalidad de lo existente y, del mismo modo, hacia el vehículo que ha de ser interpretado como instancia-contenedor del fenómeno del significado, esto se resumen en la fórmula heideggeriana: la esencia del habla es el habla de la esencia¹⁹⁶. Pues sólo violentando al mundo es éste susceptible de reducción a la esfera del significado. La tercera violencia que ha de desconocerse es aquella que hace posible abrir un abismo irreconciliable *qua* el cual toda forma de comunicación es necesaria y posible, pues sólo en tanto que no existe como tal una identidad y completa conformidad del sujeto consigo mismo, la creación de un artificio que, mediado simbólicamente, sirva como medio para remediar las consustanciales deficiencias de la vida en solitario; para esto hemos dado con el nombre de antagonismo social, en todo caso, es el *polemos* el rudimento en torno al cual hemos construido nuestra ontología de lo social.

¹⁹⁶ Heidegger, Martin. *De camino al habla*. Ediciones del Serbal. Barcelona, 2002 p. 131

[4.0] Conclusiones

Las conclusiones que se pueden extraer del trabajo antes presentado discurren sobre dos ejes fundamentales:

1.- en Rousseau y en Habermas el impulso de la modernidad encuentra defensores que no buscan escapar del proyecto, pero sí pretenden una realización radical de sus premisas básicas por lo que ambos son críticos internos y al mismo tiempo defensores de una Ilustración radicalizada.

2.- los dos teóricos antes mencionados son postulados como modelos de pensadores que buscan una clausura a la contingencia con base en un orden plenamente transparente, pero eso sería desconocer que una parte integral de sus premisas presupone tanto la apertura de la sociedad hacia su propia creatividad política y cultural, como un momento de determinación soberana que queda excluido de la transparencia en tanto que se hunde en lo incuestionable del momento de excepción emancipatoria. Cuestión ya abordada por Benjamin y actualizada por Wellmer.

[4.1] Ilustración radicalizada: la necesaria experiencia del universal inalcanzable

Con respecto al primer eje es posible decir que en tanto que los conceptos de *voluntad general* y *comunidad ideal de comunicación* se alimentan del deseo de conquista del mundo histórico propio de la modernidad y de la clarificación de la totalidad social para bien de los propios individuos son defensas del metarrelato que no escapan -ni buscan hacerlo- de su *pathos* sino que lo reivindican como modo positivo de pensar una realidad que es de suyo conflictiva. Esto significa que al tiempo que reconocen las limitaciones intrínsecas del proyecto moderno, no buscan que se le abandone porque ello constituiría un retroceso en el avance de la humanidad hacia la emancipación. La filosofía de la historia que subyace puede ser vista como kantiana (aunque Rousseau sirve de inspiración a Kant y no viceversa) en la que el eterno progreso es el objetivo final, pero requiere de la activa participación de los seres humanos para que la Ilustración sea completa.

Pero el primer eje no sólo está compuesto por la caracterización de Habermas y Rousseau como críticos internos y defensores de la modernidad; asimismo se habla de una Ilustración radicalizada,

esto es, no un proyecto meramente formal, sino que se dirige al núcleo de la *irracionalidad del sistema* -utilizando la terminología de Horkheimer- por vías de: 1) la igualdad de condiciones de producción discursiva y 2) libertad que supere el obstáculo que presenta la reificación del mundo social a partir de la praxis y actualización permanente de la soberanía, consolidando la Totalidad ética en el movimiento perpetuo en que se enmarca la sociedad como todo que pretende cerrarse en sí mismo pero que nunca es idéntico a las expectativas que de él se tienen. El proyecto ilustrado en su forma radical discurre por vías comunicativas en tanto que las condiciones de producción discursiva (pero no sólo discursiva sino de verdad) están enmarcadas por la necesidad de fundación de un imaginario social que sea medio y producto de la liberación. Por esa vía se llega a la conclusión de que ambos proyectos teóricos confluyen en su crítica a la modernidad y en su deseo de radicalizar los objetivos (ya de suyo radicales si se consideran las condiciones en que fueron enunciadas) de la Ilustración. La conquista del mundo histórico es una ambición loable, pero deben tenerse en cuenta las limitaciones del proyecto, así como las “indeseables” consecuencias que puede traer una racionalización abierta y plena de la vida social.

Pero está bien claro que todo puente entre una totalidad y una particularidad tiene que construirse a partir de una ficción, una fantasía que le da a partir de una sutura irracional que es irreductible y consustancial al acto mismo de pensar la transparencia de la relación entre ambas. Lo anterior significa que no puede existir como tal un dominio en que la total racionalidad se sostenga a sí misma sin necesidad de una tautología inicial que configura su espacio de acción. Por lo que toda transparencia de la sociedad (en términos comunicativos o de solipsismo individualista) pasa por un necesario punto ciego, el momento de decisión no soberana que señala Wellmer como punto en que se funda toda posibilidad de consenso. Es un caso paradigmático de contacto de las aporías, puesto que un punto de opacidad es la única forma de postular la existencia de la transparencia en las relaciones sociales.

A partir de este punto es que se construyen los tipos ideales que guiarán las construcciones teóricas de Rousseau y Habermas, cada una centrando su atención en dos puntos distintos del devenir de la colectividad en totalidad ética. El primero ubica su interés en el momento de creación soberana del espacio que definirá el curso posterior de la institución de lo social, por ello es que habla sobre el sometimiento a la ley que uno mismo ha creado en acuerdo con los demás miembros de la colectividad humana que ha devenido en pueblo. Por su parte, el segundo, se centra en la tarea emancipadora por medios de acuerdo racional, esto es, a partir de la realización de la praxis

dialógica se romperían los esquemas de dominación para luego actualizar los objetivos de la Ilustración en la constante tarea de la argumentación racional, el reconocimiento y la ampliación de la esfera de la libertad individual en el marco del proyecto de realización colectiva que marca el *pathos* del progreso. Las dos ópticas son complementarias y la segunda depende en gran medida de la formulación y argumentación de la primera, ya que los presupuestos sobre los que descansa (en muchas ocasiones de forma implícita) la construcción teórica de Rousseau son tomados como puntos de partida para la versión habermasiana de la ética comunicativa.

En tanto que las construcciones teóricas que se han examinado tienen como punto de partida la construcción de un universo simbólico en que el intercambio sea transparente y la comunicación sea plena (es decir no distorsionada) estamos ante ontologías de la sociedad que toman a la comunicación como momento fundador de toda posible diversidad. Los límites intrínsecos de las narrativas teóricas examinadas se hacen presentes desde el momento en que dejan puntos ciegos y no explican la forma en que se podría superar la violencia discursiva que acompaña la lucha entre subjetividades, esto podría bien presentarse en forma de retórica (que mantiene al menos en apariencia la estructura básica del discurso racional y fundamentado), asimismo, en tanto que ontologías de la sociedad están pensadas como gramáticas del consenso y el acuerdo a partir del cual se constituye el espacio social, es decir, están construidas como descripciones del funcionamiento y devenir normativo de la sociedad.

El problema con dicho entendimiento “gramático” aparece cuando se le hacen preguntas que no tienen como tema el eje normativo, el conjunto de “reglas de uso” que describen el movimiento de la soberanía y el camino hacia la emancipación sino que se dirigen al núcleo “semántico” es decir a descubrir el sentido de la acción y el sentido mismo que tiene la institución de la sociedad o buscar la emancipación. La explicación del sentido en el proyecto moderno (incompleto en la óptica de Habermas) va más allá de la clausura cognitiva requerida para darle consistencia al discurso, pero no ha sido explorada y es tarea del estudio de la comunicación humana abordar el tema sin ambages o limitaciones autoimpuestas. La realización de una pragmática universal al estilo habermasiano es sólo una de las etapas de un proyecto que está penetrado por una dificultad inherente al discurso que tiempo antes había sido señalada por Hegel y que Žižek expresa de la siguiente manera: “lo más difícil del mundo es decir exactamente ‘lo que uno quiere decir’”¹⁹⁷. Esto es así porque no existe forma posible de hacer coincidir los productos de la mente en una relación de absoluta identidad

¹⁹⁷ Žižek, Slavoj. *Porque no saben lo que hacen. El goce como factor político*. Paidós, Buenos Aires, 2006. p. 214

con los hechos empíricos, una parte se pierde y está sujeta a la interpretación. Parece haber un residuo o exceso de la racionalización de la experiencia que no es completamente transmisible, por lo que nunca se dice exactamente lo que quiere decirse. Un ejemplo de ello es que es frecuente encontrarse con situaciones en las que el silencio parece tener una cualidad expresiva mayor a cualquier discurso, o se puede pensar en una situación en que una persona al intentar expresar el amor que siente por otra enuncia el lugar común “no hay palabras para describir lo que siento”, lo que sucede en realidad es que aún cuando las hubiera la expresión “verdadera” de lo que dicha persona siente es imposible, no existe como tal la transparencia entre el discurso enunciado y la subjetividad, por lo tanto nunca se dice lo que en “uno quiere decir” en verdad.

Por otro lado en todo discurso que se articule como universal (y ello incluye una pragmática universal porque la forma nunca es pura forma sino que es expresión de una esencia y tal vez sea la única esencia) existe un elemento que contradice dicha universalidad por lo que la consistencia plena es imposible, siempre hay un elemento paradójico que es condición de existencia de la totalidad: “[...] toda universalidad puesta como “tesis”, necesariamente contiene entre sus elementos particulares “por lo menos uno” que *niega* el rasgo universal que la define. En tal sentido es su “punto sintomático” el elemento que -dentro del campo de la universalidad-, ocupa el lugar de su exterior constitutivo de lo que tiene que ser “reprimido” para que la universalidad se constituya”¹⁹⁸.

Es así que, una parte del discurso enunciado es una contradicción abierta al resto de la construcción. Si pensamos en la expresión más alta de racionalidad discursiva encontraremos que hay una parte que no es consistente con el resto y debe ser reprimida o negada para que dicho resto siga funcionando, la total concordancia (o casi total) en una construcción discursiva se encuentra en una tautología, pero ésta al ser algo vacío o puramente formal, no pone en común ningún contenido esencial, por lo que toda construcción ética con pretensiones de universalidad debe prescindir de la tautología hasta el punto en que debe cerrar el círculo cognitivo y recurrir a la irreductible inconsistencia que es su exterior constitutivo, el contenedor que le otorga forma extrínseca con la salvedad que para aprehender dicha contradicción hay que pensar que el exterior constitutivo es al mismo tiempo el núcleo inexorable.

Si tomamos lo anterior en cuenta tenemos en claro que la correspondencia entre lo universal como sociedad y el individuo es una realidad paradójica que ha sido señalada desde el inicio por

¹⁹⁸ *Ibíd.* p. 213

Rousseau, en tanto que la voluntad general es un sometimiento que libera, es decir, para que la voluntad general sea reflejo de la individual la multitud debe convertirse en unidad a partir de la sustracción mínima de la autonomía para convertirla en libertad, lo que se da es un cambio de perspectiva, un leve gesto que modifica la cadena de significaciones posteriores. Dicho con otras palabras, la verdadera libertad es un evento consustancial a la constitución de un cuerpo político que es totalidad, en tanto que totalidad pide la renuncia a la ley de la fuerza que otorga derecho a todo cuanto pueda ser obtenido por la violencia individual, en ese sentido es un sometimiento; pero el gesto paradójico está en que al mismo tiempo emancipa, dado que el eje normativo que guía esa vida colectiva no es otra cosa que el producto del acuerdo y la suma de soberanías individuales. El movimiento constante hacia la transparencia de las relaciones entre lo colectivo y lo individual es la esencia misma de la soberanía en acto (y de la comunicación intersubjetiva que instituye el imaginario de lo social); pero no se puede ignorar que la red de relaciones que emerge está teñida por una inconsistencia imposible de eliminar: la emancipación pide sometimiento para ocurrir y no sólo eso, sino que pide que a dicho sometimiento se le mire retrospectivamente como gesto específico de emancipación. La aceptación del contrato es condición necesaria de realización de la praxis de liberación, por esa misma senda se llega a que para transformar las relaciones de dominación en un orden ético cualitativamente superior no se debe añadir un conjunto de reglas, sino sustraer la autonomía absoluta con la que se nace para convertirla en libertad positiva, es decir, no libertad como ausencia de impedimentos sino como capacidad de intervención sobre el mundo histórico.

La idea habermasiana de comunidad ideal de comunicación y la voluntad general como soberanía en acto, en tanto que defensas del proyecto emanado de la Ilustración son el reverso necesario de la vía negativa ya señalada en un primer momento por Benjamin y luego por Adorno y Horkheimer¹⁹⁹. La red conceptual de la que se sirven tiene como elemento central a la comunicación, del mismo modo y en la misma medida que toda narrativa teórica que plantea la totalidad ética como momento cumbre del desarrollo de la sociedad. Esto es así no sólo porque -tal como indica el lugar común- la comunicación es el presupuesto implícito de cualquier forma de interacción social, sino porque la intersubjetividad en forma de consenso alcanzado que da pie a la formación de soberanía más que un resultado de la acción comunicativa, es la acción comunicativa en su devenir hacia sí misma. La forma en que se conciben (la voluntad general y la comunidad ideal de comunicación) como estados

¹⁹⁹ Dicha visión del reverso negativo de la Ilustración encuentra posterior desarrollo en Foucault quien parece desarrollar algunas de las ideas encontradas en la *Dialéctica negativa* de Adorno.

logrados de la realidad social tanto en Habermas como en Rousseau está determinada de la misma manera en que en la dialéctica hegeliana está determinada la historia por mediación de la “astucia de la razón” de forma que el “tejer silencioso del espíritu” es el espíritu actuando en sí mismo, la comunicación deviene en sí misma cuando la comunidad ideal de comunicación es comprendida como la intersubjetividad ocurriendo lo que es ya-siempre el movimiento de ella en sí misma.

A partir de la idea anterior tendemos a concluir que toda perspectiva que perciba a la comunicación como una sustancia y por lo tanto se vea tentada ponerle atributos que caractericen un carácter específico en ésta incurren en un error, por cuanto la comunicación no es sustancia alguna sino proceso, movimiento de la sociedad sobre sí misma para instituirse, y del individuo en el seno de su propia subjetividad, es espacio común y creación del espacio a partir de la utilización de las mediaciones simbólicas. La comunicación es, entonces, movimiento y devenir, por lo que toda caracterización en términos de atributos proviene no sólo de una metafísica de la sustancia, sino de un mal entendimiento de dicha metafísica, pues ontologiza el devenir y busca con ello detenerlo, lo que no va en el sentido de un entendimiento sustancial de los fenómenos, mismo que tiende a distinguir rigurosamente entre aquello que se puede llamar sustancia -y que por tanto acarrea atributos- y aquello que simplemente no lo es porque implica movimiento hacia otra cosa y no posee una existencia independiente sino que es deudora de otra existencia²⁰⁰.

La mitad del camino entre Habermas y Rousseau está ubicada justo en Hegel, quien sin darle el énfasis que le da Habermas al giro lingüístico tiene en él la certeza del universal racional que debe guiar el devenir de la sociedad, sin embargo, este es sólo el aspecto del exterior visible de la formación de una totalidad ética que ocupa a Hegel en su etapa en Jena y así como en la *Fenomenología del espíritu*, el argumento en favor de la radicalización de la ilustración también es expresado en la lógica en tanto que desvanece la diferencia entre forma y contenido e identifica el concepto como lo viviente mismo, el máximo logro de la humanidad es reflejar el espíritu universal de forma objetiva tanto en su forma de conocer, como de pensar y las instituciones de que se sirve para orientar sus acciones sociales. La expresión más radical de la convicción hegeliana en la radicalización necesaria del proyecto ilustrado está en su forma de concebir al concepto como lo viviente mismo que se expresa ya en el contenido esencial del exterior aprehensible: “Como ciencia

²⁰⁰ Spinoza, Baruch. *Ética demostrada según el orden geométrico*. FCE. México. 2002

la verdad la pura conciencia de sí desarrollante cuya forma es la del en sí que, en y para sí es el concepto conocido, lo existente en sí mismo; el concepto como tal es lo existente mismo”²⁰¹.

El concepto es la verdad misma, eso es la clarificación de la opacidad del mundo, la iluminación de los aspectos oscuros que la realidad presenta en oposición al poder del entendimiento humano. La ilustración radicalizada al punto de alcanzar un rango epistemológico, así el lenguaje no es sólo la clave para lograr una total revelación del mundo, sino que es la verdad del mundo en sí misma. El medio de expresión y entendimiento por excelencia, es, al mismo tiempo, la verdad en sí y por sí misma explicada. El ordenamiento lógico de la vida es la quintaesencia de la ilustración llevada hasta su punto radical. Hegel es el mediador entre Rousseau y Habermas, el que explicita la lucha por el reconocimiento, la confrontación antagónica entre las partes componentes de la totalidad social misma que ha de resultar en el establecimiento de una totalidad ética, todas ellas formaciones teóricas necesarias que son ya presupuestos en Hegel. El modelo comunicativo y por lo tanto de socialización que emerge de ahí es uno que toma aspectos que no forman parte ya de la teoría tradicional de la comunicación que se centra en los elementos interactuantes y que sirven de telón de fondo, se va más allá, hacia las condiciones de posibilidad y el marco de interacción en términos conflictivos.

Tanto Rousseau como Habermas postulan una especie de utopía comunicativa, a saber, aquella cuyo contenido primordial está dado por una igualdad en la forma, acceso, validez y capacidad de la producción discursiva. En ambos casos el contenido de esta primaria condición de la producción discursiva funge como el mecanismo básico para lograr una verdadera emancipación humana, de este modo se ubican dentro de la tradición moderna de socavamiento de las formas establecidas de vida e interrelación humana en favor de una nueva fundación del orden y la realidad social cuyo primer axioma sea la libertad del hombre con respecto a toda forma positiva de dominación. Dicho en otras palabras, el núcleo emancipador se encuentra en las interrelaciones que emanan de: 1) el reconocimiento cara a cara como fundamento de, 2) la comunicación libre de distorsiones en un entorno de 3) igualdad dura en la producción discursiva que sirva para 4) la producción de un sistema social, político y económico que refleje los anhelos de racionalización objetiva de la vida que son eminentemente modernos. Lo que se busca en ningún caso es el abandono del proyecto

²⁰¹ “Als Wissenschaft ist die Wahrheit das reine sich entwickelnde Selbstbewußsein und hat die Gestalt des Selbsts, daß *das an und für sich Seiende gewußter Begriff, der Begriff als solcher aber das an und für sich Seiende ist.* [la traducción es propia] Hegel, G.W.F. *Wissenschaft der Logik. Teil I. Die objektive Logik.* Suhrkamp. Frankfurt am Main. p. 43

moderno, antes bien, se busca la radicalización del proyecto de la Ilustración en todas sus consecuencias verdaderamente emancipadoras, a saber, la autonomía del pensar, la satisfacción de las necesidades materiales, la libertad de expresión y sobre todo la realización del imperativo moderno: ¡piensa por ti mismo! El giro que se da de aquí en adelante es que el anhelo no está dado por la conformidad entre las leyes ofrecidas y el actuar (que en muchas ocasiones puede llevar a contradecir a la razón), sino en la consistencia entre el pensar racional, el actuar y, como consecuencia de ello, la formulación de una ley que refleje el sistema de la eticidad que, por ser verdaderamente congruente con las máximas racionales pueda transformarse en universal.

[4.2] La confrontación: condición de posibilidad de lo intersubjetivo

El segundo eje de conclusiones estará orientado en torno a la violencia como límite interno y fenómeno consustancial del la acción comunicativa y su producto-devenir la intersubjetividad. Una vez establecido esto es necesario recordar el capítulo 2 y en el cual se aborda la concepción de orden social y su interacción con las ontologías de la sociedad que traen consigo las narrativas contractualista rousseauiana y de la ética comunicativa de Habermas. Asimismo la última parte del capítulo 3 que aborda la violencia y el conflicto y la crítica que se puede articular a partir de los argumentos de Benjamin y Wellmer a la racionalidad comunicativa. Para comenzar este eje de conclusiones conviene intentar relacionar ambos temas en un gesto retrospectivo que puede diferir del primer acercamiento dado a los temas respectivos.

El tema de la ontología social es tratado en los albores de la modernidad como específico de la esfera política, es decir, que ésta última funciona como el punto que fundará la diversidad de la totalidad social suprapolítica. Es así que la política adquiere no una sola inscripción sino una doble, en primer lugar es parte del todo social que se articula en una serie diferenciada de dimensiones y, por otro lado, es el punto específico en que dicho todo adquiere existencia y forma, el todo decide su destino a partir de la dimensión política. En ese sentido la teoría de Rousseau y el jacobinismo que la usó tiene más sentido que una mera traición a la libertad en términos de Berlin, puesto que se totaliza la política en el momento en que el todo y la parte tiene una relación de identidad en términos lógicos o una sinédoque en términos retóricos, la operación retórica forma parte de una cadena de necesidad lógica que de manifestarse convertiría en fútil todo intento de transformación de las relaciones sociales. Es así que podemos afirmar con Žižek que: "la dimensión política esta doblemente inscrita: es un momento del todo social, uno más entre sus subsistemas, y también el

terreno en el que se decide el destino del todo, en el que se diseña y suscribe el nuevo pacto"²⁰² y siguiendo la misma línea argumentativa: "la génesis misma de la sociedad es siempre política: un sistema social con existencia positiva no es más que una forma en la cual la negatividad de una decisión radicalmente contingente asume una existencia positiva, determinada"²⁰³.

Esta hipótesis podría ser llevada al campo de la comunicación en el sentido de la crítica que hace Wellmer a Habermas puesto que hay un elemento en toda situación de diálogo (incluso la más libre y abierta) que está paradójicamente determinado por la contingencia y no consensuado, la decisión soberana arbitraria que se impone por encima de los métodos intersubjetivos, pues es su propia condición de necesidad. Dicho elemento de contingencia es solucionado por la necesidad traída a posteriori por la evaluación retroactiva del acto dialógico, por un momento de decisión soberana que es punto ciego del diálogo, aquí encontramos el primer punto de tensión. El segundo se puede encontrar en el momento en que la acción comunicativa guiada por el *pathos* de la razón dialógica y representada por uno de los participantes en el diálogo, impone dicho *pathos* a la interacción social, por lo que se invierte la polaridad de los requisitos que pasan de la negatividad de la satisfacción de requerimientos a la positividad normativa. Se busca la negación del orden de la irracionalidad y la distorsión de la estructura comunicativa para luego, mirar retroactivamente a la comunidad ideal de la comunicación, y ver que el orden resultante sería producto de una serie de acciones contingentes que sólo devienen en necesarias luego de mirarlas a cierta distancia, restableciendo la linealidad del devenir. El gesto de reinterpretar el pasado retroactivamente establece que la linealidad del proceso comunicativo es siempre un volver la vista atrás hasta cierto punto: aquel en que no se perturbe el fundamento mismo que sería la totalidad del orden simbólico, y, al mismo tiempo, detener la vista justo en el momento en que se encuentra el punto ciego en el orden simbólico para que quede como una totalidad cerrada que puede referirse a sí mismo.

En ese contexto comprendemos el conflicto en su dualidad de ser al mismo tiempo la condición de posibilidad y el límite interno de la intersubjetividad. Así como desde el momento en que dos individuos se reconocen el uno en el otro y dan pie a un conflicto implícito, del mismo modo ese conflicto primigenio estructura el diálogo posterior convirtiendo la realidad social en un proceso dialéctico, una urdimbre cada vez más compleja de ideas y prácticas que le dan soporte a la vida. Es

²⁰² Zizek, Slavoj. Op. cit. p. 253

²⁰³ *Ibíd.* p. 254

el viejo problema filosófico de la alteridad²⁰⁴ que viene de nuevo como insoluto, porque en sí mismo guarda el punto ciego que configura el conjunto de experiencias del encuentro con el Otro. Pero en este caso viene fortalecido en su desafío a la tradición de pensamiento heredera del cartesianismo, puesto que tras la implementación de una violencia perfectamente sistematizada del siglo XX -llámese campos de concentración/exterminio nazis, gulag o cualquier otro fenómeno similar- asciende a la categoría de alteridad lo inhumano que es asimismo improcesable.

El núcleo inhumano tal como lo conocemos ahora aparece como producto de la experiencia patológica de la razón moderna que ha producido. El hombre que emerge de ese proceso de deshumanización es el muerto-vivo que ha salido de la traumática experiencia del campo de exterminio, el *Musulmann*²⁰⁵, alguien demasiado fatigado para participar en la lucha de las conciencias contrapuestas que no puede ser parte de la lucha por el reconocimiento (*Kampf zur Anerkennung*) y por lo tanto es un límite en la comunicación, Slavoj Žižek lo pone de la siguiente manera: “*Musulmann* es precisamente aquel que ya no es capaz de decir ‘¡aquí estoy!’ (y en frente de quien ya no puedo decir ‘¡aquí estoy!’”²⁰⁶. Y en ese sentido violenta las condiciones de una gramática de la sociedad que intenta construirse a partir del reconocimiento y la lucha que se establece por su obtención así como la que presupone la posibilidad de lograr acuerdo en tanto que hay una presencia ajena real. La cuestión provocativa es la siguiente: ¿No será que un estado de perpetua alerta y perplejidad frente ante el devenir hiperacelerado de la modernidad tardía nos pone en una situación análoga a la del *Musulmann*? En todo caso cuando el mandato posmoderno es ser libre, la libertad se pierde, cuando el mandato es expresarse, la expresión se reprime, y cuando el mandato es dialogar se pone en evidencia la retórica primera que nos conmina a un diálogo bajo condiciones particulares, que de ninguna manera está liberado de las presiones del sistema, antes bien, configurado únicamente en función de éste.

Para que el diálogo exista deben haber dos individuos capaces de poner en común sus pensamientos, el *Musulmann* no es propiamente un individuo -en tanto que conjunto de

²⁰⁴ Como acotación se deja la idea de que en efecto la alteridad constituye un tema de interés fundamental en el ámbito disciplinario de los estudios de comunicación. Cuando un individuo reconoce la diferencia y la introduce en el campo de su experiencia cotidiana entra la necesidad de comunicarse de un modo u otro, incluso si lo que se desea es entablar una lucha plena contra esa diferencia.

²⁰⁵ Agamben no refiere a una persona que tiene al islam como su fe, sino a una persona cuya subyektividad trastocada por el estado de excepción perpetua lo sitúa en una situación que está más allá de la esfera de la lucha por el reconocimiento Agamben, Giorgio. *Lo que queda de Auschwitz: el archivo y el testimonio*. Pre-textos. Valencia 2002

²⁰⁶ Žižek, Slavoj. Op. cit. *Visión de paralaje*. FCE. Buenos Aires. 2006. p. 165

coordenadas cartesianas de subjetividad- es un remanente de la violencia mítica que funda y mantiene el orden del sistema, un exceso de la actividad de administración del devenir de lo social, los marcos normativos que presuponen el reconocimiento de identidad, derechos y capacidades se topan con un límite que está inserto en la mera lógica del diálogo, pues aquel “que ya no es capaz de decir aquí estoy” es una multitud de individuos y colectividades insertas en la propia sociedad que hacen un cortocircuito al impulso emancipador del intercambio simbólico: el silencio producto de la perplejidad es la no-acción más violenta que se puede encontrar, en tanto que minimiza el potencial de la racionalidad comunicativa para superar el estado de perpetua potencia de la liberación humana. Lo paradójico de este hecho es que esa no-acción -el silencio del *Musulmann*- que mantiene la emancipación en estado de potencia, es producto de la razón en acto -si bien de modo patológico- desplegada de una forma contraria a los fines del proyecto de la Ilustración pero persistiendo en su *pathos* de racionalidad dominadora de la reproducción de la vida material y espiritual humana.

La Teoría Crítica dirige sus baterías en contra de las distorsiones que el proyecto civilizador ha sufrido conforme ha devenido en una realidad empírica. Las formas racionales de exterminio y la violencia sistémica que permea toda la realidad social generan según Agamben -quien toma la idea de Benjamin- un estado de excepción permanente. La violencia que surge en su cara más elemental tras los traumáticos sucesos del siglo XX es una manifestación evidente del exceso de vida²⁰⁷ que corre por las venas de la modernidad, es tal la fuerza que la pulsión se transforma en destructiva. Funciona como una relación amorosa destructiva en que los amantes se sienten movidos a la agresión hacia su contraparte por el mismo motivo que los mantiene unidos y atraídos. Las relaciones sociales contienen una intensidad tal que en un momento dado el quiebre es inevitable y ocurren sucesos violentos que parecen poner un freno al imperio del diálogo y el consenso. Ahí surgen las disputas y los desacuerdos, una parte de la sociedad se siente agraviada y sospecha que en una situación de diálogo no será escuchada porque el desequilibrio inherente al sistema impedirá la recepción e interpretación deseada de su discurso.

La violencia que desequilibra las condiciones de producción discursiva es manifestación que el diálogo al estilo habermasiano se topa con el límite de la irrupción intempestiva de la ira social,

²⁰⁷ La obra de Bataille lo mismo que la de Heidegger se dirigen a ese punto de “exceso de vida” que se presenta como constante en el siglo XX. Por eso es que en dicho siglo surgieron el fascismo y el comunismo como modos de pretender traer la utopía a la vida cotidiana. En el siglo XX el materialismo consignó su victoria anunciada desde el XIX, en ambos casos se tiñó de una metafísica. Para ambos el lenguaje es el punto clave a partir del cual se articula la experiencia de la mundanidad, la vida y por supuesto lo comunicable (el significado).

pero también individual. La categoría del *Musulmann* arriba mencionada emerge de nuevo pero su rostro no es el de la pasividad sino el de una actividad enmarcada en los desequilibrios sistémicos y la tensión generalizada, de modo que aquellos que toman parte en el poder no pueden decir “aquí estoy” frente a los excluidos pues éstos no pretenden sino expresar que no hay posible consenso en tanto que la situación general persista. La lucha no es por el reconocimiento en el marco liberal sino por un reconocimiento que sólo puede darse cuando se ha perdido (o se siente que se ha perdido) la categoría misma de humano por lo que la fragilidad humana se encuentra desnuda.

El desafío que la excepción generalizada, la violencia omnipresente y las consustanciales distorsiones en la estructura comunicativa del capitalismo tardío postula a todo proyecto que pretenda seguir por la senda de la Ilustración no es el llamado fin de las grandes narrativas, sino la preeminencia de una narrativa del silencio, del estatismo y la banda de Moebius del solipsismo individualista. En términos comunicativos la ausencia de una definición de lo humano por un lado, y por otro lado, la deshumanización por medio de la mecanización de la muerte o la pérdida de sentido de la vida ponen en crisis la idea misma de diálogo y entendimiento porque cuestionan la idea de sujeto, el conjunto de instituciones y prácticas que originarias y depositarias de la concepción de subjetividad se topan con un límite duro y empírico, un hombre que ya no es más sujeto, que no puede serlo porque su fuerza, la persistencia propia de ser un sí mismo distinto de otro (*die Kraft der Auseinandersetzung*) lo ha abandonado, o el deseo mismo de manifestarse como un sí mismo no es de su interés.

El vértigo de los acontecimientos, y la velocidad inusitada de la historia postulan un desafío a toda teoría y praxis comunicativas. Cuando el núcleo inhumano de la no-respuesta, la ausencia de deseo por luchar en pos del reconocimiento nos confronta las definiciones liberales de reconocimiento, comunicación y emancipación son insuficientes. Las patologías de la modernidad han superado con mucho las soluciones que el liberalismo propone, y los conceptos que emanan de las teorías tradicionales de la comunicación no sólo pierden capacidad explicativa, sino que parecen ingenuas cuando se considera el estado generalizado de excepción y sus aumentadas probabilidades de aparición. La desacralización de la política y la vida social, contenidas en la tradición moderna de cierta forma nos vuelve a introducir en lo sagrado, el límite de la comunicación no está dado por la escatología de lo sagrado, sino por su absoluto opuesto por el resultado verificable de la reificación / desmistificación de lo social y por lo tanto de lo humano. Esto no es un alegato en favor de la mistificación del mundo o de la vuelta a una legitimación de las autoridades a partir de

matrices místicas, por ello no debe ser leído en clave teológica, sino teórica, no es el núcleo inexpresable de la subjetividad lo está constituyendo el límite de la comunicación, sino la conciencia de la artificialidad de los sostenes de la vida y de las instituciones humanas, la que, llevada hasta sus últimas consecuencias, hace de la transparencia comunicativa algo impensable en el capitalismo de la modernidad tardía si se plantea en términos de mero multiculturalismo, liberalismo, comunitarismo y demás tendencias que permean en las éticas, deontologías, y teorías que abrevan de la comunicación ideal sin introducir la variable de la violencia, la confrontación, el antagonismo y la negatividad de lo social. Sólo a partir de los opuestos negativos que surgen en el seno mismo de la utopía comunicativa puede plantearse una positividad de la totalidad social que responda al desafío de pensar lo humano desde la inhumanidad de la vida reificada.

Fuentes

Adorno, Theodor y Horkheimer, Max. *Dialéctica de la ilustración*. Trotta. Madrid. 1997

Agamben, Giorgio. *Homo sacer: el poder soberano y la nuda vida*. Pre-textos Madrid. 1990

- *Lo que queda de Auschwitz: el archivo y el testimonio*. Pre-textos. Valencia 2002

Apel, Karl-Otto y Dussel, Enrique. *Ética del discurso, Ética de la liberación*. Trotta. Madrid. 2005

Bauman, Zygmunt. *En busca de lo político*. Fondo de Cultura Económica. México. 2002.

- *Modernidad líquida*. Fondo de Cultura Económica. México 2003.

- *Tiempos líquidos: vivir una época de incertidumbre*. Tusquets. México. 2009.

Benjamin, Walter. *Ensayos escogidos*. Ediciones Coyoacán. México.

Berger, Peter y Luckmann, Thomas. *La construcción social de la realidad*. Amorrortu. Buenos Aires, 2006

Berlin, Isaiah. *La tradición de la libertad. Los seis enemigos de la libertad humana*. Fondo de Cultura Económica. México, 2004

- *Contra la corriente. Ensayo sobre historia de las ideas*. Fondo de Cultura Económica. México. 2006

- *El estudio adecuado de la humanidad*. Fondo de Cultura Económica / Turner. México. 2009.

Berman, Marshall. *Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad*. 17ª edición Siglo XXI. México 2008.

Bloch, Ernst. *El principio esperanza. 3 vols*. Ed. Trotta. Madrid. 2006

Blumenberg, Hans. *La risa de la muchacha tracia. Una protohistoria de la teoría*. Pre-Textos. Madrid.

Cassirer, Ernst. *Filosofía de la ilustración*. 3° edición. Fondo de Cultura Económica. México, 2008.

Castoriadis, “Cornelius. Institución de la sociedad y religión”. disponible en <http://letraslibres.com/pdf/1396.pdf> 6 de junio de 2010.

- *La institución imaginaria de la sociedad. vol 2*. Tusquets. Barcelona 1986.

- *Lo que hace a Grecia. De Homero a Heráclito*. Fondo de Cultura Económica. Buenos Aires. 2008

Cazadero, Manuel. *Desarrollo, crisis e ideología en la formación del capitalismo*. Fondo de Cultura Económica. México. 1986.

Chesterton Gilbert, Keith. *Ortodoxia*. Fondo de Cultura Económica. México. 1997

Crocker, Lester. “Order and Disorder in Rousseau’s Social Thought” en PMLA vol. 94, No 2 (Marzo de 1979). Modern Language Association

Descartes, René. *Discurso del método*. Akal. Madrid 2007.

Echeverría, Bolívar. “Un concepto de modernidad” disponible en <http://www.bolivare.unam.mx/ensayos/Un%20concepto%20de%20Modernidad.pdf> lunes 15 de junio de 2009 14:30 hrs.

Elias, Norbert. *Über den Prozeß der Zivilisation. Soziogenethische und psychogenetische Untersuchungen*. Suhrkamp Verlag. Frankfurt am Main. 1976. pp. 504

Foucault, Michel. *Las palabras y las cosas*. Siglo XXI. México 2008.

Frers, Lars. *Arbeit und Interaktion. Zur analytischen Trennung zweier Grundbegriffe bei Jürgen Habermas*. Disponible en: http://userpage.fu-berlin.de/frers/arbeit_interaktion.html

Freud, Sigmund. *El malestar en la cultura*. Alianza Editorial. Madrid 2009

Habermas, Jürgen. *Historia y crítica de la opinión pública*. Gustavo Gili. Madrid, 2004

- *El discurso filosófico de la modernidad*. Ed Katz. Buenos Aires. 2008.

- *Acción comunicativa y razón sin trascendencia*. Paidós. Barcelona 2002

- *Ciencia y técnica como "ideología"*. Tecnos. Madrid. 2004

- *Teoría de la acción comunicativa. Racionalidad de la acción y racionalización social*. . Ed. Taurus. México 2006.

Hegel, G. W. F. *Fenomenología del espíritu*. Fondo de Cultura Económica. México. 2008

- *Wissenschaft der Logik. Die objektive Logik*. Suhrkamp. Frankfurt am Main.

Heidegger, Martin. *De camino al habla*. Ediciones del Serbal. Barcelona, 2002

- *El ser y el tiempo*. Fondo de Cultura Económica. México. 2005.

- *Arte y poesía*. Fondo de Cultura Económica. México 2006.

Honecker, Martin. *Grundriss der Sozialethik*. GmbH Verlag. Berlin 1995

Honneth, Axel. *Reificación. Un estudio sobre la teoría del reconocimiento*. Katz. Buenos Aires 2000

- *Patologías de la razón. Historia y actualidad de la teoría crítica*. Katz Editores, Buenos Aires 2009

Horkheimer, Max. *Crítica de la razón instrumental*. Caronte. Argentina 2007.

- Jameson, Frederic. "The Vanishing Mediator; or Max Weber as Storyteller" en Jameson, Frederic. *The Ideologies of Theory. vol 2*. University of Minnesota Press. Minneapolis. 1998.
- Kant, Immanuel. *Filosofía de la historia*. Fondo de Cultura Económica. México. 2004.
- Kierkegaard, Søren. *Los lirios del campo y las aves del cielo*. Trotta. Madrid 2007 p. 31-32
- Leibniz, Gottfried Wilhelm. *Tratados fundamentales*. Ed. Losada. Buenos Aires. 2004
- Levinas, Emmanuel. *Totalidad e infinito: ensayo sobre la exterioridad*. Ediciones Sígueme. Madrid, 2005. pp. 315
- Marx, Karl y Engels Federico. *Obras escogidas*. Editorial Progreso, Moscú, 1975
- Mondolfo, Rodolfo. *Heráclito. Textos y problemas de su interpretación*. Siglo XXI 11ª edición Madrid. 2000
- Passerin D' Entrevès, Maurizio y Benhabib, Seyla. *Habermas and the unfinished Project of modernity*. MIT Press, Cambridge Massachusetts. 1996
- Platón. *Cratilo o del lenguaje*. UNAM. México. 2008
- Reiss, Hans (comp.). *Kant's Political Writings, Cambridge University Press. Cambridge. 1970*
- Ricœur, Paul. *Caminos del reconocimiento. Tres estudios*. FCE. México 2006.
- Riley, Patrick. *The Cambridge Companion to Rousseau*. Cambridge University Press, Estados Unidos. 2001
- Rousseau, Jean-Jacques. *El contrato social*. Ed. Losada, Buenos Aires 2003.
- Schmitt, Carl. *El concepto de lo político*. Editorial Alianza. Madrid.

Serrano Gómez, Enrique. *Filosofía del conflicto político. Necesidad y contingencia del orden social*. Ed. Miguel Ángel Porrúa/ UAM-I. México 2001

Solares, Blanca. *El síndrome Habermas*. FCPyS / Miguel Ángel Porrúa. México 1997

Spinoza, Baruch. *Ética demostrada según el orden geométrico*. Trotta. Madrid. 2009

-*Tratado político*. Editorial Alianza. Madrid. 2004.

Steiner, George. *Los logócratas*. Fondo de Cultura Económica. México 2007

Stirner, Max. *El único y su propiedad*. Sexto Piso. México 2003.

Touraine, Alain. *Crítica de la modernidad*. Fondo de Cultura Económica. México 2006.

Váttimo, Gianni *La sociedad transparente*. Paidós / ICE-UAB Bacerlona, 1990.

- *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la época posmoderna*. Gedisa. Madrid. 2000

Weber, Max. *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Fondo de Cultura Económica. México, 2009.

Wellmer, Albrecht. *Revolution und Interpretation. Demokratie ohne Leztbegründung*. (Spinoza Lectures) Assen, 1998

Žižek, Slavoj. *El acoso de las fantasías*. Siglo XXI. México. 2009

- *Porque no saben lo que hacen. El goce como factor político*. Paidós, Buenos Aires. 2006.

- *Visión de paralaje*. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2006.

- *Sobre la violencia. Seis reflexiones marginales*. Paidós. Buenos Aires. 2010