

**Universidad Autónoma Metropolitana
Iztapalapa**

Departamento de Filosofía

CSH

Tesis para obtener el título de Doctor en Filosofía, en el
Doctorado de Humanidades con especialización en Filosofía
Política

**Hacia una teoría crítica de la
globalización**

**Crisis y posibilidades para teorizar
la normatividad**

presenta:

Oliver Kozlarek

Director de la tesis:

Doctor Enrique Dussel Ambrosini

México, D.F. 2001

para Esperanza

Indice

Prólogo y agradecimientos (I)

1. El problema de la unidad como constante en el pensamiento político y social moderno: Hacia una teoría crítica (1)

1.1 Universalidad y unidad social como tarea de la filosofía (5)

1.2 De la filosofía a la sociología (13)

1.3 La conciencia de la globalización (28)

1.4 Hacia una teoría crítica de la globalización y el problema del eurocentrismo (40)

2. ¿Diferencia o la posmodernización de la globalización? (55)

2.1 Entre globalización y posmodernismo (58)

2.1.1 Hacia una desmitificación del posmodernismo (60)

2.1.2 Los contenidos “posmodernos” (73)

2.2 Hacia una teoría no-eurocéntrica de la globalización (79)

2.3 “Giro ético” o la media vuelta del posmodernismo (81)

3. “Sociedad mundial” o “civilización mundial”. Dos propuestas de la teoría social (97)

3.1 La “sociedad mundial”: Niklas Luhmann (99)

3.1.1 La imposibilidad de la integración racional-normativa (100)

3.1.2 La falacia de la dialéctica (103)

3.1.3 Multiculturalismo *versus* “sociedad mundial” (105)

3.2 La “Ciencia Humana” como ciencia libre de valores: Norbert Elias (109)

3.2.1 El totalitarismo de la “Ciencia Humana” (112)

3.2.2 El problema de los valores (119)

3.3 De regreso a la filosofía política (124)

4. La necesidad de la filosofía política: John Rawls (126)

4.1 Una teoría política, no metafísica (131)

4.2 El fundamento normativo de la teoría de la justicia (137)

4.3 La falta de visión sociológica (144)

4.4 La sociedad decente: Avishai Margalit (148)

5. Del logocentrismo a la racionalidad comunicativa y de regreso: Jürgen Habermas (153)

5.1 Hacia una democracia deliberativa (156)

5.2 Habermas y la globalización (167)

5.3 La teoría crítica de Habermas (181)

5.4 La recaída filosófica de Habermas (185),

6. Entre filosofía social y lucha social: La actualización de la teoría crítica por Axel Honneth (191)

6.1 La filosofía social como espacio intelectual alternativo (193)

6.2 La teoría del reconocimiento como reconocimiento teórico de las luchas sociales (202)

6.3 La teleología del reconocimiento (215),

7. Autonomía, autenticidad o intersubjetividad: tres variaciones de un tema moderno (222)

7.1 La autonomía decentrada: Axel Honneth (226)

7.2 Reconocimiento y autenticidad: Charles Taylor (232)

7.3 Hacia un paradigma no-lingüístico de teoría crítica: Peter Dews (242)

8. Filosofía como sociología: la teoría de acción humana de Hans Joas (252)

8.1 Pragmatismo y la teoría crítica (257)

8.2 Acción humana como acción creativa (267)

8.3 ¿Teoría de la normatividad o teoría normativa? (279)

8.4 ¿Más allá del eurocentrismo? (287)

Bibliografía (294)

Prólogo y agradecimientos

Teoría crítica significa también –si no en primer lugar- autocrítica de la filosofía y de sus ambiciones teóricas, las cuales destacan, en muchos casos, por su falta de modestia y, consecuentemente, por sus potencialidades despóticas. Pero acusar a la filosofía moderna de despotismo, incluso de un pacto con el totalitarismo, puede ser todavía demasiado vago, y puede peligrar en la misma abstracción encubridora. Este ha sido el destino desafortunado del proyecto de la Escuela de Francfort. En su “Dialéctica negativa” Adorno no propone otra cosa que una solución teórica al problema de las exaltaciones de la teoría: si la “teoría tradicional” (para tomar prestadas las palabras de Horkheimer) se caracteriza por la tendencia de encerrar al mundo en sus conceptos, así como por la construcción de sistemas, la dialéctica negativa debe ser el movimiento *teórico* para socavar y, últimamente, licuar a estas formaciones sólidas, sustituirlas por “constelaciones” más flexibles.

Pero la intención de la teoría crítica no es la de una crítica radical de la ilustración, sino la búsqueda de una reconciliación con el proyecto moderno. En esta misma tónica escribe Hauke Brunkhorst: “Adorno’s negative dialectic is simply the attempt to open up the theories and projects of enlightend rationality to the experience of historical suffering and of the throwback to barbarism, without ever losing track of enlightenment.” (Brunkhorst, 1992: 166) Esta lectura de Adorno hace posible, en efecto, tender un puente hacia las actualizaciones de una teoría crítica que se encuentran en la ética discursiva de Habermas pero también de Apel, después de los giros lingüísticos y pragmáticos (véase *ibid.*, 167; también Brunkhorst, 1990). ¿Es entonces, la imposibilidad el destino de la teoría

crítica y de su preocupación por un pensamiento más modesto que no quiere informar normativamente a las realidades políticas y sociales, que no sofoca las experiencias de la contingencia y de la pluralidad de la vida humana bajo sus pretensiones universalistas?

Preguntas como ésta se encuentran en el centro de este trabajo. Que no se trata de preguntas meramente filológicas que sólo quieren satisfacer la inquietud de quienes se interesan por el destino de una corriente del pensamiento político y social que surgió en algún momento en Alemania, demuestra que el tema de la relación entre universalidad y pluralidad representa el problema focal en el actual debate de la globalización (véase Robertson, 1992). Lo que en este trabajo propongo es un acercamiento a esta problemática desde la perspectiva de otro gran debate, a saber, acerca de la posibilidad de teorizar la normatividad. Por normatividad entiendo aquí –en un sentido muy amplio– orientaciones prácticas que se encuentran a disposición de los actores humanos y que subyacen implícita o explícitamente a cualquier proyecto teórico. También el tema de la normatividad parece encontrar el nervio central del debate actual de la globalización. Dicho de otra forma: parece que el debate de la globalización se centra, cada vez más conscientemente, sobre la discusión respecto a las orientaciones prácticas de los individuos en las sociedades actuales. La necesidad de estas reflexiones se plasma aún más cuando recordamos todos aquellos discursos –tanto periodísticos como académicos– en los cuales se tematizan la supuesta pérdida de los valores, la decadencia moral, o la pluralidad de sistemas de valores o de normas.

Aquí, sin embargo, no me interesan tanto los *contenidos* concretos de los discursos que tratan sobre los temas que acabo de mencionar, sino la *forma* en la cual estas reflexiones teóricas sobre la normatividad se llevan a

cabo. Dicho de otra manera: mi objetivo no es el de presentar argumentos en favor o en contra de valores o normas universales que pudieran o no servir como orientaciones normativas en una posible sociedad mundial, sino el de cuestionar a diferentes estilos de teorías o “actitudes” teóricas y saltar cómo estas variaciones manejan el problema de la normatividad de maneras distintas. Es en este sentido que la teoría crítica me parece todavía hoy en día -y no solamente para un contexto sociocultural limitado como el alemán en la década de los años 30 o 40 del siglo XX- sugerente, ya que en sus propuestas se expresa justamente una “actitud” teórica que permite pensar normatividad con la conciencia de la amenaza del despotismo universalista.

¿Cómo se explica que siempre reclamamos una validez universal para *nuestros* valores y *nuestras* normas? También una respuesta a esta pregunta se puede inspirar, parcialmente por lo menos, en los trabajos de la Escuela de Francfort, según la cual el proyecto de la “ilustración” se caracteriza por una ambición de construir una totalidad teórico-práctica. Creo que mantener esta conciencia crítica frente a la modernidad es indispensable para cualquier reflexión sobre la normatividad en el marco del debate de la globalización actual, ya que nos recuerda que las pretensiones universales modernas surgen de constelaciones socio-culturales muy particulares y que la diseminación de ellas siempre contiene el peligro de absolutizar estas particularidades. Reconstruir las condiciones políticas y sociales del universalismo moderno me parece una manera adecuada de recordar la particularidad de éste, así como de su carácter potencialmente despótico (capítulo 1).

Esta crítica no debe desembocar en un rechazo total de cualquier pretensión normativa por parte de la teoría. También esto es algo que podemos aprender de la teoría crítica y que deberíamos usar en contra del

cinismo posmoderno. Sin embargo, en un segundo paso (capítulo 2) quiero demostrar que la pretendida apatía normativa de los posmodernos en realidad no existe, y que atrás de ella se encuentran pretensiones normativas clásicamente modernas.

Otra justificación para eliminar las reflexiones normativas explícitas ha sido siempre la ambición de una “ciencia libre de valores” que se contenta con un balance de lo que “realmente es”. En este sentido algunas teorías sociológicas han extenuado la convicción de la necesidad de reflexiones normativas por diferentes razones de las cuales presentaré dos: la de la teoría de sistemas que hace creer que las realidades sociales no funcionan de acuerdo a valores y normas, sino de acuerdo a principios sistémicos y, por ende, cognoscitivos (capítulo 3.1). La otra vertiente que discutiré encuentra una expresión elocuente en la teoría social de Norbert Elias, la cual presupone que los horizontes normativos se desdoblarán en un proceso de civilización mundial (capítulo 3.2).

Pero al igual que en el caso del posmodernismo deberíamos sospechar que tampoco estas propuestas sociológicas se abstienen realmente de consideraciones normativas, sino que solamente no están dispuestas para discutir las. En los dos casos podemos observar una suerte de horizontes normativos implícitos que reproducen, de manera “pre-crítica”, es decir, regresando a momentos anteriores a la problematización del pensamiento científico por parte de la teoría crítica, la creencia moderna en el conocimiento científico. La conciencia de esta reducción de la normatividad exige, una vez más, la necesidad de tematizaciones teóricas de normatividad que actualmente se encuentran sobre todo en la filosofía política y la filosofía social, esto es, en ámbitos discursivos distintos al de la sociología, a

los que también pertenecen las tres propuestas que discutiré en los siguientes capítulos:

Con John Rawls (capítulo 4) abriré esta ronda del regreso a la filosofía por tres razones: Rawls me parece no solamente importante como autor que estructura ciertamente el debate normativo actual, sino también, porque presenta una teoría que quiere ser “no-metafísica” y, finalmente, porque ha presentado en los últimos años ideas más concretas sobre una teoría de la justicia más allá de los contornos del estado nacional. Trataré de demostrar, sin embargo, que la “actitud” teórica de Rawls es todavía la de las viejas teorías normativas, la que conduce nuevamente a una arrogancia teórica que suprime a la contingencia.

A pesar de su compromiso con la Escuela de Francfort, esta “actitud” teórica que encontramos en Rawls la podemos encontrar también en Habermas (capítulo 5). En los dos casos podemos constatar una suerte de falta de sensibilidad sociológica que seduce también al proyecto de Habermas –sobre todo en sus trabajos a partir de *Facticidad y Validez*- para desconfiar en la capacidad normativa de los actores sociales, sin que estos fueran inspirados o ilustrados por alguna *teoría* normativa

Desde una problematización de la obra de Habermas parecida a la que acabo de exponer, Axel Honneth ha desarrollado su propuesta para una actualización de la teoría crítica (capítulo 6). Su teoría del reconocimiento pretende anclar una teoría normativa en los procesos y las luchas sociales. Esto parece como un paso importante para una posible liberación frente a los imperativos normativistas de la teoría. Sin embargo, hasta este momento –y hay que hacer hincapié en que el proyecto teórico de Honneth (nacido en 1949) no está concluido aún- parece que la idea del reconocimiento lleváse a dos problemas que arrastra la *filosofía* moderna desde hace mucho tiempo: el

primero es una suerte de teleología normativa, mientras el segundo amenaza en forma de la vieja idea del sujeto autónomo.

Sobre todo el horizonte de este segundo problema abre una conciencia de la actualidad y la vehemencia de los debates sobre la idea del sujeto. En el siguiente paso (capítulo 7) me propuse esbozar los marcos en los cuales estos debates se mueven. Con este objetivo tendré que hacer referencia a las tres dimensiones de estos marcos: la idea del *sujeto autónomo*, la del *sujeto auténtico* y la idea de la *intersubjetividad*. Pero a pesar de la diferencia entre estas conceptualizaciones quiero resaltar que ellas representan sólo tres variaciones que siempre han sido determinantes para las teorías normativas modernas.

Solamente en el último paso de esta argumentación (capítulo 8), tras un nuevo cambio de perspectiva que me llevará ahora a una teoría híbrida, tanto filosófica como sociológica, se anunciará algo así como una línea de fuga para poder pensar en una *teoría de la normatividad* que se resista a las *teorías normativas*. Paradójicamente, esta posibilidad de pensar en una concretización más exitosa de las pretensiones metateóricas de la Escuela de Francfort se encuentra en la obra de un autor que siempre ha mantenido claramente su distancia frente a la Teoría Crítica y que se inspira en el pragmatismo estadounidense, corriente del pensamiento que la Escuela de Francfort veía con sospecha: se trata de Hans Joas cuya teoría de acción creativa logra dar una segunda respuesta a la pregunta que arriba hice y que me permito repetir: ¿Cómo se explica que siempre reclamamos validez universal para *nuestros* valores y *nuestras* normas?

Esta segunda respuesta, posible a partir de la obra de Hans Joas, explica que los valores y las normas siempre los *experimentamos* como algo dotado de una calidad universal. Pero esta *experiencia* de universalidad no

se debe a que los *contenidos* de los valores o de las normas en cuestión sean universales, ni que estos contenidos fueran resultados de procesos dirigidos por una suerte de *racionalidad* universal, sino se debe simple y sencillamente al carácter intersubjetivo de esta experiencia de que algo sea un valor. Cabe aclarar que para Joas la intersubjetividad no remite nuevamente –como en el caso de Habermas- a una suerte de racionalidad universal, ni a la idea sustancialista de una comunidad, sino, precisamente, a una experiencia que todos los seres humanos hacemos y que arraiga en última instancia en la acción social: Se trata de la experiencia de la “autotrascendencia” (*Selbsttranszendenz*) (Joas, 1997: 10). De esta manera realizamos un cierto desplazamiento de la pregunta: si fijamos el interés primordialmente en la pregunta por la *experiencia* de los valores y de las normas estamos en condiciones de explicar la “sensación” de universalidad sin que esta justificara los contenidos o los procesos formales y de esta manera tendríamos una teoría que no quiere suministrar normatividad a la praxis, sino que parte, en primera instancia, de un interés en explicar la contingencia de las orientaciones normativas a pesar de la experiencia de universalidad.

De esta manera llegaríamos al fin de estas consideraciones. Un fin, quizá, no del todo satisfactorio frente a las expectativas que el debate de la globalización proyecta hacia una nueva estructura universal (o global) de valores y normas. Sin embargo, espero que las siguientes reflexiones aclaren lo erróneo de estas expectativas. Son erróneas porque son todavía el residuo de los “miedos de la libertad” que Erich Fromm en su libro con el mismo título describió como característica que acompañaba al proceso de la transformación cultural europea occidental que llevaba a la modernidad y que provocaba una verdadera obsesión por encontrar nuevas certidumbres

absolutas, esta vez, provenientes de las ciencias y de la filosofía bajo la tutela de la Razón. Este trabajo quiere enfatizar la imposibilidad de estos anhelos y al mismo tiempo la necesidad de una teoría crítica. También aquí se propone regresar a este "gran humanismo" en el que ya la Escuela de Francfort se inspiraba y que se reflejaba en el *Zeitgeist* de la época entre la Primera Guerra Mundial y el brote del totalitarismo en Europa. Paradójicamente, a este corto periodo entre dos momentos que amenazaban con el fin de la humanidad solamente quedaba la esperanza radical en lo humano. Entiendo a la Escuela de Francfort -y a cualquier teoría crítica que se orienta en ella- como legado de este humanismo.

Actualmente estamos ante una situación en la que nuevamente se desvanecen las viejas certidumbres y en la que nuevamente estamos en búsqueda de orientaciones normativas. Mi propuesta es apostar a este humanismo que coloca la afirmación de la contingencia y de la creatividad humanas ante el autoritarismo de las soluciones teóricas. Es en este sentido que entiendo la posibilidad actual de la teoría crítica.

Quisiera expresar mi profundo agradecimiento al profesor Enrique Dussel Ambrosini, quien no solamente ha fungido como director de esta tesis, sino cuyas ideas y cuyos compromisos han inspirado este trabajo. Gustavo Leyva Martínez merece mis agradecimientos por las excelentes condiciones que ha creado en el posgrado en Humanidades de la UAM-Iztapalapa y como interlocutor, sin el que muchas de las ideas que se expresan aquí no hubieran sido posibles. Invaluable es también el esfuerzo que el Departamento de Filosofía de la UAM-Iztapalapa en conjunto con el Instituto Goethe y el DAAD y bajo la coordinación de Gustavo Leyva han realizado en los últimos dos años por traer una serie de académicos destacados de diferentes

países y así brindar a la comunidad filosófica y científica social de México la posibilidad de entrar en un diálogo muy fructífero. Agradezco en este sentido las conversaciones con Helmut Dubiel, Alfons Söllner, Hans Joas, Jörn Rüsen, Bernhard Waldenfels, así como Alessandro Ferrara, Nancy Fraser, David Rasmussen. Estos últimos visitaron el Posgrado en Humanidades a iniciativa de María Pía Lara. Todos ellos han dejado huella en este trabajo. El CONACyT merece una mención por haberme brindado durante un año una beca en el marco del proyecto de investigación “Política, Narración y Escritura” (ref. 32 957 H). Espero que los integrantes del seminario “Teoría Crítica”, aquí en la Ciudad de México, que mantienen un espíritu incansable sepan lo importante que su compañía intelectual ha sido para mí durante los últimos tres años. Tuve la suerte de concluir este trabajo como catedrático e investigador en la Facultad de Filosofía “Samuel Ramos” de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo en Morelia. A los alumnos y a mis nuevos colegas les agradezco las excelentes condiciones de trabajo. En especial a Mario Teodoro Ramírez su disposición y su interés para discutir ideas siempre nuevas. A mi esposa Esperanza Fernández no le puedo agradecer lo suficiente por haberme apoyado hasta en los momentos más difíciles.

1. El problema de la unidad como constante en el pensamiento político y social moderno: Hacia una teoría crítica

Comunmente los cursos de introducción a la filosofía moderna plantean el “problema moderno” en el sentido de un problema conceptual, a saber, el de la ecisión entre sujeto y objeto. Lo notable es que este problema se introduce normalmente como epistemológico al hacer referencia a Descartes, a pesar de que Maquivelo lo articuló antes en el contexto del pensamiento político. Explicable es esta decisión en favor de la primacía de la epistemología si entendemos la inigualable importancia que en la modernidad se da al pensamiento¹. De esta manera la epistemología ocupa un lugar especial ya que se le puede entender como el “pensar el pensamiento”. Sin embargo, desde una perspectiva crítica frente a esta hipóstasis del pensamiento -que por cierto, también es una afirmación de la idea de la autonomía del sujeto ante el objeto y de su capacidad racional de reflexión- el hecho de que el surgimiento del sujeto se evidencia antes que nada en la política, explica mejor que la naturaleza de la división conceptual entre sujeto y objeto obedece en primer instancia a un problema político-social.

Lo mismo es cierto para todas las ecisiones conceptuales que impregnan la conciencia moderna. Pero si la sospecha de que la razón por esta conciencia se ubica en las realidades políticas y sociales y no en un ámbito meramente teórico, entonces, ésta se debería manifestar tras un examen histórico-sociológico. Tal empresa nos lleva a la crisis de la civilización europea-occidental cristiana a finales de la Edad Media que se ha impregnado poco a poco en la conciencia de la modernidad por excelencia y que da inicio a la bipolaridad que obedece a una “lógica” disyuntiva (véase Kozlarek, 2000) que

caracteriza al *pensamiento* moderno, así como a las realidades políticas y sociales. Dicho de otra manera: tras una mirada histórica la estructura “ambivalente” (Bauman) de la modernidad se explica en primer lugar por la conciencia de crisis que cierra definitivamente el camino hacia atrás, al recurso del pasado y de la tradición y que opone a esta retrospectión un *proyecto* que se dirige hacia el futuro (Eisenstadt, 1999).

Pero ello no significa que la modernidad haya renunciado a suprimir (*aufheben*) las disyunciones. La dialéctica en sus diferentes expresiones ha sido un poderoso ejemplo como, por lo menos, el *pensamiento* moderno, procuraba la construcción de nuevas totalidades. Aunque hoy estemos más conscientes de los peligros que emanan de estas ilusiones totalizadoras, las referencias al “todo”, o a una nueva unidad, siguen atravesando al pensamiento y a las prácticas modernas. La crisis de la civilización europea-cristiana hacia finales de la Edad Media, el desacreditamiento de las aspiraciones religiosas y metafísicas, han provocado que la modernidad se preocupe por desarrollar una verdadera obsesión que se manifiesta en el proyecto de la construcción de una “cosmópolis”, esto es, una cultura que se entiende como parte y manifestación del orden del universo, de los principios y las leyes de la naturaleza (véase Toulmin, 1992). Pero hoy sabemos que la totalidad no significa la superación de las particularidades. Al contrario, mientras más fuertes las pretensiones totalizadoras y universalizadoras, más claro está también la imposibilidad de llevar esta idea a su concretización. La lógica disyuntiva domina la situación a pesar de -o tal vez precisamente por- las pretensiones totalizantes y universalizantes, ya que la universalidad siempre remite a la particularidad y *vice versa*.

¹ Sobre el “epistemocentrismo” escribe también Bourdieu, 1999: 72ss.

Uno de los ámbitos más sensibles para esta situación es el del pensamiento normativo. Aquí es donde Hegel introduce la metáfora de la tragedia para referirse a esta tensión. Christoph Menke resume: “Nach dem Prinzip subjektiver Freiheit besteht die politisch-ethische Ordnung darin, das Schauspiel einer tragischen Entzweiung aufzuführen. Denn von nun an bleibt sie bestimmt von ebenso widerstreitenden wie unhintergehbaren Grundprinzipien, die daher einander nicht anders anerkennen können denn ‘im Kampfe’ – einem Kampf, der, und darin liegt der Einsatzpunkt für Hegels Verwendung der Metapher der Tragödie, stets nur so geschlichtet werden kann, daß er erneut wieder aufbricht.” (Menke, 1995: 218)

Ante las provocaciones “posmodernas” cabe preguntar si todavía existen razones para mantener la preocupación por una orientación universalista del pensamiento normativo. Una respuesta a esta pregunta debe partir de la conciencia de que hoy las ambiciones universalistas del pensamiento normativo no solamente nacen del capricho de una cultura en crisis, más bien: existen razones político-prácticas. Estas se encuentran en las consecuencias prácticas del proyecto de la “cosmopolis” que la modernidad empezó a desdoblar hace aproximadamente unos 500 años, y las cuales se expresan en una facticidad de la globalidad, que, según Otfried Höffe, se manifiesta hoy en una “comunidad del destino” (*Schicksalsgemeinschaft*) (Höffe, 1999: 15ss.). Lo que esta facticidad de la globalidad requiere es la capacidad de pensar la normatividad en términos universales, más allá de sus limitaciones locales, regionales o culturales. El escepticismo normativo del posmodernismo parece frente a nuestra realidad demasiado abstracto.

Simpatizo con la intuición que subyace a lo que Haüke Brunkhorst ha expresado en las siguientes palabras: “[...] der Kern des [M]oralischen oder des ‘Fortschritts im Bewußtsein’ (Hegel) [besteht] in der *Verallgemeinerung*

von Solidarität und in der Umstellung von Solidarität *unter Freunden* auf Solidarität *unter Fremden* [...]” (Brunkhorst, 1997: 8). Lo que Brunkhorst exige aquí es una reorientación del pensamiento normativo sin abandonar su orientación universal. La pregunta es, sin embargo, cómo se puede todavía pensar lo normativo universalmente –esto es, teóricamente- sin exponernos nuevamente a los peligros de las falacias del utilitarismo, del formalismo o del pensamiento teleológico que busca sus fundamentos en algún tipo de eticidad (*Sittlichkeit*).

En este capítulo quiero explorar algunos escalones que la evolución del pensamiento normativo moderno ha tomado. No voy a categorizar estos en la manera como lo ha hecho Michael Walzer²; tampoco pretendo exponer a continuación una historia completa del pensamiento político-social moderno. Me contento más bien con demostrar que el pensamiento normativo moderno se ve determinado por la *conciencia de la tensión entre teoría y praxis* y que, a pesar de esta tensión y de su conciencia, pretende superarla en un movimiento hacia la construcción de una nueva unidad en la cual teoría y praxis –la “Ciudad de Dios” y la “Ciudad de los humanos”, como diría Shmuel N. Eisenstadt, recuperando a San Agustín- convergen en una construcción macro-social (1.1). En un segundo paso quiero reconstruir lo que podríamos llamar el “giro postmetafísico” del pensamiento normativo que describe un movimiento que va de la filosofía a las ciencias sociales (1.2). Esto conducirá a la situación actual en la que el universalismo o el ideal de la unidad social -presupuestos en el pensamiento normativo moderno que son concebidos como alcanzables mediante el pensamiento u orientados por la teoría- está nuevamente en cuestión (1.3). Si no se rechaza completamente la idea del

² Me refiero aquí a “Drei Wege in der Moralphilosophie” (Tres vías en la filosofía moral) (Walzer, 1993; también: Kozlarek, 1999).

universalismo –como lo hizo el posmodernismo- existe, no obstante, una conciencia de que lo universal y la unidad no superan lo particular y lo individual. Esto es lo que llamaría la “conciencia de la globalización”. La “conciencia de la globalización” obliga a reorientaciones del pensamiento normativo. ¿Cómo podemos hacer teorías normativas a partir de esta conciencia? La pregunta me llevará a la teoría crítica (1.4). Creo que las decisiones “metateóricas” de la teoría crítica abren posibilidades muy actuales para tomar en serio a los retos de pensar la normatividad bajo la “conciencia de la globalización”.

Como ya dije, este capítulo no pretende una reconstrucción exhaustiva de la historia del pensamiento normativo moderno. Lo que en él me propongo es más bien establecer las coordenadas para mi propia argumentación.

1.1 Universalidad y unidad social como tarea de la filosofía

Al resumir a una fórmula concisa de lo que hasta este punto expuse hago constar lo siguiente: a pesar de su lógica disyuntiva inherente, el pensamiento moderno en sus múltiples expresiones está unido en la búsqueda de lo que se entiende como unidad perdida. Esta “unión” va más allá de aquellas separaciones que comunmente son entendidas como excluyentes: tanto las corrientes racionalistas-formalistas, por una parte, como las empíricas-materialistas, por la otra, son enlistadas en el combate contra la fragmentación. En este sentido discutiré la función que la teoría, en términos generales, tiene para la construcción de la unidad.

El hecho de enfocar aquí la dicotomía “teoría y praxis” requiere de explicaciones, ya que estos conceptos parecen algo anticuados. Parece que su significado se remite en línea directa a las discusiones marxistas y

neomarxistas de los años 60 y 70. Hay quienes se enorgullecen de nunca haber estado cerca de estas categorías. Para Pierre Bourdieu la supuesta oposición entre teoría y praxis ni siquiera existe, ya que el concepto de praxis le parece en sí mismo demasiado teórico (Bourdieu, 1996: 33).

Iré más allá del uso de esta dicotomía en los años 60 y 70. Pienso que de manera muy general se puede diagnosticar en las sociedades modernas no solamente una cierta ecisión entre el ámbito de los discursos teóricos y las prácticas sociales, políticas y culturales sino también, y más importante para mi argumentación, una conciencia y, consecuentemente, problematización de ésta. En este sentido el debate marxista y neomarxista de los años 60 y 70 ha sido una de las múltiples expresiones de esta conciencia moderna la cual, sin embargo, ha olvidado en la mayoría de sus expresiones, su contribución a los problemas que aquí quiero discutir.

Peter Wagner señala en su libro *Sociología de la modernidad* (1997) que una respuesta histórica-sociológica a la pregunta “¿Qué es la modernidad?” se topa con la dificultad de encontrar características homogéneas a nivel de las realidades institucionales. Si bien las explicaciones convencionales de la modernidad subrayan la importancia de los fenómenos de la urbanización, de la industrialización y de la democratización como fenómenos sociales y políticos concretos que determinan la transformación *práctica* hacia la modernidad, Wagner observa que estos fenómenos se realizaban de manera dispersa en el tiempo y en el espacio y no de manera idéntica en todas aquellas sociedades que hoy merecen el atributo de lo moderno (Wagner, 1997: 28). Wagner se remite aquí a una conciencia que actualmente enfatiza que la modernidad a nivel de sus realidades institucionales es más bien un conjunto de “múltiples modernidades” que tienen características y dinámicas muy propias.

Este diagnóstico replantea, obviamente, la pregunta de si existen todavía razones para hablar de *la* modernidad o de *lo* moderno. Para Wagner la respuesta tiene que ser positiva. Si bien no existen realidades políticas y sociales que determinan claramente lo que es moderno y lo que no lo es, existen *discursos* que sí lo son. Wagner constata que lo realmente “revolucionario” de la modernidad se introdujo a nivel de su Discurso. Apoyándose en las ideas de Johann Arnason, Cornelius Castoriadis, Michel Foucault, Reinhard Koselleck, Jürgen Habermas y Wolf Lepenies, Wagner dice: “Todos estos estudios son, en un sentido amplio, contribuciones a la historia de los conceptos y de las ideas. Apenas es posible mostrar la existencia, a lo largo de todas las sociedades, de rupturas tan claras en las prácticas económicas, sociales y políticas.” (*ibid.*, 29) Una idea parecida expone Shmuel N. Eisenstadt. También él parte de lo obvio: *la* modernidad no existe. En cambio se nos presenta una *Vielfalt der Moderne* (Eisenstadt, 2000). En sus trabajos en los que compara las “civilizaciones axiales” con la modernidad llega a la conclusión que entre los rasgos significativos de las transformaciones de lo pre-moderno hacia lo moderno figuran las “grandes revoluciones”. Pero más importante aún es para Eisenstadt el hecho de que en estos procesos los discursos jugaran un papel fundamental al otorgar una suerte de unidad a la pluralidad moderna (Eisenstadt, 1999: 41).

Dicho de manera más clara: *la* modernidad es en primer lugar su teoría o su discurso (también: Kozlarek, 1993) y solamente en un segundo momento un conjunto de prácticas o estructuras sociales y políticas. Según Eisenstadt es precisamente el discurso que permite introducir la dimensión utópica en las prácticas políticas y sociales. Por su parte, Wagner explica que solamente en este sentido se puede entender la modernidad esencialmente como “proyecto” como lo ha hecho Habermas. Pero esto significa también que es en primer

lugar teoría *normativa*. El desfase entre teoría y praxis se explica de esta manera como una condición ineludible, ya que las teorías políticas y sociales en cuanto teorías normativas siempre apuntan a un más allá de las realidades políticas y sociales institucionalizadas: “Podemos tal vez identificar inequívocadamente, en términos históricos, el aspecto normativo, es decir, el *proyecto* de la modernidad, con todas sus tensiones internas, pero este proyecto no ha sido traducido nunca a instituciones puras, ni siquiera de manera aproximada.” (Wagner, 1997: 29-30) Pensando este planteamiento en todas sus consecuencias significa también, que hasta los intentos teóricos más inductivos obedecen, en última instancia, a los imperativos normativos del discurso de la modernidad que se articulan precisamente también –si no en primer lugar- a un modelo científico que favorece el conocimiento empírico y en el cual rige la tensión conceptual “sujeto/objeto”.

Esto obviamente no quiere decir que la esición entre teoría y praxis fuera del todo aceptada. Al contrario, en la mayoría de los casos las teorías normativas exigen más bien su concretización, lo que significa al mismo tiempo la construcción de una nueva totalidad como teoría absoluta y prácticas políticas y sociales que se adecuan a esta teoría. La esición entre teoría y praxis se entiende, entonces, como indicador del problema de las promesas todavía incumplidas o, para parafrasear una vez más a Habermas, de los “proyectos inconclusos”. De ahí resulta no solamente el malestar de lo temporal y de lo particular, sino también la centralidad de la teoría la cual -*como y en* teoría- conecta con lo atemporal, lo universal o el todo. El “logocentrismo” moderno –entendido como una fijación de la visión del mundo en lenguaje y discurso, así como en la importancia de la comunicación lingüística como proceso constitutivo y reflexivo de los discursos- resulta, pues, de la ecisión entre teoría y praxis y del saber consciente o inconsciente

de que lo atemporal y lo universal solamente se logra en los discursos teóricos. La teoría promete la salvación como posibilidad de lo “universal concreto” aunque las realidades políticas y sociales concretas nunca cumplen con estas promesas.³

Este logocentrismo moderno que encuentra la única forma de llegar al cumplimiento de las promesas unificadoras de la modernidad, la satisfacción de los anhelos atemporales y universales, en el discurso y en la teoría, ha encontrado su institucionalización en la filosofía académica. Ésta se eleva sobre todos los demás discursos, reclamando el liderazgo teórico-práctico, coqueteando de esta manera con la unidad perdida. Herbert Schnädelbach explica: “Wenn wir versuchen, das Spezifische des philosophischen Interesses in sich modernisierenden Kulturen genauer zu bestimmen, können wir zunächst davon ausgehen, daß es jene das Ganze betreffende Nachdenklichkeit bezeugt. Das Ganze ist interessant, weil es in der Moderne aus dem Blickfeld gerät, die Menschen aber doch wissen wollen, wie das Vielfältige, Disparate und sich häufig gegenseitig Widersprechende ihrer Lebenswelt miteinander zusammenhängt oder gar zusammenpaßt.” (Schnädelbach, 2000: 24) La función de la filosofía como discurso en la modernidad consiste, entonces, en sus orientaciones normativas que se nutren de la universalidad y que se proyectan hacia una nueva totalidad teórico-práctica.

Ahora bien, lo precario de esta situación que se manifiesta en la primacía de los discursos filosóficos y que reproduce la primacía de la teoría ante las prácticas políticas y sociales, no es la pretensión de *teorizar* a la normatividad orientada en criterios universales, sino la manera en la cual se

³ He trabajado esta idea con más detalle en *Universalien, Eurozentrismus, Logozentrismus. Kritik am disjunktiven Denken der Moderne*. (Kozlarek, 2000)

realiza esta teorización. Ésta se caracteriza precisamente por la primacía teórica-filosófica-conceptual: el filósofo que se entiende como persona con acceso privilegiado a los conceptos debe, consecuentemente, encontrar aquellos conceptos que *orienten* a las prácticas políticas y sociales. De tal suerte que la teoría se convierte en receta para las acciones políticas y sociales concretas. Pero el problema no queda ahí. Poco a poco las reglas y los principios del discurso (teórico-normativo) se convierten en sí mismos en exigencias normativas. El filósofo confunde *su* mundo del discurso con el mundo sin más. O dicho de otra manera, el mundo es forzado a adaptarse al mundo discursivo. Esta es la “actitud despótica” de la teoría que prevalece a lo largo del pensamiento político y social moderno y a la que la Teoría Crítica y el posmodernismo denunciaron.

Sin embargo, desde una perspectiva sociológica podemos constatar que las funciones reales de los intelectuales y de sus instituciones socavan la separación estricta entre teoría y praxis. La producción intelectual no es una actividad extra-mundana, sino más bien en sí misma una producción ideológica para los diferentes movimientos políticos y sociales. Como Eisenstadt desataca: precisamente esta función de los intelectuales hace posible distinguir la condición moderna de lo pre-moderno: “But whatever the difference between the Great Revolutions [como incios de la modernidad, OK], they were characterized by some combination of various components and the central role of intellectuals and autonomous political activists in them.” (Eisenstadt; 1999: 46) “Such participation by intellectuals in the political process entailed a rather far-reaching change, indeed transformation, of their role in the Axial Civilizations in their political activities, and in their relation to power – a transformation which is of central importance for the understanding of modern political dynamics.” (*ibid.*, 47) Eisenstadt señala que

en las “civilizaciones axiales” (premodernas) los intelectuales también jugaron papeles importantes. Sin embargo, aclara que en condiciones modernas prevalece una interacción sistemática y funcionalmente constitutiva entre los intelectuales y la esfera política.

Esto precisamente *no* significa que el ámbito teórico y práctico fusionaron y que la diferencia entre los dos hubiera desaparecido. Al contrario, como Eisenstadt muestra convincentemente, la interacción entre intelectuales y activistas políticos creaba también tensiones. “The first such tension, which has often been analyzed in the literature, was that between the intellectuals and the rulers. The focus of such tension was usually the scope of the relative autonomy of the intellectuals in their specialized activities. The second, and perhaps more intensive, tension focused on the attempts of the intellectuals to impose their own distinct conceptions of the cultural and social order on other elites (including other intellectual elites) and on broader groups and strata, and also on the contradiction between the attempts to exercise such power and influence and the need to maintain the conditions that ensured maximum autonomy in the different areas of intellectual specialization and creativity.” (*ibid.*, 47)

Son precisamente estas tensiones que a un nivel más teórico se manifiestan en las discusiones sobre las diferentes definiciones de la *relación* entre teoría y praxis. Sin embargo, desde esta perspectiva histórico-sociológica el problema no se reduce simplemente a uno epistemológico-ontológico que se remite a la “visión del mundo” moderno y que parte de la disyunción entre sujeto y objeto. Al contrario, como explican trabajos de la talla de los de Eisenstadt: la tensión entre teoría y praxis se remite más bien a problemas político-sociales que resultan de la interacción y sobre todo de la competencia creciente entre actores políticos y intelectuales en un ámbito

común que más tarde se definirá como *espacio público*. Esta situación de competencia explica también que la disyunción entre teoría y praxis es vista más bien como un problema que debe ser superado. Los intelectuales ya no limitaron la validez de sus ideas a un espacio restringido. La división augustina entre la “ciudad de dios” y la “ciudad del hombre” se disuelve. Lo que queda es la pretensión de formar una nueva unidad: una suerte de fusión entre la “ciudad de dios” y la “ciudad del hombre”; entre “teoría” y “praxis” bajo la tutela de la teoría y sus instituciones.

Visto de esta manera, el problema “teoría y praxis” parece ser realmente *el* problema moderno del cual las preocupaciones sobre la relación entre sujeto y objeto, o cuerpo y mente, etc. se derivan. Así también quedaría claro que la conciencia moderna se despierta más claramente en Hobbes que en Descartes. Mientras para Descartes el problema del pensamiento disyuntivo de la modernidad aparece todavía como problema de la relación entre sujeto y objeto, esto es, como problema epistemológico-ontológico, en Hobbes aparece por primera vez claramente como problema primordialmente político-social cuyas coordenadas categóricas son “teoría” y “praxis”. Sin embargo, en Hobbes expresa una de las formas que toman las soluciones que se propone al problema. En lo que sigue quiero tratar de sistematizar algunas de las opciones que el pensamiento moderno ha desarrollado. Pero no solamente enlistaré diferentes formas de tratar el problema “teoría y praxis”, sino –más importante aún- indicaré que el punto central de esta problemática ha conducido a un movimiento tectónico que ha modificado la topografía de la pensamiento moderno para siempre: se trata de la erupción de un espacio discursivo nuevo que hoy conocemos como sociología.

1.2 De la filosofía a la sociología

Como señala Habermas, la problematización de la vinculación entre *Teoría y praxis* no es exclusiva del pensamiento moderno a partir de Hegel. Más bien se trata de una preocupación que dominaba el pensamiento político y social moderno desde sus principios (Habermas, 1969). Con esto el pensamiento moderno se distingue del pensamiento griego en el cual la relación entre teoría y praxis era menos problemática. Esto se demuestra claramente en la “política” de Aristoteles que hoy nos parece extraña por tres razones: “1. Politik verstand sich als die Lehre vom guten und gerechten Leben; sie ist Fortsetzung der Ethik. [...] 2. Die alte Lehre von der Politik bezog sich ausschließlich auf Praxis im engen, griechischen Sinne. Mit Techne, der kunstfertigen Herstellung von Werken und einer tüchtigen Meisterung von vergegenständlichten Aufgaben, hat sie nichts zu tun. [...] 3. Aristoteles betont, daß sich Politik, praktische Philosophie überhaupt, in ihrem Erkenntnisanspruch nicht mit strenger Wissenschaft, der apodeiktischen episteme messen kann. Denn ihr Gegenstand, das Gerechte und Vortreffliche, entbehre im Kontext der veränderlichen und zufälligen Praxis der ontologischen Stetigkeit ebenso wie der logischen Notwendigkeit. Das Vermögen der praktischen Philosophie ist phronesis, ein kluges Situationsverständnis, auf das sich die Tradition der klassischen Politik über Ciceros prudentia bis zu Burkes prudence stützt.” (*ibid.*, 13-14) En este sentido “clásico”, filosofía práctica no es la teorización empírica-descriptiva o normativa de las realidades prácticas, pero tampoco la prescripción normativa para una praxis que carece de comprensión teórica; se trata más bien de una “teoría práctica” que se encontraba en una relación simbiótica con la práctica política.

Esto cambia en la modernidad: teoría y praxis son concebidas como dos dimensiones que son esencialmente diferentes, por ende, separadas, y que solamente en un segundo momento, bajo la fuerza de la voluntad, pueden ser reunidas. Una imagen clara de esto encontramos en la obra de Thomas Hobbes. En su filosofía política Hobbes reúne paradigmáticamente algunos elementos del pensamiento político y social para los siglos siguientes. No solamente dotó a la idea del contrato con una comprensión novedosa, incluso introdujo algunos elementos en el pensamiento político y social, que -a pesar de sus diferencias con autores como Locke, Kant o actualmente Rawls- merecen la clasificación de “proto-liberales” (Kersting, 2000). Pero lo que aquí me interesa es la manera en la cual Hobbes visionaba la convivencia pacífica entre los seres humanos, a pesar de sus diferentes creencias e intereses. Como es bien sabido, para garantizar ésta se requiere, según Hobbes, de una autoridad absoluta en forma de una proyección jurídica que subsume los “derechos” (o más bien “intereses”) individuales bajo la figura del Leviatán. Pero la propuesta de Hobbes no es solamente una respuesta al individualismo “salvaje”, es decir: a la tendencia de la fragmentación social que ya en su época se manifestaba como amenaza de las sociedades modernas, sino también una respuesta al problema de la cristalización de la competencia cada vez más tajante entre el ámbito político concreto y el de las instituciones sapienciales (iglesia, pero también filosofía y ciencias). En otras palabras: el problema de Hobbes no se limita a propuestas meramente prácticas. Él sabe que la unidad social requiere de una superación de la ecisión entre teoría y prácticas sociales y políticas.

En los dos ámbitos existen, según Hobbes, potencias destructivas que permiten a los individuos involucrarse en actividades conflictivas las cuales, a su vez, dificultan la convivencia pacífica. El *Leviatán* tiene, por lo tanto, la

obligación de cuidar que estos dos pilares pertenecientes a su poder no se independicen de él, en otras palabras que queden bajo su poder pacificador y unificador. En el famoso grabado de la primera edición del *Leviatán*, Hobbes representa esta doble función unificadora, en la figura del monarca que se erige en el horizonte sobre un paisaje pacífico, cuyo cuerpo está compuesto por el conjunto de los individuos (como ciudadanos) y que en sus manos encierra las insignias tanto del poder político-militar como del poder sobre las instituciones sapienciales. Por una parte, el *Leviatán* representa la unificación del material básico de los estados modernos, los individuos; por la otra la de teoría y praxis, en una figura jurídica, que se legitima mediante un *proceso constitucional-fundamentativo*, a saber, el contrato. Mientras el término de la *constitución* hace referencia a que este proceso contractual produce un orden político-institucional concreto, el de la *fundamentación* se remite a la justificación racional-discursiva, es decir: teórica, de este orden que Hobbes entiende –como también la mayoría de los intelectuales que le siguen– como tarea de la filosofía.

Pero el *Leviatán* no reúne estas capacidades a raíz de su poder individual, sino porque su persona representa (como *ius in omnia et omnes*) el horizonte normativo de la sociedad moderna como tal. Al contrario de Maquiavelo, Hobbes no renuncia a la normatividad en favor de estrategias políticas que solamente obedecen a los intereses particulares del príncipe, sino aspira a una dimensión normativa universal. Y es precisamente bajo esta pretensión normativa-universal que Hobbes visionó una posibilidad de construir una nueva unidad social.

Lo que más allá de los contenidos específicos de la teoría de Hobbes llama la atención es su autocomprensión como intelectual. La Razón normativa parece ser algo a la que sólo el intelectual tiene acceso privilegiado.

De tal suerte que la sociedad requiere de los intelectuales como *ingenieros* de la construcción unificada. Esto es, como vamos a ver más adelante, una idea que todavía prevalece en muchas versiones actuales de la filosofía política: Rawls y Habermas como dos de los ejemplos más prominentes.

Con Hobbes no se agotan las propuestas para entender las relaciones entre teoría y praxis. Más bien se puede observar que a partir de Hobbes el tema se establece en el pensamiento político-social explícita o implícitamente. Un momento sumamente interesante alcanza la discusión en la obra de Kant, ya que aquí el problema de la relación entre teoría y praxis ya no se sitúa exclusivamente en un plano de la filosofía práctica. El “giro copernicano” de Kant representa más bien el intento de *integrar* a la filosofía práctica y a la filosofía teórica bajo la tutela de la Razón (la cual aparece ahora en tres dimensiones diferentes, a saber, la teórica, la práctica y la estética). La *Crítica de la Razón pura* no es solamente un tratado epistemológico que desplaza a las cuestiones éticas y morales a un plano inferior, sino también –o tal vez más importante aún para el pensamiento posterior a Kant- el intento de encontrar una definición positiva del trascendentalismo precisamente en la moral. De tal suerte, el giro kantiano abre el camino para una comprensión sistemática de un mundo en el cual los problemas del comportamiento de los individuos y la fundamentación de sus orientaciones se convierten en un punto clave también para la comprensión del mundo como tal. Dicho de otra manera: la jerarquía entre epistemología y ontología, por una parte, y pensamiento político y social, por la otra, se empieza a invertir.

Basta aquí una breve referencia a la bien conocida aportación de Hegel en la cual la Razón (ahora como espíritu, *Geist*) es entendida como algo que las propias realidades políticas, sociales e históricas producen. La Razón ya no es aquella capacidad misteriosa que se encuentra en las entrañas inexplorables

y ocultas del sujeto, sino se convierte en “espíritu objetivo”, esto es, en un atributo de las condiciones socio-históricas.

La filosofía de Hegel expresa con toda claridad algo que según Charles Taylor es un rasgo muy característico del pensamiento moderno, a saber, su orientación hacia la “vida ordinaria” (*ordinary life*): “‘Ordinary life’ is a term of art I introduce to designate those aspects of human life concerned with the production and reproduction, that is, labour the making of things needed for life, and our life as sexual beings, including marriage and the family. When Aristotle spoke of the ends of political association being ‘life and the good life’ (*zen kai euzan*), this was the range of things he wanted to encompass in the first of these terms; basically they englobe what we need to do to continue and renew life.” (Taylor, 1989: 211). Tal vez en la definición de Taylor resuena todavía demasiado fuerte el legado de Hegel. Lo que en Hegel y sobre todo en Marx predominaba era la comprensión de la “vida ordinaria” en el sentido de la lucha del ser humano contra la naturaleza, esto es, el interés en los procesos de producción.

La organización social y política para garantizar condiciones productivas idóneas representaba para Hegel el Estado. Esta orientación en la facticidad del poder político, esta subordinación de la teoría a la praxis, reanima la pregunta por el poder contrafáctico de la teoría que resalta en el pensamiento de Kant y que parece ser más bien la cúspide del pensamiento ilustrado. Lo que está en juego es, en otras palabras, la fundamentación de las pretensiones normativas de la teoría. Mientras Hobbes oponía a la opción del Leviatán el diagnóstico –ciertamente exagerado– del “estado natural”, esto es, de la “ingobernabilidad” absoluta, Hegel regresa a la lógica que supuestamente subyace al proceso de la *historia*. De esta forma Hegel introduce todavía otra dimensión determinante para la acción de los

individuos: estos no solamente dependen de las necesidades materiales e institucionales, sino también, o incluso en primer lugar, de las condiciones históricas. La tarea del intelectual es, entonces, la de “captar su tiempo en pensamiento”, es decir, crear una conciencia de las condiciones pero también de las posibilidades que proporcionan un época histórica. Si bien Marx crítica después al énfasis que hace Hegel en el Estado como “falsa conciencia”, también para él quedaba claro que la historia impone el paso de las transformaciones políticas-sociales y que los intelectuales deben reconocer los momentos de maduración para las transformaciones históricas.

En contra de Hegel, pero también de Marx, Alain Touraine denuncia a la filosofía de la historia: “El mayor peligro del pensamiento es subordinar los actores sociales al Estado, agente de transformación histórica, y ver en la subjetivación sólo un momento necesario de la aparición del espíritu objetivo y luego del espíritu absoluto. Una tendencia profunda del historicismo (al hablar en nombre de un sujeto identificado con la historia) es eliminar los sujetos, es decir, los actores, siendo así que éstos tratan de transformar su situación para acrecentar su libertad.” (Touraine, 1994: 81)

Pero los problemas en el pensamiento de Marx no se reducen al método normativo de la filosofía de la historia. Igualmente problemáticas son sus pretensiones normativas a nivel de contenidos concretos. Como Marx expresa claramente en sus trabajos de economía política, las relaciones de producción del capitalismo traban a un proceso productivo óptimo. Éste solamente se alcanza cuando las relaciones productivas (esto es, las relaciones sociales) son alteradas. Lo que guía a esta idea es que el objetivo de la vida humana se realiza solamente en cuanto relación entre ser humano y naturaleza, y más claramente: en cuanto posibilidades del control sobre la naturaleza. Es por eso que la producción ocupa un lugar primordial en el pensamiento de Marx.

En su *Historia y conciencia de clase* Georg Lukács no solamente reafirma la filosofía de la historia, sino también la idea de la prioridad de la relación ser humano/naturaleza. Esto tiene consecuencias para el concepto de praxis. Touraine escribe: “Esa es la *praxis*: no simple defensa de los intereses, ni persecución de un ideal, sino que es la identificación de los intereses de una clase con su destino, con la necesidad histórica.” (*ibid.*, 86)

Resumiendo: la superación de la separación entre teoría y praxis desemboca en la realización del gran sueño de la modernidad, a saber, la constitución de la totalidad teórica-práctica la cual, -Lukács lo había dicho- se dará en la constitución utópica de una totalidad que es al mismo tiempo sujeto y objeto. Esta totalidad toma forma en la clase del proletariado después de su revolución exitosa. Pero esto significa también, como señala Touraine, que “No hay movimiento posible que no esté al servicio del progreso, que no marche hacia la totalidad, es decir, hacia la liberación de la naturaleza, de las fuerzas de producción y, más profundamente aún, de las necesidades humanas.” (Touraine, 1994: 83)

Pero si bien tanto en Marx como en Lukács se procura la superación de las tensiones entre teoría y praxis a final de cuentas lo que en realidad se manifiesta en las ideas de ambos no es sino una ilusión moderna que solamente parece “factible” en teoría. Los intentos fracasados del “socialismo realexistente” demostraron la falta de realismo que se expresa en toda pretensión de totalidad. Lejos de armonizar teoría y praxis, sujeto y objeto, etc., el “socialismo realexistente” era, tal vez, uno de los síntomas más dramáticos de las patologías modernas que tienen que ver precisamente con la carencia de modestia teórica que seduce a “aplicar” el absolutismo de las soluciones teóricas y conceptuales en las realidades políticas y sociales. Lo que de esta experiencia histórica resulta evidente es que la única forma de

poner en praxis a las teorías totalizantes es la burocracia que pierde toda sensibilidad para las necesidades realmente humanas, las cuales surgen de la necesidad de ser diferentes o, como diría Touraine, de ser sujetos que se definen por su capacidad de acción.

Parece paradójico, pero justamente los intentos más comprometidos con la superación de la ecisión entre teoría y praxis se han convertido en los ejemplos más evidentes de la violencia antihumana que en el nombre de las teorías la modernidad es capaz de producir.⁴ Esta debe haber sido también la intuición de Horkheimer y Adorno que se muestra de manera más clara en la *Dialéctica de la ilustración*, donde sus autores llegan a una crítica radical por cualquier intento de hacer teorías. El problema, así pensaron Horkheimer y Adorno, consiste en el lenguaje y en la primacía del concepto. Si bien este problema comienza con el pensamiento mitológico (Horkheimer/Adorno, 1990), se radicaliza con la ilustración en la teoría moderna y sobre todo en la filosofía. La receta frente a este logocentrismo totalizante articula Adorno en una carta de 1941 dirigida a su amigo Horkheimer: “Es geht wirklich eine Erfahrung davon aus – fast könnte man sagen, der Aufsatz stelle eine Gebärde dar noch mehr als einen Gedanken. Etwa wie wenn man, verlassen auf einer Insel, verzweifelt einem davonfahrenden Schiff mit einem Tuch nachwinkt, wenn es schon zu weit weg ist zum Rufen. Unsere Sachen werden immer mehr solche Gesten aus Begriffen werden müssen und immer weniger Theorie

⁴ Incluso autores que hoy todavía procuran rescatar un proyecto marxista-socialista reconocen que la jerarquización entre teoría y praxis representa hoy uno de los problemas prioritarios. Así escribe Bolívar Echeverría: “[...] pese a ser un proyecto histórico que en el práctica y en discurso se ha afirmado con mayor coherencia como una alternativa crítica a la modernidad capitalista, el socialismo ha compartido con ella una serie de premisas que a lo largo de este siglo se han ido revelando cada vez más como insostenibles. En primer lugar: ¿es realmente posible en la vida política el tipo de soberanía del discurso o de predominio de la razón que presupone en ella la modernidad? ¿La toma de decisiones es realmente la ‘puesta en práctica’ de unos principios teórico-ideológicos ‘introducidos desde fuera’ en la formación de la opinión pública?” (Echeverría, 1995: 22-23)

herkömmlichen Sinnes. Nur daß es eben dazu der ganzen Arbeit des Begriffs bedarf.” (*cf.* en Schmid Noerr, 1997: 67)

¿Cómo se explica que un pensador como Marx que entendía la necesidad de relacionar la teoría con las realidades políticas y sociales sucumbía ante las seducciones del totalitarismo teórico? Tal vez por su incapacidad de comprender la complejidad de la existencia humana. Sobre todo el economicismo y la filosofía de la historia producen una imagen funcionalista de las realidades humanas reduciendo su capacidad creativa a ciertos momentos determinados por la historia (Joas, 1996: 105ss.). Las consecuencias para el pensamiento normativo son devastadoras. Se expresan en la reafirmación de la primacía de la teoría ante la praxis, subestimando completamente la fuerza innovadora de los actores sociales. El único que se salva es el intelectual quien, “aprehendiendo el tiempo en conceptos” forma parte más inmediata de la innovación histórica. Esta conciencia explicaría también la prepotencia que se expresa la mayoría de los trabajos de Marx y que ejemplifica muy bien la prepotencia del trabajo conceptual moderno. Pero también podemos pensar que la fuerza verbal, que muchos de los trabajos del siglo XIX contienen, es más bien una señal de crisis.

Pero también en este sentido la obra de Marx sería más bien sintomática para la situación que marcaba el pensamiento moderno sobre todo a partir de la segunda mitad del siglo XIX y la cual se puede resumir efectivamente bajo la sigla de una crisis normativa. Quizá esta aclaración carece todavía de especificidad: ¿No podemos decir que toda la época moderna se caracteriza precisamente por esta crisis normativa? Sin embargo, creo que se puede decir que la situación en la segunda mitad del siglo XIX se convierte en un parteaguas que oxigenaba a los debates. Podemos sospechar que estos debates formaban parte de un programa político-cultural que se resume de manera más

concisa bajo la sigla de la consolidación del Estado Nacional. Lo que destaca de esta fase de la evolución de los Estados Nacionales modernos es la consolidación de unidades macro sociales en el interior de límites territoriales y simbólicos muy claramente definidos, permitiendo de esta manera la construcción de nuevas identidades colectivas (Eisenstadt, 1999: 51-52) que vierten precisamente sobre la unidad entre poder político y pertenencia étnica y cultural.

Desde el principio el Estado Nacional era una construcción, que requería de los apoyos de los intelectuales y -como Derrida arguye, al hacer referencia precisamente a Descartes, quien decide escribir su *Discurso del método* en francés, un lenguaje nacional- de los filósofos, para su legitimación. “El valor de claridad y distinción en la inteligencia de las palabras, en la aprehensión de las significaciones, será simultáneamente un valor jurídico, administrativo, policial y, por tanto, político y *filosófico*.” (Derrida, 1995: 42) Pero en el siglo XIX esta situación se agudizó probablemente por la creciente competencia entre los diferentes Estados Nacionales. Mientras Kant, a finales del siglo XVIII, propagaba todavía el sueño ilustrado de una “paz perpetua” que prevalecería a pesar de la soberanía nacional, el siguiente siglo parecía regresar a una situación en la cual dominaban claramente los intereses particulares (véase Hobsbawm, 1997).

De esta manera aquellos que procuran lo propio de la cultura, se oponen frente a las ideas normativas de la ilustración que hipostatizan el progreso moral de la *civilización* humana (véase Elias, 1997a: parte I, capt. 2). Lo que se discute en el interior de estas críticas son, más precisamente, las pretensiones universalistas del pensamiento ilustrado. Claro está que estas críticas no surgen de la nada, más bien existen antecedentes importantes a lo largo del pensamiento moderno. Deberíamos mencionar aquí pensadores

como Montaigne, Pascal, Vico, etc. Sin embargo, en el siglo XIX, y más precisamente después de Hegel (Schnädelbach, 1999), estas críticas se concretizaban en un catálogo de temas introducido o reintroducido en los debates filosóficos. Herbert Schnädelbach identifica los siguientes: 1.) la crítica a la “razón histórica”, 2.) el positivismo científico, 3.) la primacía de la comprensión hermenéutica (*verstehen*), 4.) el reconocimiento de la irreducibilidad de la vida a la razón en la “filosofía de la vida” (*Lebensphilosophie*), 5.) el problema de los valores, 6.) el problema del “ser” orientado en una búsqueda por el “ser-ahí” (*Dasein*), y, finalmente, 7.) la antropología. (*ibid.*)

Al mismo tiempo, todas estas líneas comparten la preocupación por diseñar un pensamiento que supere la totalización del pensamiento ilustrado abriendo brechas para teorizar la pluralidad de las realidades humanas. Pero de esta manera todas estas líneas empezaron a derrumbar las cercas del pensamiento estrictamente filosófico. Es decir, lo que estas tendencias del pensamiento enfatizaron era una suerte de reflexión crítica del método filosófico. La razón de esta autorreflexión crítica se encuentra según Georg Simmel en la conciencia de que entre la teoría y las exaltaciones conceptuales y las realidades concretas se abre un abismo insuperable: mientras la filosofía todavía pretende pensar de manera “pura”, es decir, sin depender de ciertas presuposiciones, Simmel destaca: “Der Mensch ist im allgemeinen – dafür sorgt schon die Praxis des Lebens - immer auf irgendwelche Einzelheiten gerichtet; mögen sie sehr klein oder sehr groß sein: der tägliche Broterwerb oder ein kirchliches Dogma, ein Liebesabenteuer oder die Entdeckung der Periodik der chemischen Elemente – es bleiben immer Einzelheiten, die das Sinnen, das Interesse, die Betätigung erwecken.” (Simmel, 1996: 16) El problema de la filosofía consiste en que la suya sigue siendo la preocupación

por el todo. De tal forma filosofía no es solamente totalizante sino también incapaz de comprender los asuntos humanos. Lo que Simmel propone frente a este dilema es una filosofía cultural y sociológica. Ésta la define Simmel como un nuevo método. No se trata de una nueva disciplina que se ocupa de un objeto novedoso. Más bien, habrá continuidad en los temas. Lo único que cambia son las presuposiciones de comprensión de estos temas: mientras la filosofía pensaba en totalidades como “*el individuo*” o “*la sociedad*” (o sus instituciones como el estado, la economía política o la sociedad como totalidad) la sociología según Simmel debe pensar que no son estas totalidades responsables para las realidades humanas, y poner en su lugar un interés en las interacciones humanas de las que surgen también las proyecciones teóricas de las totalidades. Simmel explica: “Die Einsicht: der Mensch sei in seinem ganzen Wesen und allen Äußerungen dadurch bestimmt, daß er in Wechselwirkung mit anderen Menschen lebt – muß allerdings zu einer neuen *Betrachtungsweise* in allen sogenannten Geisteswissenschaften führen. Es ist jetzt nicht mehr möglich, die historischen Tatsachen im weitesten Sinne des Wortes, die Inhalte der Kultur, die Arten der Wirtschaft, die Normen der Sittlichkeit aus dem Einzelmenschen, seinem Verstande und seinen Interessen heraus zu erklären und, wo dies nicht gelingt, sogleich zu metaphysischen oder magischen Ursachen zu greifen. [...] Vielmehr glauben wir jetzt die historischen Erscheinungen aus dem Wechselwirken und dem Zusammenwirken der Einzelnen zu verstehen, aus der Summierung und Sublimierung unzähliger Einzelbeiträge, aus der Verkörperung der sozialen Energien in Gebilden, die jenseits des Individuums stehen und sich entwickeln.” (Simmel, 1992: 15)

He aquí una de las expresiones postmetafísicas y antifuncionalistas por excelencia. Entendida la sociología de esta manera redefine la relación entre

teoría y praxis y va, definitivamente, más allá de Marx. Como *pointe* en contra del último podemos entender la primera frase del primer capítulo de *Soziologie*: “Wenn es richtig ist, daß das menschliche Erkennen sich aus praktischen Notwendigkeiten entwickelt hat, weil das Wissen des Wahren eine Waffe im Kampf ums Dasein ist, sowohl gegenüber dem außermenschlichen Sein wie in der Konkurrenz der Menschen untereinander – so ist es doch an diese Herkunft längst nicht mehr gebunden, und ist aus einem bloßen Mittel für die Zwecke des Handelns selbst zu einem endgültigen Zwecke geworden.” (*ibid.*, 13) De esta manera teoría y praxis se encuentran en una relación recíproca y mucho más compleja de lo que el funcionalismo de Marx había sugerido. También para Simmel la teoría (o en términos más generales: la cultura) se produce a partir de las realidades sociales. Pero las últimas no son definidas como realidades institucionales petrificadas, sino como “estructuras” que se constituyen, a su vez, a través de las interacciones humanas que contienen siempre, al igual que las “formas” culturales, un elemento creativo (Joas, 1996: 65ss.). Esta creatividad no se desata solamente en actos extraordinarios como en una revolución, sino forma parte de la vida cotidiana u “ordinaria” (Taylor).

La transición de los discursos filosóficos hacia la sociología que se ejemplifica en el pensamiento de Simmel, pero también en los sociólogos como Durkheim, Weber, Tönnies, etc., se puede entender también como conscientización autocrítica del propio discurso filosófico. Pero esto significa también que los temas de los discursos sociológicos no introducen a una ruptura radical con los temas de la filosofía. Tanto el tema “teoría y praxis” como el de la normatividad continúan más bien, aunque muchas veces, implícitamente. Claro está que la sociología renuncia a diseñar horizontes normativos, así como a la pretensión que éstos en un segundo momento se

deberían diseminar en las realidades políticas y sociales concretas, como lo ha hecho la filosofía política. Esta renuncia corresponde al rechazo de las unidades conceptuales e ideales. Sin embargo, esto no significa que la sociología hubiese dejado también a la idea de la unidad. Esta última se pretendía todavía claramente a un nivel metodológico, en cuanto método rigurosamente científico. Que, por esto, los primeros sociólogos no eran positivistas, interesados solamente en las realidades empíricamente dadas, lo demuestran los escritos de Weber y Simmel así como de Durkheim y Tönnies. Frente a la investigación empírica opusieron a la sociología pura, la sociología comprensiva o la sociología formal, esto es, el trabajo del concepto.

El problema era más bien, que también los primeros sociólogos estaban aferrados a la idea de la unidad y que también ellos pensaban que esta se encontraría en la teoría. Entendieron su trabajo teórico como ordenar el mundo caótico que les rodeaba, esto es, superar la pluralidad y la diversidad del mundo político, social y cultural jerarquizando de esta manera nuevamente la relación entre teoría y praxis en favor de la teoría. Precisamente en ello se expresa la pretención normativa de su misión, que si bien no se hace explícita como tal, se manifiesta claramente en el concepto de modernidad que todos, compartían. Klaus Lichtblau explica: “It [modern sociology] assumed from the outset a diagnostic competence and, in contradistinction to the more historically oriented humanities at the turn of the century, claimed for itself the status of a genuine science of present-day society.” (Lichtblau, 1999: 2) Como declarada ciencia de la modernidad su objetivo era el de definir a la modernidad, desarrollando de esta manera el carácter normativo del proyecto de la modernidad. Nuevamente Lichtblau: “It also implicated something which was inscribed from the outset in the ‘project of modernity’ that was itself born in the age of European Enlightenment: its fundamentally utopian or

normative character. This specific utopian-normative content found expression not just in that antinomy to which a culture that understood itself as a challenge to the epoch, which was pre-given to it externally together with the disagreements associated with this, had to conjure up by necessity its own ambivalences and paradoxes for which there are definite structural reasons in a world that was, in principle, constituted in a pluralistic and decentred way. There is already an utopian element contained in the attempt to account for all the diverse social and cultural self-descriptions encompassed by the concept of 'modernity' by way of a periodization deriving from philosophy of history." (*ibid.*) Consecuentemente, sociología se convierte en la nueva "master narrative" (Lichtblau) de la modernidad, justamente en un tiempo en el cual las diferencias y la pluralidad -no solamente en el interior del Estado nacional sino también a nivel internacional o global - se hacen notar como obstáculos para la expansión del poder político y de los mercados más allá de los límites de la propia nación.

1.3 La conciencia de la globalización

Resumiendo los dos capítulos anteriores podemos constatar lo siguiente: en el pensamiento político y social moderno se ha procurado la construcción de un orden unificado. La teoría era vista como *pro-yecto* de un orden práctico, esto es, político-social. Explícita e implícitamente la idea de la unidad o la totalidad se inscribía en el pensamiento político y social moderno como horizonte normativo. Sin embargo, la transición de la filosofía hacia la sociología introducía también una conciencia crítica acerca de las pretensiones totalizantes de la teoría y de los intelectuales. En combinación con el énfasis en la investigación empírica, estas críticas empezaron a proyectar una imagen de la pluralidad y diferencia, que el totalitarismo filosófico trataba más bien de superar. Desafortunadamente esta intuición de los primeros sociólogos se agotaba. Su legado era más bien el del poder unificador de la teoría. En este sentido se puede leer una de las obras más significativas para la época después de la Segunda Guerra Mundial, a saber, la de Talcott Parsons.

Como es bien sabido, en *La estructura de la acción social* Parsons parte precisamente de una reconstrucción del pensamiento de tres de los primeros sociólogos (Weber, Durkheim y Pareto) así como el del economista Alfred Marshall. Parsons pensaba que estos cuatro autores representaban las tres corrientes dominantes en el pensamiento político y social clásico. Weber representaba al idealismo, Durkheim al positivismo y Pareto y Marshall al utilitarismo. Pero a Parsons no le interesaba la diversidad del pensamiento político y social, sino lo que intentaba era más bien superar estas orientaciones diferentes en una nueva *teoría de convergencia*.

Para Parsons el interés teórico se relacionaba con un interés práctico. En su diagnóstico crítico de las realidades políticas y sociales de los años 30 del

siglo XX, década en la cual Parsons trabajaba en la *Estructura*, se plasmaba, según él, que en el mundo dominaban tendencias caóticas y que éstas se relacionaron directamente con las teorías que dominaban en la época. Dicho de otra manera: mientras las teorías, sobre todo las utilitaristas, promulgaron el atomismo, las realidades políticas, sociales y culturales reflejaban precisamente el lado práctico de estas ideologías. De esta manera el desarrollar una nueva orientación teórica significaba para Parsons un camino ineludible para la construcción de un nuevo *orden* político, social y cultural.

Evidentemente, Parsons compartía su preocupación por el orden con las corrientes más importantes del pensamiento moderno. Y también su idea de que el orden práctico requiere de un orden teórico, así como del apoyo del intelectual, reanima más bien las viejas pretensiones del pensamiento moderno, que se expresaba clásicamente en la filosofía política, la cual entiende las teorías como orientaciones de las realidades prácticas.

En su primera edición, que salió en 1937, la *Estructura* no recibió mucha atención. Pero después de la Segunda Guerra Mundial la obra de Parsons se convirtió internacionalmente en punto de referencia indispensable. Sin embargo, era notable que la *Estructura* se empezaba a leer desde los trabajos posteriores de Parsons, en los cuales se radicalizan las pretensiones de construir una gran teoría universal que presuponía además la existencia de un *sistema social*.

Para comprender el éxito que la teoría de Parsons tenía es indispensable recordar las constelaciones políticas y sociales que marcaban la época de la posguerra. La creencia en la universalidad y en la unidad política y social a nivel global reflejaba el consenso predominante durante la Guerra Fría. Mientras el mundo seguía dividido en dos bloques que competían por el dominio del mundo, la utopía de *una* sociedad mundial bajo el dominio de uno

de estos poderes parecía realmente factible en el momento en el cual solamente una de las propuestas en pugna prevalecería. Claro está que la supuesta suspensión de los conflictos en el interior de los dos bloques era parte de las respectivas construcciones ideológicas que dibujaban imágenes de armonía y unidad fácilmente alcanzables también para “el otro lado” (Bauman, 1997).

Por otra parte, lo que la constelación de la Guerra Fría en cierta manera presuponía era la condición si no global o mundial, por lo menos transnacional de los asuntos económicos, pero también políticos, sociales y culturales. El Estado Nacional que brindaba el escenario en el cual se concentraban los esfuerzos ideológicos del pensamiento político y social, parecía sustituido por uno más grande en el cual los límites territoriales y simbólicos de la nación se empezaban a desdibujar. Pero antes de entender este enunciado como sólo otra afirmación de la “desnacionalización” reciente que se empezaba a desarrollar plenamente después de la Guerra Fría en un proceso más amplio al que hoy se hace referencia con el concepto de la globalización, quiero tratar de contextualizar estos procesos un poco más. Ya el hecho de empezar a localizar la desnacionalización en la época de la Guerra Fría choca con las explicaciones abstractas de la globalización. En términos temporales la globalización –así piensan algunos- es un fenómeno que empieza efectivamente con el *fin* de la Guerra Fría, esto es, con el fin de la división del mundo en dos bloques. De tal suerte, se introduce a la globalización en términos de una lógica que atraviesa efectivamente los límites de la modernidad (Albrow, 1998). La pregunta es, sin embargo, si, como en el caso de Martin Albrow, se piensa a la globalización como indicio de una “época nueva” no se comete el error de aceptar dos falacias que se relacionan más bien con el propio pensamiento moderno en términos más amplios: 1.) la idea

de que la modernidad fuera efectivamente una etapa histórica armónicamente cerrada, 2.) la idea de la existencia de algo así como una lógica histórica en cuanto sucesión temporal de épocas. Esta misma problemática se manifiesta también en aquellos que hablan hoy de una “segunda modernidad” (Beck), de una “modernidad reflexiva” (Giddens) o de una “modernidad desorganizada” que sustituye a la “modernidad organizada” (Lash/Urry). Si bien en estas propuestas la modernidad no es negada, se mantiene la idea de la sucesión histórica en un sentido progresista.

Quien no quiere pensar a la globalización como indicio de una época nueva (*posmoderna* o moderna con atributos) debe preguntar por sus inicios. Pero de esta manera podemos constatar que la orientación hacia la construcción de unidades económicas, políticas, sociales y culturales a nivel global empezó a formar un aspecto esencial para muchas sociedades europeas y no-europeas hace más o menos 500 años. El “descubrimiento”, la conquista y la sucesiva colonialización del “Nuevo mundo” y otras partes del mundo, así como el imperialismo del siglo XIX demuestran que la expansión territorial parecía un elemento esencial en la agenda económica, política, social y cultural de la época moderna recién nacida como más madura. Parece mas bien contradictorio que al mismo tiempo Europa se dedicaba a la construcción de entidades territorialmente y simbólicamente limitadas como los Estados nacionales. Pero precisamente esta tensión, entre, la Nación y el mundo, lo local y lo global, lo particular y lo universal, la parte y el todo, lo plural y la totalidad, se convierte en una de las claves de la comprensión de las constelaciones teórico-prácticas modernas (Eisenstadt, 1999: 62ss.). No obstante, la otra sigue siendo la del malestar que la modernidad manifiesta frente a estas tensiones y con las cuales emprende cada vez de nuevo *proyectos* para llegar a una nueva totalización.

Bajo esta luz, una revisión de los proyectos teóricos modernos revela que muchos de ellos han cumplido siempre implícita o explícitamente una función ideológica de la globalización de una cultura particular, que adquirió su identidad como “identidad europea” precisamente a partir de este momento de expansión y de la necesidad concomitante de relacionarse y verse en relación al “otro” (véase Fontana, 1994). También Eisenstadt escribe: “A crucial component of this confrontation was the fact that the European expansion gave rise to the construction of a specific European self-conception in relation to other civilizations – a self-conception that entailed a distinct hierarchical ordering of different civilizations with the European on the top. Accordingly this conception engendered – despite its universalistic premises and within the framework of these premises – very strong exclusivist tendencies.” (*ibid.*, 55) La pretensión universalista que resalta en estas teorías modernas es, entonces, también la búsqueda por un pensamiento transterritorial y transcultural, al cual todas las culturas, independientemente de su ubicación (*stand point*) geográfica y cultural *deben* suscribirse.

Sin embargo, la connotación que subyace al concepto de la globalización actualmente lo opone más bien al de la universalización o a lo universal. Más arriba he dicho que las teorías -y sobre todo las teorías universales- prometieron a la modernidad la posibilidad de construir unidades ordenadas y controlables. Universalización no solamente se remite a la unidad espacio-temporal más grande posible, sino también a la idea del comprender y consecuentemente de controlar esta unidad. Pero -como nota Zygmunt Bauman- en la mayoría de los usos que se están dando actualmente al concepto de la globalización les acompaña más bien una sensación de “pérdida de control” así como una pérdida de la creencia en la posible universalidad. “The deepest idea conveyed by the idea of globalization is that

of the indeterminate, unruly and self-propelled character of world affairs; absence of a centre, of a controlling desk, of a board of directors, of a managerial office. Globalization is Jowitt's 'new world disorder' under another name." (Bauman, 1998: 59) Según Bauman esta nueva conciencia de "perder control" tiene que ver con el fin de la Guerra Fría. Pero no en el sentido de que las tendencias globalizantes hacia estructuras institucionales, que abarcan pronto todo el globo, se desatan apenas con la caída del muro de Berlín, sino más bien en el sentido de que de repente la diversidad del mundo real-existente aparece como tal, sin los paréntesis de las ideologías de la Guerra Fría que creaban la ilusión de la posibilidad de la totalidad. En otras palabras: el fin de la Guerra Fría ha provocado más bien un cambio de conciencia. En vez de seguir percibiendo las cosas en términos simples como "este" y "oeste", "derecha y izquierda", "norte" y "sur", etc., nos estamos dando cuenta de la contingencia y de la pluralidad que -si bien antes existían- quedaban encubiertas por el velo de las ideologías totalizantes.

Visto de esta perspectiva, lo nuevo de la globalización es su conciencia. Pero esta conciencia es el resultado de una crisis, a saber, la crisis del pensamiento totalizante y, consecuentemente, de la pretensión de las teorías modernas de controlar y encerrar al mundo. La sensación de haber perdido el control se puede traducir, de manera, más concretamente como crisis de los dispositivos teóricos de explicar, planear y controlar a las realidades políticas y sociales. El que muchos autores comparten actualmente la sensación de que las realidades prácticas se adelantan a las teorías es la consecuencia de esta crisis. He aquí precisamente una inversión del *pro-yecto* moderno, en el cual la teoría debería adelantarse a las realidades prácticas.

Frente a la conciencia de esta crisis se pueden observar diferentes estrategias teóricas que estructuran las opciones argumentativas en el interior del debate de la globalización:

1.) La sensación de la crisis de la teoría –sobre todo respecto a sus capacidades normativas- ha motivado rechazos a la idea ilustrada de que la teoría fuese realmente un dispositivo normativo. La consecuencia son discursos que tratan de reflejar en sus contenidos y en sus formas las condiciones “caóticas” de las realidades actuales, renunciando –por lo menos explícitamente- a cualquier pretensión normativa. Estos discursos encuentran un suelo fecundo en el discurso posmoderno al que ven como hecho realidad por los acontecimientos de la globalización. Como vamos a ver más adelante (captítulo 2) para Zygmunt Bauman existe algo así como una convergencia entre posmodernidad y globalización. La globalización es vista como la culminación de la posmodernidad.

2.) Otros discursos también reconocen que la praxis se adelanta siempre a la teoría, rechazando explícitamente las pretensiones normativas de la teoría y que, sin embargo, no niegan la Ilustración: se trata de ciertos discursos sociológicos en los cuales aspectos epistemológicos y cognoscitivos aparecen en un primer plano. Estos discursos procuran entender los procesos sociales o sus dinámicas “sistémicas” que tienden desde siempre hacia una “civilización mundial” (Elias) o una “sociedad mundial” (Luhmann). Obviamente, estos discursos sólo encubren sus pretensiones normativas bajo la ambición de llegar a conocimiento libre de “mitos” (Elias). Como discutiremos más adelante (captítulo 3), sus autores reducen las necesidades de orientaciones normativas a la necesidad de certidumbres cognoscitivas.

3.) A las dos primeras opciones se oponen aquellos discursos que, si bien reconocen la actual crisis teórica, no renuncian al proyecto moderno. Para

ellos la Ilustración siempre apuntaba hacia una dimensión más allá del Estado Nacional. Sus pretensiones universales no se detienen en las fronteras territoriales de los países. En su reciente *The Law of Peoples* John Rawls explica que la sociedad que las teorías normativas modernas presuponen es siempre, por lo menos implícitamente, la “sociedad de todas las sociedades”, o, más bien: de todos los pueblos (Rawls, 1999). Por su parte, Alessandro Ferrara arguye que incluso la consecuencia de la propuesta de Hegel conduce a una dimensión global, ya que a final de cuentas la búsqueda de Hegel tiene solamente sentido si se le entiende como búsqueda por lo que es bueno para la humanidad, más allá de cualquier limitación territorial-política o cultural (Ferrara, 2000). Y también para Habermas está clara que la propuesta “ilustrada tardía” (*spätaufgeklärte*) de la ética discursiva tiene la capacidad de “incluir al otro” en una “constelación postnacional”. Lo que en estas teorías, a las cuales estoy haciendo alusión, y las cuales voy a examinar con detenimiento más adelante (capítulos 4, 5), prevalece, es la idea de una teoría normativa universal. Pero esto significa también, una recaída en las pretensiones de las grandes teorías (filosóficas) modernas en las cuales la teoría precede indiscutiblemente a la praxis o por lo menos debería hacerlo (véase críticamente también Bubner, 1996: 187).

Aquí todavía no es el lugar para problematizar detenidamente estas tres opciones. Lo que me progongo, por ahora, es simplemente una suerte de esquematización de posibilidades discursivas que la conciencia de la globalización, como conciencia de la crisis de los discursos normativos, ofrece. Lo que llama la atención (sobre todo frente a las conclusiones del capítulo 1.2 en el cual diagnosticué una transición de la filosofía hacia las ciencias sociales) es que frente a las cuestiones normativas parece existir nuevamente una separación muy marcada entre estas dos disciplinas. Mientras

la filosofía se ve obligada a acoger la temática de la normatividad y monopolizarla, muchos de los discursos sociológicos sobre la globalización parecen no haber entendido la dimensión normativa, esto es, discursiva del problema de la globalización. Para Ulrich Beck existe una dimensión discursiva del problema, sin embargo, esta la entiende como algo que más bien opaca a la comprensión de la naturaleza del problema de la globalización. Según Beck este “globalismo” (Beck, 1998) consiste en la reducción de explicaciones de los factores que producen la globalización a un sólo momento –en la mayoría de los casos: la economía. A este economicismo se oponen, según Beck, explicaciones que hacen referencia a varios factores: sociales, políticos, culturales y económicos. Lo que de esta manera parece importante para Beck es identificar la “realidad” de la globalización en cuanto fenómenos fácticos concretos que solamente en este sentido se convierten en “objetos” dignos de la investigación sociológica.

Trabajos como los de Beck comparten de cierta manera el entusiasmo por el supuesto “fin de las ideologías” que muchos entienden como producto del fin de la Guerra Fría y que inspira a revisar y/o confirmar las ideas predominantes sobre la modernidad. Sin embargo, precisamente estas visiones de la modernidad parecen más bien reforzar a algunos de los prejuicios teóricos y normativos en los cuales la autocomprensión de la modernidad europea se ha apoyado desde hace mucho tiempo. Un ejemplo en este sentido brindan también los trabajos que Anthony Giddens ha publicado en los últimos diez años. Para Giddens la modernidad siempre ha sido globalizante. De esta manera la globalización no representa un fenómeno reciente, sino una de las “consecuencias de la modernidad”. La explicación de la globalización moderna la encuentra Giddens en la separación de tiempo y espacio (1990, 17ss.). Mientras en sociedades premodernas el tiempo siempre mantenía una

relación con un lugar en particular -de tal suerte que preguntar por el “cuándo” equivalía también al preguntar por el “dónde”- en la modernidad el tiempo se convierte en una medida vacía. El mismo vaciamiento experimenta el espacio. Este último ya no es entendido como un lugar específico, sino como una medida virtualmente ilimitada. Giddens explica que estas tendencias se derivan efectivamente de los requisitos que la propia globalización impone: “The ‘discovery’ of ‘remote’ regions of the world by Western travelers and explorers was the necessary basis of both of these. The progressive charting of the globe that led to the creation of universal maps, in which perspective played little part in the representation of geographical position and form, established space as ‘independent’ of any particular place.” (*ibid.*, 19; también Gebser, 1966)

La consecuencia más sociológica de estos desarrollos ha sido lo que Giddens llama el “desarraigo” (*disembedding*) de las actividades sociales (*ibid.*, 20), que permite que nuestras acciones realmente abarquen un plano global. Los problemas que surgen del desarraigo de nuestras acciones las entiende Giddens como problema. Sin embargo, éste se manifiesta sobre todo a nivel psicológico como una suerte de pérdida de “seguridad ontológica” (véase Giddens, 1995). Pero, la pregunta es si nuestras vidas cotidianas son realmente tan desarraigadas como Giddens diagnostica. Y esta pregunta apunta a una evaluación crítica de la idea de Giddens en dos direcciones: por una parte, se debe preguntar si las condiciones estructurales de una organización social desarraigada provoca que nuestras vidas se vacíen de contenidos particulares y de sentidos concretos en favor de una dinámica universalizante. Por la otra, se debe preguntar si estas mismas dinámicas son desarraigadas. Dicho de otra manera: ¿No puede ser que el desarraigamiento de nuestras acciones sociales que Giddens relaciona con la separación de

tiempo y espacio responde en realidad a una construcción que remite siempre a un espacio y a un tiempo muy particular, a saber Europa y *su* historia a pesar de que esta última fue declarada “historia universal”? ¿Y no puede ser que las estructuras y dinámicas desarraigadas, globales y “universales” que la modernidad propulsa provocan, a pesar de todo, la formación de nuevas particularidades en las cuales individuos y colectividades echan nuevas raíces y construyen nuevos hogares?

No quiero responder estas preguntas aquí. Solamente quiero señalar que éstas llevarían a una revisión de la idea de la modernidad y/o de la idea de la globalización como agente homogenizador y universalizador. Pero, lo que los estudios empíricos sugieren es que aspectos de la modernización como “el” capitalismo o “la” democracia existen hoy en múltiples formas, resultados de “evoluciones”¹ institucionales contingentes que tienen como resultado siempre algo particular a pesar de los deseos teóricos que emergieron y emergen en Europa (o actualmente en E.U.) y que no dejan de proyectar una imagen del mundo sin matices y diferencias (críticamente véase Eisenstadt, 2000; P. J. Taylor, 1999; Therborn, 2000).

Giddens se pone al rescate de la imagen de una modernidad eurocéntrica que no reconoce que sus pretensiones universalistas arraigan efectivamente en un proyecto socio-cultural muy particular y que su diseminación provoca sino realidades socio-culturales igualmente particulares. Apoyándose en la idea de que la modernidad representa sobre todo un proyecto para superar la tradición por medio de la “reflexión” (también Giddens, 1997) Giddens eleva nuevamente el núcleo de una *teoría normativa*

¹ El concepto de la “evolución” que manejo aquí se remite a la idea pragmatista. Esto es, “evolución” no significa un proceso lineal hacia un estadio último, sino más bien un movimiento básicamente no-teleológico. En las ciencias sociales actuales este concepto se aplica en algunas teorías económicas, como, por ejemplo, en la de Geoffrey M. Hodgson (véase Hodgson, 1997).

sobre las evidencias empíricas. Giddens expone la función normativa muy claramente en el momento de sugerir que la “reflexividad” de la modernidad permite recuperar la “seguridad ontológica” perdida (Giddens, 1990: 39).

En resumen: teorías sociológicas como la de Giddens pertenecen a la tercera categoría de posibles estrategias discursivas frente a la conciencia de la globalización. Ellas defienden la idea de que la teoría se debe adelantar normativamente a la praxis. Esto no cambia si –como en el caso de Giddens– los horizontes normativos que se condensan en la idea de la reflexividad son explicados como resultados de las prácticas políticas y sociales modernas y no de teorías filosóficas. El simple hecho de que Giddens prefiere ver una unidad global de la modernidad que se asienta sobre una suerte de consenso a favor del “principio regulativo” de la reflexividad obedece, a final de cuentas, a una decisión teórica cuya contingencia se plasma frente a otras opciones que ven más bien la pluralidad y la contingencia de las realidades humanas actuales.²

Parece, entonces, que el debate de la globalización pone a la discusión el tema de la unidad: ¿Es posible esta unidad social como orden global? ¿Son las teorías los dispositivos para llegar a esta unidad? ¿Es esta unidad teórica normativamente deseable? o ¿es esta unidad un hecho que se manifiesta en la facticidad de una globalidad ya establecida? Creo que está claro que estas preguntas no se pueden contestar con respuestas simples como “sí” o “no”. La complejidad de estas preguntas se perfila más bien si entendemos que todas ellas se relacionan nuevamente con la pregunta por la relación entre teoría y praxis. Dicho de otra manera: si entendemos la conciencia de la globalización

² Cabe señalar que lo que hemos dicho aquí sobre la teoría de Giddens se remite efectivamente a sus trabajos más recientes en los cuales su autor despliega su diagnóstico de la modernidad. En trabajos anteriores se puede observar un interés metateórico (Cohen, 1996) que demuestra un cuidado mucho más agudo frente a las formas convencionales de hacer teorías. Es posible, detectar en estos trabajos la ambición –ciertamente compartida con los primeros sociólogos– de transformar los discursos filosóficos en teoría social (Joas, 1993: 173-187).

en primer lugar como crisis de las teorías normativas, entonces cabe indagar sobre nuevas formas de relacionar teoría y praxis. Esta preocupación sugiere girar nuestro interés nuevamente hacia la teoría crítica.

1.4 Hacia una teoría crítica de la globalización y el problema del eurocentrismo

Hemos visto que la modernidad pretende la construcción de unidades sociales bajo la guía de una teoría normativa y que, de esta manera, la teoría se eleva a un rango superior frente a las prácticas políticas y sociales. Finalmente, he concluido que la conciencia de la globalización motiva a cuestionar esta centralidad de la teoría. Sin embargo, al mismo tiempo, parece claro que la facticidad de la globalidad requiere de orientaciones normativas que supuestamente sólo una teoría universal puede proporcionar. Alessandro Ferrara ha puesto esta problemática en palabras muy esclarecedoras: “Never as in these times has the need for a universalistic notion of justice been more acutely felt and yet at the same time perceived as an elusive chimaera. On the one hand the long awaited freeing of international politics from the post-Yalta bipolar order, the ever accelerating process of globalization, and the intensification of migratory fluxes have all contributed to confer a sense of urgency on our aspiration to a transculturally shareable notion of justice. On the other hand, however, the afterwaves of the linguistic turn have meanwhile reached also political philosophy and have contributed to a growing awareness of the constitutive role of lifeworlds and vocabularies vis-à-vis also our conception of justice. The difficulties of coming up with one view of justice for the whole globalized yet pluralized world are rooted in this combination of factors.” (Ferrara, 2000: 1)

Ante esta problemática resaltan algunas razones que nos motivan a recuperar la teoría crítica. Cuando hablo aquí de teoría crítica (en minúsculas) me refiero a una corriente del pensamiento político y social que no se limita a las propuestas de la Teoría Crítica (en mayúsculas), la cual coincide con lo que también se conoce por Escuela de Francfort³. Creo que un proyecto teórico que merece el nombre “teoría crítica” se perfila en muchos momentos del pensamiento moderno, por lo menos negativamente, como conciencia de ciertos problemas que arriba traté de elucidar: la conscientización del problema de la relación entre teoría y praxis, así como del de la relación entre filosofía y ciencias sociales que se convirtieron en temas centrales para la Teoría Crítica, se manifiestan a lo largo del pensamiento moderno. Sin embargo, la Escuela de Francfort se inscribe más decididamente en la búsqueda de alternativas para relacionar el pensamiento normativo con un análisis de las realidades políticas y sociales, rechazando explícitamente las tendencias logocéntricas del pensamiento moderno al igual que su supuesta contraparte, que encuentra su expresión más radical en el positivismo. De tal suerte, que la Escuela de Francfort en su primer momento, bajo la orientación metateórica de Max Horkheimer, destaca por la sensibilidad de conjuntar muchas de las tendencias críticas del pensamiento político y social que en la modernidad se estaban desplegando desde hace mucho tiempo, dándoles una expresión metateórica clara y concisa. El alto grado de esta sensibilidad y la creatividad con la cual estas diversas tendencias se condensaban tan

³ También el nombre de la Escuela de Francfort es problemático. Cabe señalar que se trata de una sigla que recibió esta corriente del pensamiento sólo después del regreso de Horkheimer y Adorno a Alemania, esto es, después de la Segunda Guerra Mundial, y más concretamente aún, en los años 60 (Wiggershaus, 1997: 9). Algunos ven en Habermas y otros una continuación de la Escuela de Francfort. De esta manera podríamos distinguir actualmente tres generaciones: Habermas representando la segunda, mientras Honneth formaría parte de la tercera. Sin embargo, cuando hablo aquí de “Escuela de Francfort”, o “primera Escuela de Francfort” me refiero a aquellos investigadores que formaban parte del círculo más estrecho alrededor de Max Horkheimer.

congruentemente en una sólo propuesta teórica tiene que ver con los factores que la situación política, social y cultural proporcionaba en los años 20 y 30 del siglo XX, cuando la Teoría Crítica surgió.

En pocas palabras se puede describir esta situación y la conciencia de ella como *crisis*. El propio Horkheimer manifiesta esta conciencia de la *Krise*, en dos escritos publicados en el primer número de la *Zeitschrift für Sozialforschung* (Revista para la investigación social), a saber, en el *Vorwort* (Preámbulo) (Horkheimer, 1932a) así como en un artículo que lleva como título precisamente “Observaciones sobre ciencia y crisis” (*Bemerkungen über Wissenschaft und Krise*) (Horkheimer, 1932b). Según Horkheimer la relación entre ciencia y crisis, a la que alude el título, existe ya que las ciencias no son sino el reflejo de las realidades sociales. Christoph Türcke y Gerhard Bolte explicarían más tarde que *Krise* y *Kritik* no comparten solamente el mismo origen etimológico, sino también una relación objetiva: “Theorie muß in dem Maße kritisch werden, wie die Gesellschaft sich in einem kritischen Zustand befindet.” (1997, VII) Esto es obviamente cierto sobre todo para cualquier teoría que no renuncia a sus pretensiones normativas. En este sentido cabe la pregunta si una teoría crítica puede servir también como respuesta a la crisis actual, que he resumido en el capítulo 1.3 bajo la sigla de la “conciencia de la globalización”.

El hecho que aquí me esfuerzo por separar Teoría Crítica (como Escuela de Francfort) y teoría crítica (como algo que trasciende los marcos de la anterior) ya indica que no sugiero “aplicar” simplemente lo que Horkheimer, Adorno, Marcuse, etc., propusieron en su época a “nuestro tiempo”. Comparto más bien las preocupaciones de todos aquellos que trataban de rescatar el programa original de la primera Escuela de Francfort y quienes llamaron la atención sobre las dificultades de simplemente aplicarlo a las realidades

histórica y geográficamente contingentes. Sin embargo, creo también que el programa original es rescatable y que las modificaciones que una teoría crítica actual requiere no necesariamente alteran cualitativamente a las presuposiciones que Horkheimer, *et al.* expusieron en su momento.

Pero para desarrollar una teoría crítica satisfactoria para las realidades actuales es menester establecer una suerte de distinción entre dos planos de la teoría crítica. Al primero lo podríamos llamar el *plano metateórico*, mientras el segundo sería el de la *concretización de las presuposiciones metateóricas* en una teoría social crítica concreta. Esto obviamente dota a la segunda dimensión de la teoría crítica, esto es, a la de la concretización, una cierta flexibilidad. Pero esta se explica precisamente por la relación asumida que la teoría crítica mantiene con las realidades políticas, sociales y culturales concretas y contingentes. Helmut Dubiel explica que hasta el momento han existido tres concretizaciones de teoría crítica: la primera –la de Marx- se concretizaba sobre las realidades que planteaba el “capitalismo liberal”, la segunda, la de la Escuela de Francfort- teorizaba el “capitalismo totalitario” y la tercera –la de Habermas- finalmente enfocaba el “capitalismo del estado de bienestar” (Dubiel, 1999: 122). El elemento que da identidad a todos estos momentos se encuentra, entonces, en su dimensión metateórica.

Pero al mismo tiempo son las preocupaciones metateóricas en las cuales se expresa de manera más evidente la crítica no solamente teórica sino también política, social y cultural de la primera Escuela de Francfort. Esto se debe a que uno de los pilares metateóricos de la teoría crítica es la convicción de la relación intrínseca entre realidades políticas y sociales, por una parte, y las “ciencias” (así como sus teorías explícitas e implícitas), por la otra. Esta relación no solamente se entiende como imperativa para la teoría crítica, en el sentido de que una teoría que quiere ser crítica debe basarse en la praxis; la

relación entre teoría y praxis existe también en teorías que no buscan explícitamente el contacto con el mundo político, social y cultural, que incluso niegan éste. En consecuencia, sobre todo aquellas teorías que declaran su universalidad, esto es, su independencia de las realidades políticas y sociales particulares, son, en realidad, dispositivos reproductores ideóneos de las realidades políticas, sociales y culturales, ya que ni siquiera son conscientes de la función reproductora que cumplen, al esconderse atrás de sus pretensiones universalistas. De tal forma que el de conscientizar la relación entre teoría y praxis a través de reflexiones metateóricas sobre la naturaleza de la teoría contiene inevitablemente una crítica frente a las propias realidades políticas, sociales y culturales a través de sus dispositivos ideológicos. En este sentido la famosa distinción de Horkheimer entre “teoría crítica” y “teoría tradicional” (Horkheimer, 1968a) no propone una teoría alternativa a un modelo de teoría obsoleta. “Teoría crítica” se entiende más bien como un momento de autorreflexión metateórica: “Kritische Theorie ist Selbstreflexion der traditionellen, nicht deren Auswechslung durch ein neues Modell.” (Türcke & Bolte, 1997: 39)

La orientación metateórica de la teoría crítica contiene, entonces, dos movimientos: el primero es el de la autorreflexión de la propia teoría. Sin embargo, “reflexión” no es entendido aquí como un momento de actividad mental y solipsista. La autorreflexión de la teoría nace más bien de las realidades políticas y sociales. En otras palabras, la teoría es evaluada sobre la base de las realidades políticas y sociales al las cuales sirve como medio de reproducción. El segundo movimiento metateórico es, entonces, aquel que va *más allá* de la propia teoría. Según Horkheimer estas dos orientaciones metateóricas están intrínsecamente relacionadas: “Es mangelt der Wissenschaft an Selbstreflexion, die gesellschaftlichen Gründe zu kennen, die

sie nach der einen Seite etwa auf den Mond treiben, und nicht zum Wohl der Menschen. Um wahr zu sein, müßte die Wissenschaft kritisch zu sich selber sich verhalten und auch zu der Gesellschaft, die sie produziert.” (Horkheimer, 1972a: 163)

Pero esta problemática que Horkheimer describe en estas palabras no se remite a un momento particular o a una variante geográficamente peculiar de la modernidad. Entendiendo (como lo hice en el capítulo 1.1) al “problema moderno” como una ecisión entre teoría y praxis, permite comprender esta conciencia metateórica de la Teoría Crítica como conciencia crítica de la modernidad. En otras palabras: precisamente en la presuposición metateórica de la Teoría Crítica se condensa una *teoría crítica de la modernidad*.

Lo último es solamente posible, por lo menos en ojos de Horkheimer, cuando se mantiene una constante comunicación entre filosofía y ciencias empíricas. En vez de enfatizar la disyunción entre ambas, Horkheimer pretendía una suerte de división de trabajo. Esto se expresa claramente en la idea que Horkheimer tenía para la organización académica del *Institut für Sozialforschung* (Instituto de Investigación Social), del cual se convierte en director en 1932. En la conferencia que Horkheimer dicta con motivo de su nombramiento oficial como encargado del Instituto el 24 de enero de 1931 (*Die gegenwärtige Lage der Sozialphilosophie und die Aufgaben eines Instituts für Sozialforschung*; Horkheimer, 1972b) el joven filósofo expone programáticamente como deberían trabajar juntas filosofía y ciencias sociales. Rolf Wiggershaus resume: “Der heutige Stand der Erkenntnis verlangt die fortwährende Durchdringung von Philosophie und Einzelwissenschaften. Bei der soziologischen wie der philosophischen Diskussion über die Gesellschaft hat sich eine Frage als die zentrale herauskristallisiert, nämlich die nach dem Zusammenhang zwischen dem wirtschaftlichen Leben der Gesellschaft, der

psychologischen Entwicklung der Individuen und den Veränderungen im kulturellen Bereich.” (Wiggershaus, 1997: 53-54) Concretamente, esta idea tomaba forma en lo que hoy se conoce como el “materialismo interdisciplinario” (Jay, 1986) del “Instituto”: se trataba de un programa de investigación en el cual economía, psicología social, sociología así como estudios culturales desembocaban en un diagnóstico crítico y exhaustivo de las realidades de las sociedades contemporáneas el cual recibía su potencial crítico, esto es, su capacidad de negación de las realidades fácticas, todavía del trabajo conceptual.

Con esto queda claro que la teoría crítica rechazaba tanto la filosofía en el sentido clásico, esto es, como especulación conceptual de un genio aislado de la sociedad (o como el rey-filósofo, infinitamente superior a los demás actores sociales) como a la sociología positivista que se inspiraba en el cientificismo de la segunda mitad del siglo XIX, apuntando hacia una forma híbrida de crítica, más allá de los discursos académicamente establecidos. En palabras de Adorno esto suena como sigue: “Sólo en estricta comunicación dialéctica con los más recientes intentos de solución que se ha dado en la filosofía y en la terminología filosófica puede ser capaz de imponerse una verdadera transformación de la conciencia filosófica. Esta comunicación tendrá que tomar material de las ciencias particulares, y de forma preponderante de la sociología, que hace cristalizar pequeños elementos carentes de intencionalidad, y no obstante asociados al material filosófico, tal como los necesita la actividad de agrupación interpretativa.”⁴ (Adorno, 1991: 96)

⁴ Cabe señalar que esta actitud afirmativa frente a las ciencias sociales cambia tendencialmente en la *Dialéctica negativa* de 1966 (aquí 1988).

Adorno y Horkheimer sabían que la filosofía contenía un problema esencial, a saber, el de perderse en exaltaciones conceptuales, lo cual significa, que en el momento de tratar de “aplicar” los resultados de estos procesos conceptuales a la praxis, estos manifiestan su carácter despótico, hasta totalitario. Esta conciencia se radicaliza probablemente en la *Dialéctica de la Ilustración*, donde Horkheimer y Adorno tienden hacia un programa filosófico que -parecido a la intuición de Samuel Beckett en el ámbito de la literatura- procura renunciar al propio lenguaje. Sin embargo, a pesar de esta crítica a la filosofía, ésta sigue siendo indispensable para cualquier teoría normativa, lo cual significa también, que no puede ser sustituida por la sociología: “Soziologie, die ‘nichts als Soziologie’ sein will, darf, wie Leopold von Wiese einmal sagt, ‘Gesellschaft als substatielles soziales Gebilde’ gar nicht gelten lassen. Sie versteht sich als Erfahrungswissenschaft im Gegensatz zur Theorie im alten Sinne [...]” (Horkheimer, 1972c: 83; también Horkheimer, 1968b).

Pero cuando Horkheimer habla de la “teoría en sentido antiguo” no piensa en una teoría normativa que proyecta las realidades políticas y sociales de un mejor mundo en un horizonte utópico. Para él la función de la filosofía ya no es la de la construcción de alternativas positivas. Teoría crítica ya no quiere ser teoría normativa, sino se contenta ahora con llamar la atención sobre las “patologías sociales”. En este sentido su orientación es negativa. Pero la fuerza de la negación no se encuentra solamente en las ciencias sociales. Negación sigue siendo la tarea de la filosofía, como teoría que, ahora por lo menos negativamente apunta hacia un más allá de las realidades fácticas. Solamente la reflexión conceptual permite a la sociología llegar al “Gedanken der Resistenz gegen das versinken ins Totalitäre” (Horkheimer, 1972c: 84).

Resumiendo: los objetivos metateóricos de la teoría crítica se concentran en tres momentos: el de la *relación entre teoría y praxis, entre filosofía y ciencias sociales* así como el de la *negatividad* como resistencia a la amenaza del totalitarismo que se encuentra en tendencias políticas, sociales y culturales informadas teóricamente por una teoría positiva e impositiva.

Para una teoría de la globalización este programa parece interesante por diferentes razones: la teoría crítica en su expresión de la Escuela de Francfort representa la conciencia de una crisis política, social y cultural. Esto significa que la propia teoría, como dimensión de la cultura moderna, se ve afectada por la crisis. En este sentido, la teoría crítica no es una teoría de la crisis, sino más bien síntoma o “mímesis” (Adorno, Benjamin) de la crisis moderna latente. Sin embargo, la conciencia de la crisis no condujo a los investigadores francfortianos al radicalismo posmoderno, anunciando el fin de cualquier proyecto normativo universal. El que la Ilustración tenga un carácter dialéctico expresa más bien que ciertas pretensiones ilustradas o modernas no son renunciables y que la tarea de la teoría sigue siendo la de procurar elucidar éstas. Pese al escepticismo moral que se expresa en un libro como el de la *Dialéctica de la Ilustración*, la Escuela de Francfort insiste en la necesidad de mantener una orientación normativa en la “verdad”, la “razón”, el “sujeto” el “humanismo”, etc. Dicho de otra manera: el problema no era la “Bodenlosigkeit” (Schnädelbach, 2000: 110; Adorno, 1988) de la crítica, en contra de la cual muchos empezaron a buscar nuevos fundamentos universales, porque la Escuela de Francfort no renunciaba a estos fundamentos. Al contrario, el problema era que ella trataba desesperadamente rescatar el “suelo” (*Boden*) de la tradición del pensamiento europeo en el cual –a pesar de indicios de su erosión superficial- sus planteamientos estaban firmemente anclados.

Naturalmente, las alusiones a “la verdad”, a “la razón” o al “sujeto” se pueden entender desde una perspectiva actual como decisiones teóricas desafortunadas, las cuales se corrigen con el tiempo. De tal suerte, los problemas aparecen más bien como problemas técnicos menores en los procesos de concretizar teoría crítica. Pero puede ser también que estos atavismos conceptuales responden a problemas más serios que se remiten más bien a inclinaciones que van más allá de los conceptos y que, en última instancia, se encuentran al servicio de la reproducción de la tradición del pensamiento europeo. De esta manera llegaríamos a un juicio severo sobre la Escuela de Francfort: su crítica, como autocrítica de las teorías convencionales, se queda corta, ya que no incluye la crítica del *eurocentrismo* que se reproduce a través de los discursos teóricos.

Por eurocentrismo entiendo un fenómeno cultural no geográfico ni étnico. De esta manera se puede decir que el eurocentrismo también se reproduce en sociedades que geográfica y étnicamente no son de origen europeas. Pero eso significa también que los discursos que arraigan en la cultura europea, como los de las ciencias sociales y de la filosofía, reproducen por lo menos latentemente, el eurocentrismo. Puede decirse: “La ciencia social ha sido eurocentrista durante su historia institucional, es decir, desde que existen departamentos en el sistema universitario que enseñan ciencia social.” (Wallerstein, 1997: 93) El problema, sin embargo, no es la existencia de este centrismo, sino la falta de una conciencia de él. La particularidad de centrar al mundo, tanto históricamente –mediante la filosofía de la historia y sus derivados- como geográficamente –mediante mecanismos discursivos y narrativos que enfatizan las coincidencias sociales, políticas, económicas y culturales de la globalidad, devaluando la importancia de las diferencias- se esconde atrás de pretensiones universalistas, que sirven, al igual que el

logocentrismo, a la ambición de la unidad social. De ahí resulta lo que Bernhard Waldenfels ha expresado en las siguientes palabras: “Visto de cerca el eurocentrismo se revela como un centrismo muy especial, sin que con esto se quiera excluir el que en otras culturas existan formas de centralización parecidas. Entre los bien formados de sus defensores el eurocentrismo no se limita a un modo casero de etnocentrismo que prefiere lo propio de la propia tribu, de la propia nación absolutamente frente a lo extraño y que se contenta con eso. [...] Visto en su totalidad el eurocentrismo vive de la expectativa que lo propio se revela a través de lo extraño poco a poco *como el todo y lo universal.*” (Waldenfels, 1997: 135.)

Puede ser que la primera Escuela de Francfort estaba, hasta cierto punto, immune contra este tipo de eurocentrismo que se esconde en los “falsos universalismos” de la filosofía de la historia o de la hipóstasis de un ideal de modernidad, ya que su crítica se dirigió esencialmente en contra de las tendencias de la unidad socio-cultural que se expresa en el pensamiento moderno a través de su logocentrismo. Sobre todo Adorno y su pensamiento de lo “no-identitico” reafirmaría esta tendencia de una teoría que se mantiene abierta para la contingencia del mundo concreto. Sin embargo, el eurocentrismo se expresa en la Escuela de Francfort de manera *negativa*: pese a su crítica de la filosofía de la historia se puede observar, sobre todo en la *Dialéctica de la ilustración*, una filosofía de la historia negativa, que re-narra la historia -no solamente moderna, sino de la civilización humana como tal- como si se tratase de un movimiento unidireccional hacia la unidad teórico-práctica *total* que en los años 40 del siglo XX había llegado a su momento culminante en el facismo, el estalinismo y la “industria cultural”.

La “crítica” como orientación normativa de la Escuela de Francfort era “crítica” precisamente por su negatividad, esto es, por su rechazo de la

formación de unidades totalizantes. Sin embargo, para poder criticar sería necesario la comprensión del “todo” advierte Horkheimer (Horkheimer, 1972c). A un *nivel epistemológico* esta relación de la Teoría Crítica con el todo significaba una suerte de afirmación de una idea esencialmente moderna: la de la verdad científica. A *nivel normativo* el ideal del todo se proyectaba en la creencia de la posibilidad de una racionalidad humana que no sea instrumental, lo cual es otra afirmación de la modernidad europea. Y en el *plano empírico* el todo se manifestaba, como ya hemos visto, a través del diagnóstico de las tendencias totalitarias que manifestaban las constelaciones políticas y sociales de una unidad teórico-práctica del mundo de los años 40.

Dicho de otra manera: pese a la crítica de las formaciones teórico-prácticas totalizantes, la Teoría Crítica reproduce la ambición teórica de aprehender el todo sin distanciarse suficientemente de ciertos aspectos de la ideología europea-moderna que se resumen bajo el denominador común del eurocentrismo, el cual se reproduce mediante los mecanismos de la *filosofía de la historia*, del *universalismo falso* así como de una *concepción de modernidad homogénea*. Lo que todos estos supuestos teóricos logran es la constitución y la defensa de una imagen del mundo homogéneo en el cual las contingencias –tanto empíricas como normativas- desaparecen o se subordinan a principios o dinámicas superiores. Esta imagen del mundo se apodera de la primera Escuela de Francfort por la ambición de ver lo mismo donde, en realidad, existen diferencias no solamente superficiales. La falta de interés por las diferencias reales es el mejor indicio de una visión del mundo eurocéntrica (Joas, 1993; también Kozlarek, 2001). En Habermas la tendencia eurocéntrica esta todavía más clara. Se representa precisamente en el formalismo y la abstracción de su teoría que pende de un universalismo normativamente

inflexible e imperativo y que reafirma -a pesar de su formalismo *pretendido*- el compromiso con valores claramente europeos (capítulo 5).

Viendo que el eurocentrismo se caracteriza por sus pretensiones unificadoras y homogenizantes y que se reproduce mediante mecanismos teóricos que proyectan una visión del mundo en la cual las diferencias son eliminadas o subordinadas revela también la división de trabajo entre logocentrismo y eurocentrismo. Esta división se apodera de la Escuela de Francfort lo que explica que la última no ha logrado la concretización satisfactoria de sus pretensiones metateóricas. Sus compromisos con la “verdad”, la “razón”, “sujeto”, etc. llevan, a final de cuentas, a una situación en la cual el “problema moderno” -esto es, la separación entre teoría y praxis- se reafirma. Pese a la resistencia frente a la seducción del lenguaje positivo, al pensamiento de la identidad, a las proyecciones teóricas normativas, etc. la Escuela de Francfort se encuentra atrapada en el logocentrismo eurocéntrico.

¿Pero existen realmente otras formas de crítica? Según Bolívar Echeverría la respuesta a esta pregunta debería ser positiva. La “modernidad capitalista” ha provocado diferentes “formas de vida” que se distinguen en su grado de identificación o resistencia. Una de las que menos se adapta es la que Echeverría llama el “*ethos* barroco” (Echeverría, 1994: 13-36; 1998) y que resume todos aquellos fenómenos de las sociedades latinoamericanas que se entienden por lo general como atavismos de condiciones pre-modernas⁵. Sin embargo, para Echeverría se trata de reacciones frente a la modernidad que expresan, en efecto, algo así como crítica, aunque no teóricamente informada o justificada.

Lo que la teoría del “*ethos* barroco” de Echeverría demuestra es que una teoría crítica no se debe inspirar solamente en intuiciones conceptuales, sino

que requiere de una sensibilidad para las riquezas de los fenómenos de la *vida cotidiana*. En la Escuela de Francfort (por lo menos en los integrantes del “círculo interior” del Instituto de Investigaciones Sociales: Horkheimer, Adorno, Marcuse, Löwenthal, Pollock etc.) esta visión era deficitaria. Lo que hubiera representado un paso importante en esta dirección hubiera sido una teoría de los procesos sociales o –dicho más claramente- una teoría de acción social. Como es bien sabido, a esta tarea se dedicaba Habermas. Pero lo que le faltaba todavía a Habermas era un compromiso más decidido con un programa teórico anti-formalista y anti-funcionalista. El “giro lingüístico” conduce a la teoría habermasiana hacia una teoría de racionalidad comunicativa, reduciendo a su concepto de acción a comunicación lingüística (Joas, 1993: 125-153). Con esto Habermas no solamente subestima la dimensión de la acción humana, sino -por su fijación normativa en la comunicación lingüística y por su compromiso de encontrar una definición “positiva” de racionalidad- retrocede incluso detrás de la crítica al logocentrismo moderno como la expresaron Horkheimer y Adorno.

La teoría crítica debe ampliar su crítica: a parte de la del logocentrismo moderno debería incluir una sistemática del eurocentrismo en su agenda. Esta combinación se observa en el pensamiento posestructuralista. Sin embargo, pienso que la consecuencia de esta crítica no conduce necesariamente a un relativismo radical o incluso a un programa de apatía moral. Lo que la actual crisis normativa requiere es de un replanteamiento de las relaciones entre diferencia y universalidad. Pero este se logra (mejor que en especulaciones conceptuales) mediante indagaciones científicas sociales que permiten comprender cómo lo universal y lo particular forman realmente parte de las vidas cotidianas de los actores sociales en las sociedades actuales. La teoría

⁵ Una fenomenología no interesante de lo que el “*ethos barroco*” produce ofrece Carlos Monsiváis (1995).

social ofrece actualmente algunas propuestas interesantes para explicar como la constitución de horizontes normativos depende de los procesos socio-culturales concretos. Dos ejemplos decididos en este sentido son los trabajos recientes de Jeffrey Alexander y de Hans Joas. Mientras Alexander (véase 2000) procura llegar a una comprensión sociológica de la relación intrínseca entre procesos narrativos y realidades sociales institucionales, Joas (véase 1999) busca en una teoría de acción humana, explicaciones por la relación (*Verknüpfung*) entre valores particulares y horizontes universales de la acción. Ambas teorías van ciertamente en contra de los intentos de reducir cultura o acción humana a determinadas formas de racionalidad. Sin embargo, tampoco se entienden como argumentaciones en favor del relativismo radical o de la apatía normativa. Lo que ellas permiten es dar un paso importante hacia la comprensión no sólo de cómo la construcción de horizontes normativos depende de los procesos socio-culturales, sino también -y para mi argumentación tal vez más importante aún- cómo estos procesos producen orientaciones normativas que no se reducen a cálculos meramente racionales que se dejan expresar en teorías demasiado formalistas.

2. ¿Diferencia o la posmodernización de la globalización?

El debate actual sobre la globalización reproduce algunos de los patrones que siempre han caracterizado las tendencias dominantes del pensamiento sobre la modernidad. Tras una fenomenología de lo nuevo se presenta a la “era de la globalización” como una época nueva, marcada por rupturas cualitativas frente a lo anterior (Albrow, 1998; Bauman, 1998; Beck, 1986, 1998; Giddens, 1990). Pero hay razones para pensar que lo realmente nuevo es la intensidad con la cual se cree, actualmente -a raíz de la palabra “globalización”, pero también del espíritu de *fin de siècle*-, en la posibilidad del advenimiento de una época nueva.

Existen en el discurso de globalización, básicamente, dos maneras de pensar el cambio hacia lo nuevo. La primera se expresa en un pensamiento de fin de época, que insiste en que la época de la globalización no es tanto un proceso transitorio inacabado, sino, de manera *positiva*, un hecho ya terminado. La segunda posibilidad consiste en pensar la globalización *negativamente* como ruptura y discontinuidad frente a lo habitual. En este último caso lo nuevo se conceptualiza como simple inversión de lo dado.

Pero, a pesar de estas diferencias, a las dos opciones subyace el mismo determinismo que ignora las potencialidades creativas en los procesos socio-culturales. Si bien este determinismo no se orienta positivamente en un horizonte teleológico, resulta de manera negativa de lo que se piensa dejar atrás, a saber, *una* modernidad organizada y ordenada. Eso se expresa también en las aportaciones de Zygmunt, Bauman. En sus trabajos Bauman describe a las sociedades actuales como una suerte de convergencia entre lo “posmoderno” y la “globalización”. Mientras las

sociedades modernas se caracterizan por su dominación territorial, la posmodernidad global destaca por la ausencia de los *landlords* (Bauman, 1998: 9ss.). En consecuencia el estado nacional se evapora (*ibid.*, 55 ss.). Bauman concluye: “*no one seems now to be in control.*” (*ibid.*, 58) La globalización posmoderna o la posmodernidad globalizante constituye un “nuevo desorden mundial”. En esta situación de incertidumbre queda solamente una seguridad: “The eroding forces are *transnational*” (*ibid.*, 56). Sólo, que ya no haya quienes puedan entender estas “fuerzas” extrañas: “[they are] blurred in the mist of mystery; they are objects of guesses rather than reliable analysis [...] All this surrounds the ongoing process of the ‘withering away’ of nation-states with an aura of a natural catastrophe. Its causes are not fully understood” (*ibid.*).

El diagnóstico de Bauman se reduce a dos ideas centrales: la primera es una aversión en contra del voluntarismo ilustrado que se radicalizó en el “sistema comunista” y en su pretensión de diseñar la sociedad ideal primero teóricamente (Bauman, 1992: 221); la segunda es una suerte de desencanto con la ilustración científica: los diagnósticos sociales no estarán en condiciones de entender las realidades sociales mientras los mitos de la ilustración que se reproducen mediante los conceptos y las categorías habituales de las ciencias sociales no serán derrumbados de una vez para siempre (Bauman, 1993: 17).

Si bien estas ideas no son muy originales, la radicalidad retórica de su anti-modernismo sí lo es. Bauman enfatiza que los intentos de la Teoría Crítica, que también apuntaban hacia una “desmitificación” del pensamiento ilustrado, eran demasiado moderados. Según Bauman, la tarea de un diagnóstico social crítico sería, entonces, lo que ejercen los posmodernos:

“[...] a pure collection of absences” (Bauman, 1992: 218). En otras palabras: la aceptación de la “lógica de la desintegración” sin cualquier pretensión de rescatar el marco normativo de la ilustración. Dentro de esta tónica Bauman continúa: “I am against the consideration of the present world situation in terms of crisis or deformation of something else. So what I am after - What I am very keen to find out - is the possibility of treating this sort of reality which is not an inferior or changed form of anything else, but just itself; [...]” (*ibid.*, 218).

Pero el “globalismo posmoderno” que renuncia a las proyecciones normativas, sigue siendo moderno y al mismo tiempo normativo. No solamente mantiene una noción progresista como explica Malcolm Waters: “Just as postmodernism was *the* concept of the 1980s, globalization may be *the* concept of the 1990s, a key idea by which we understand the transition of human society into the third millenium.” (Waters, 1996: 1); también encierra en su nihilismo una idea de emancipación: se trata de una discusión que estimula la conciencia del cambio, apoyando, de esta manera, los cambios todavía en proceso. En este sentido el debate de la globalización puede ayudar a bajar las defensas frente a lo nuevo, frente a lo que se opone a lo dado.

Una dificultad de los discursos posmodernos resulta de su alto grado de abstracción. Muy pocos autores en este campo indentifican la relación que sus ideas tienen con las realidades políticas, sociales y económicas concretas. En un primer paso quisiera demostrar que hay relaciones entre el mundo práctico y los contenidos de los discursos posmodernos (2.1). Elucidando esta relación permite preguntar por el alcance de los discursos posmodernos. Si estos últimos surgen de realidades políticas, sociales y

económicas muy concretas se debe cuestionar su validez global o incluso universal. De ahí aparece el problema de las limitaciones eurocentristas del discurso posmoderno de las cuales sobre todo una teoría de la globalización debería mantenerse a la guardia (2.2). Finalmente, quiero indagar un poco más sobre las pretensiones normativas de los discursos posmodernos. Mientras algunos autores posmodernos siguen rechazando enérgicamente cualquier ambición normativa, en otros se puede observar un “giro normativo”. Sin embargo, quiero mostrar que ninguna de estas corrientes ofrece propuestas satisfactorias a la actual crisis del pensamiento normativo (2.3).

2.1 Entre globalización y posmodernismo

La teoría posmoderna se envuelve en uno velo enigmático, renunciando no solamente a la *ex-plicación* de las realidades en las cuales estamos inmersos, sino también a la de su propia existencia. Ahora bien, uno de sus puntos de atracción es precisamente este aire enigmático. En otras palabras, muchos de los lectores de autores posmodernos se sienten atraídos por este carácter enigmático. En un mundo en el cual las ciencias persiguen un proyecto totalizador de desencantamiento un cierto deseo de lo inexplicable es tal vez entendible. Sin embargo, la renuncia de las explicaciones es solamente la expresión sintomática de otra carencia del pensamiento posmoderno, a saber, la falta de orientaciones normativas explícitas. Los “profetas” posmodernos que renuncian a estas no pueden ni criticar ni explicar sino simplemente hacer notar, debido a que les falta el horizonte del más allá de lo dado que es esencial para cualquier profetismo (en el sentido de Michael

Walzer). Al entender esta función sintomática -aunque involuntaria- requiere de un distanciamiento frente al propio pensamiento posmoderno, pero recompensa con la posibilidad de comprender mejor el arraigo del posmodernismo en sus realidades socio-históricas. La pregunta que subyace a la argumentación de este capítulo es: ¿Cuáles son los motivos concretos de las teorías posmodernas? Esta pregunta conduce a una *contextualización crítica* en el sentido de una *crítica de la ideología* o -dicho en términos más generales- a una reubicación en el sentido de la *sociología del conocimiento* de la teoría posmoderna. Consciente de que de esta forma violamos algunos de los postulados básicos del posmodernismo -sobre todo su declaración del fin de las grandes narrativas- creo que contextualizando al discurso posmoderno dentro de las condiciones sociales concretas de las sociedades capitalistas actuales, es la única manera de *ex-plicar* al posmodernismo y, de esta manera, evitar que se le entienda erróneamente como expresión autónoma, la cual hace solamente reminecencia a la idea del sujeto teorizante autónomo.

Lo que en primera instancia se debe distinguir son dos intenciones de las teorías posmodernas: por una parte su *diagnóstico* del tiempo que nos introduce a ciertos rasgos socio-culturales de nuestras sociedades actuales; por la otra la *evaluación* de estas características. El problema que tras este ejercicio se hace notorio es que las teorías posmodernas se limitan a una descripción de ciertas tendencias *culturales* sin considerar aspectos políticos o económicos (Honneth, 1995: 11-12). Esto afirma la ilusión de que las fronteras entre la realidad “material” y una “hiperrealidad” medialmente simulada (Baudrillard) se borrarán. Una recontextualización crítica (o ideológica-crítica) requiere, pues, de una reconexión de los contenidos de la

teoría y del arte posmoderno con las realidades sociales, políticas y económicas concretas. Solamente de esta manera podemos criticar también la evaluación e interpretación que los posmodernos dan a los fenómenos observados.

Primero quiero sondear la *condición socio-histórica* del posmodernismo en aquellas sociedades que algunos han identificado con el atributo del capitalismo avanzado (2.1.1). Después voy a reconstruir algunos *contenidos del discurso* posmoderno (2.1.2).

2.1.1 Hacia una desmitificación del posmodernismo

De manera reducida se puede ubicar uno de los problemas conceptuales centrales del posmodernismo en el debate sobre la modernidad, a saber: el de la *relación* entre lo universal y lo particular, o entre unidad y diversidad así como entre teoría y praxis. Siguiendo a Steven Best y Douglas Kellner esta problemática solamente reitera con énfasis una idea como la de William James, quien afirmó, en contra de Hegel, que todavía vivimos en un “unfinished pluralistic universe” (Best y Kellner, 1997: 38). En efecto, el posmodernismo no rompe con las ideas de la modernidad “oficial”, más bien radicaliza una crítica que es igualmente característica para el discurso moderno (*ibid.*, 39).

Pero como la historia de las ideas aclara, el vacilar del discurso moderno *entre* unidad y diversidad no es solamente resultado de posibilidades meramente lógicas, sino a ello “subyace” o -dicho de manera más cautelosa- coincide una situación histórica social concreta. Son precisamente estos factores extradiscursivos los que determinan si el

péndulo se mueve hacia lo universal o lo particular hacia la unidad o la diversidad. Mientras en fases más tempranas de la modernidad los escépticos, particularistas, historicistas o nihilistas se sentían obligados a argüir en contra de los dogmas “escolásticos” (Bourdieu, 1999a) de la ilustración universalista, alguien quien hoy en día observa los debates concernientes al pensamiento político y social siente que la obligación de justificación es más fuerte para todos aquellos que tratan de defender este universalismo. Las razones de este cambio no se explican deductivamente, haciendo referencia solamente a dinámicas intradiscursivas, sino que tienen que ver con el resurgimiento de nacionalismos, fundamentalismos, pero también de las “políticas del reconocimiento” como las que tematizan movimientos sociales en muchas partes del mundo. Lo que está en juego - aunque no siempre conscientemente- son transformaciones en las realidades sociales concretas. La condición posmoderna está relacionada a una condición social muy claramente descriptible. Para reconstruir esta realidad se pueden distinguir los siguientes enfoques: a) el de la política regional y mundial después de la II. Guerra Mundial, b) las tendencias anti-totalitaristas del *anti-establishment*, y las anti-burocráticas de la “nueva política” (Crook, Pakulski, Waters, 1992: 136ss.) a partir de los años 60s y aquí sobre todo los llamados “nuevos movimientos sociales”, c) las transformaciones en la constitución y la jerarquía social en las sociedades “post-industriales”, d) las consecuencias individuales o personales y, finalmente, e) los cambios en los procesos de producción del “nuevo capitalismo”.

ad a) Durante la Guerra Fría, en la cual el mundo se dividía económica, política, social y culturalmente en dos hemisferios, se mantenía

la ilusión de que, una vez que la división desaparezca, el mundo pudiera llegar a la homogeneización absoluta. Bajo estas condiciones la creencia en la *posible* “universalidad concreta” se refleja no solamente en las ambiciones políticas y económicas (Bauman, 1997), sino también en las teorías sociales prevalecentes. Teorías sociales de tipo funcional-estructuralistas (Parsons en occidente, Lenin-Marx en oriente) y sus presuposiciones positivistas (materialistas) reflejan tanto la realidad política del “orden mundial” de la postguerra como sus implicaciones normativas.

Según Crook, Pakulski y Waters (1992) se puede distinguir -hasta los años 60- básicamente tres modelos políticos que representan lo que se puede llamar modelos de las “políticas viejas” (*old politics*): El “modelo europeo occidental” destaca por un alto grado de burocratización y corporatismo con el objetivo de asegurar “estabilidad, libertad, seguridad y crecimiento económico, enfatizando solidaridad nacional y traduciendo compromisos de valores a un lenguaje de intereses seccionales y procedimientos administrativos adecuados.” (*ibid.*, 137) En contraste el “modelo americano” se basa más bien en la relación directa entre estado y sociedad civil. La mediación de intereses vía grandes corporaciones, como los partidos políticos, es menos importante. Según Crook, Pakulski y Waters “The corollary of such a noncorporatist configuration has been more open, if one prefers more pluralistic [...]” (*ibid.*) Finalmente existía, como tercer modelo, el “estatismo comunista”.

La negación del pluralismo y el *telos* de llegar, algún día, a una sociedad homogénea a nivel global se expresan incluso en los movimientos opositivos, por lo menos en el llamado “mundo occidental”, que, hasta los años 60 se inspiraron en un marxismo de corte internacionalista. La

misma tendencia se observa en la filosofía política de la misma época: “A pesar de sus distintas visiones, muchos estaban convencidos de que la filosofía política era general en su naturaleza, universal en su alcance, crítica en su orientación y que se proponía dar cuenta racionalmente de la vida política, *fundándola* en las capacidades y necesidades humanas básicas -como propuso Berlin-, en la naturaleza humana -según Strauss y Marcuse-, en la condición humana -para Arendt- o en la totalidad de la experiencia humana -como en Oakeshott. Estaban convencidos también de que la filosofía política [procuraba] destacar los valores fundamentales de la civilización europea, salvaguardar la integridad del ámbito de lo público, y clarificar el discurso político contemporáneo.” (Parekh, 1996: 10)

El posmodernismo surgió como una crítica frente a los discursos universalizantes pero, implícitamente también a las realidades extradiscursivas que procuraron la construcción de la unidad. Así escribe también Susan Sontag: “Der amerikanische Postmodernismus der sechziger Jahre hängt eng mit einem weitverbreiteten gesellschaftlichen Widerstand gegen die als elitär und erstarrt empfundene moderne Gesellschaft zusammen. Nicht nur die etablierte politische Ordnung, sondern auch die intellektuelle und die künstlerische muß in dieser Periode daran glauben. Die verschiedenen als elitär erlebten Unterschiede (zwischen ‘hoher’ und ‘vulgärer’ Kunst, zwischen Profi und Amateur, zwischen Künstler und Publikum) werden heftig attackiert.” (*cfr.* en: van der Loo y van Reijen, 1997: 285-286)

ad b) Una cierta inspiración encuentra el posmodernismo, por una parte, en los levantamientos postcoloniales de los años 50 y 60 (en el pensamiento francés de esta época, por ejemplo, la Guerra de Algeria juega

un papel importante) y, por la otra, en los “movimientos estudiantiles” de finales de los años 60. Los “nuevos movimientos sociales” que surgen de la diversificación de los movimientos estudiantiles introducen en muchos países la implementación de “nuevas políticas” en el sentido “democrático radical”, buscando la insertación y la articulación de sus demandas *particulares* en el espacio público. Los nuevos movimientos sociales ya no creen en objetivos universales, como el movimiento obrero, sino reconocen la particularidad de los problemas que ellos mismos articulan.¹ Una de las inquietudes que el posmodernismo y los nuevos movimientos sociales comparten es su oposición radical frente al “totalitarismo” universalista, sea en su expresión teórica-filosófica, sea en sus prácticas político-económicas.²

Este anti-universalismo radical explica también el rechazo de la teoría marxista, que, como es bien sabido, se basa todavía en una filosofía de la historia universalista y que concibe a la emancipación práctica como tarea del sujeto histórico en el sentido de la “clase universal” (véase por ejemplo González Casanova, 1995). Los conflictos sociales que pronuncian temas como la orientación sexual, las diferencias de géneros pero también desde el principio la discriminación de minorías étnicas o culturales así como una preocupación localista en favor de la preservación del medio ambiente, como lo demuestran los “nuevos movimientos sociales”, ya no son reducibles al conflicto de clases como la teoría marxista y el movimiento obrero pensaban.

Estas coincidencias temporales y temáticas hacen creer que algunos de los nuevos movimientos sociales se inspiran en ciertas teorías

¹ En la terminología de Alain Touraine aquellos movimientos a los cuales hacemos referencia se llaman “movimientos culturales” (Touraine, 1997: 110 ss.).

posmodernas. Un ejemplo destacable en este sentido es la teoría de Foucault (Best y Kellner, 1997: 10). Sin embargo, la teoría posmoderna nunca se entendió como proveedor natural de las necesidades teóricas de los nuevos movimientos sociales. Al contrario, muchas de las teorías posmodernas eran vistas como expresiones neoconservadoras y consecuentemente como adversas a las ambiciones políticas de los nuevos movimientos sociales. A pesar de que se trata de una simplificación demasiado tosca (véase von Beyme, 1991: 157), este tipo de acusaciones indican por lo menos de manera negativa que el posmodernismo no nace como dispositivo “ideológico” de los nuevos movimientos sociales. Uno de los problemas centrales en este sentido es, tal vez, la carencia de posibilidades para desarrollar una teoría de emancipación. Como afirma también Craig Calhoun: En el mejor de los casos la teoría posmoderna motiva a la resistencia no a la emancipación (Calhoun, 1995: 120).

ad c) Para algunos autores el posmodernismo representa a las nuevas clases medias urbanas que surgen de las condiciones post-industriales en algunas sociedades de nuestro mundo después de la II. Guerra Mundial (Lash, 1990: 237ss.). Scott Lash apoya su idea con la evidencia de que estas nuevas capas sociales expresan en sus formas de vida ciertas características como las de las artes y teorías posmodernas. Notorio es sobre todo que a partir de su surgimiento estas nuevas clases entran inmediatamente en conflicto con las clases dominantes, por una parte, y la *petite bourgeoisie* por la otra. La protesta se expresa en un fuerte antielitismo que, a su vez, encuentra sus múltiples expresiones en el arte posmoderno (*ibid.*, 250). El arte posmoderno representa, pues, las exigencias estéticas de estos nuevos

² En la dirección de una convergencia entre nuevos movimientos sociales y el pensamiento posmoderno en

estamentos sociales. O dicho de otra forma, uno de los rasgos de la puesta en escena de los nuevos estamentos sociales es su esteticismo. Desde esta perspectiva la “estetización del mundo de vida” no es solamente una señal de una cierta adaptación a un mundo social, dominado por el mercado y el consumo, sino también una forma de protesta de las nuevas fuerzas sociales. Lo que en este contexto es importante es, naturalmente, el hecho de que estas nuevas “clases posmodernas” son el resultado de una cierta acumulación de capital en las sociedades posindustriales y posfordistas, que permite la construcción de identidades a partir de patrones de consumo. La mera *posibilidad* de participación consumista explica la pertenencia de dos fenómenos que a primera vista parecen como contradicciones: la “yuppificación” por un lado, así como el desarrollo de valores “posmaterialistas” por el otro.³

ad d) Cuando Robert Musil publicó su libro *Mann ohne Eigenschaften* (“Hombre sin atributos”) (1930-1943), el protagonista de esta novela era visto, por la crítica literaria, como el prototipo de un personaje moderno. Hoy el mensaje principal de este libro, el de que “todo podría ser diferente” (*es hätte auch anders kommen können...*, Waldenfels, 1990: 20ss.), la declinación de la vida de los individuos en el *conjunctivus potentialis* (Musil), se entiende como exclamación ya clásica del posmodernismo (von Beyme, 1991: 150). Lo que en esta obra se plasma es la “desaparición del sujeto” (Bürger, 1998) o la “disolución del Yo cartesiano” (von Beyme) que coincide con el fin de la creencia en vidas que se organizan a través de una lógica de tiempo lineal, o, dicho de otro modo, en forma de una narración lógicamente consistente. La pregunta que en este

el caso del movimiento Zapatista argumenta el excelente trabajo de Isabel de la Rosa Quiñones (2000).

momento me interesa es, si este diagnóstico tiene algún sustento empírico; si las experiencias individuales de la gente, más allá de algunos círculos intelectuales, son efectivamente las de la imposibilidad de construir biografías racionales que obedecen a los imperativos temporales de la narración.

El tema aquí no se reduce a la problemática de la individualización. Ésta pertenece más bien al canon clásico de la modernidad de lo cual la propia teoría sociológica rinde un testimonio eloquente. El problema es más bien la identidad, o, dicho en otras palabras: en la posmodernidad se problematiza la identidad (Kellner, 1995: 217). También eso se ve anunciado en el libro de Musil: el Hombre sin atributos es lo mismo que hombre sin identidad o en el mejor de los casos con una identidad “potential” que podría ser también distinta. La ruptura entre lo moderno y lo posmoderno se encuentra, entonces, en una doble radicalización de lo moderno. Mientras Nietzsche radicalizó el individualismo moderno, el posmodernismo radicaliza a Nietzsche. Mientras para Nietzsche el individuo estaba condenado a desaparecer en la masa, reservando solamente una última posibilidad de individualidad al más fuerte, el posmodernismo democratiza la masa: parecido a la ontología de Lukács el individuo se convierte en el “ser en la masa”. Si bien renuncia a sus aspiraciones trascendentales, rescata su individualidad por lo menos como consumidor (Bauman, 1995).

Sin embargo, la crítica de la identidad por parte de los autores posmodernos se reduce en la mayoría de los casos a una crítica filosófica, como la crítica de la “filosofía de la representación” por parte de Derrida.

³ Para muchos autores un papel protagonista juega la “Generación X” (véase Best/Kellner, 1997: 12).

Los propios posmodernos se quedan en discursos muy teóricos que no arrojan ninguna luz sobre las condiciones sociales empíricas. Ayuda encontramos, sin embargo, en los análisis culturales (véase Kellner, 1995), por una parte, y en la literatura sociológica reciente, por la otra. El ejemplo que voy a presentar enseguida viene de la sociología y convence, entre otras razones, por que no tiene ninguna pretensión posmoderna. Se trata del ensayo *The Corrosion of Character* de Richard Sennett (1998). Lo que en Musil se llama todavía falta de “atributos” y lo que en el debate filosófico se conoce como problema de la “identidad”, se concretiza en el ensayo de Sennett sociológicamente como “corrosión de carácter” bajo las condiciones laborales de un “nuevo capitalismo”. La decisión por el concepto del carácter es esencial. Sennett explica que éste se distingue del concepto de la “personalidad”: “[character] is the ethical value we place on our own desires and on our relations to others. [...] In this sense, ‘character’ is a more encompassing term than its more modern offspring ‘personality,’ which concerns desires and sentiments which may fester within, witnessed by no one else.” (Sennett, 1998: 10)

Como esta cita deja ver, Sennett se opone implícitamente a las pretensiones posmodernas, a su celebración nietzschesiana de un individualismo creativo, a su festejo de la incomensurabilidad que subyace en el interior de estas propuestas. Sennett no niega que estas tendencias existan. Al contrario, su ensayo comprueba que a raíz de una nueva economía del tiempo que se impone por el nuevo capitalismo, las vidas pierden sus continuidades “a largo plazo”. La palabra clave es la de la “flexibilidad” y esta no solamente significa la fragmentación de la biografía profesional (*short-term* trabajos en vez de una carrera permanente). El

constante cambio de empleos y el cambio del lugar laboral implica también discontinuidades sociales como el permanente cambio de círculos de amistades, etc. Esto conduce a la erosión de compromisos y lealtad (o como diría la filosofía: de solidaridad) (*ibid.*, 24).

Además, la falta de continuidades a largo plazo destruye la confianza, lo que es lo mismo que constatar un aumento de riesgo (véase también Beck, 1986). Las personas tienen que tomar decisiones de las cuales no se sabe de antemano si resultan favorables o no. Esto es precisamente la razón por la cual un ingrediente garantizado de las vidas bajo el “nuevo capitalismo” es una sensación de angustia -una pérdida de “seguridad ontológica” diría Anthony Giddens- que afecta a los individuos a nivel psicológico. La manifestación concreta a nivel personal de todo eso es una cierta sensación de pérdida de control no solamente en términos profesionales o laborales sino también sociales y emocionales (Sennett, 1998: 20).

ad e) En su libro *Postmodernization. Change in Advanced Society*, Crook, Pakulski y Waters empiezan su capítulo dedicado a las transformaciones económicas con las siguientes palabras: “If the focus for this book had been processes of modernization then this chapter would probably have been placed somewhere towards the beginning rather than towards the end. Production is a key axial process of modern societies.” (Crook, Pakulski, Waters, 1992: 167) Pero un libro sobre el proceso de la posmodernización, como insinúa la frase anterior, debe empezar con las transformaciones culturales, porque son ellas las que son responsables para las transformaciones económicas. “Posmodernization precisely involves a reversal of determinacy so that the fragments of a hyperdifferentiating

culture impact upon, disrupt and deconstruct arenas of social structure which might previously have been thought impervious to change.” (*ibid.*)

¿Cuáles son, entonces, los cambios en el ámbito de la producción y de la distribución que ya no se pueden entender como el motor principal de las dinámicas sociales posmodernas?

Según Crook, Pakulski y Waters los cambios que afectan la manera de organización económica se concentran, básicamente, en tres aspectos (*ibid.*, 170 ss.): 1.) El aumento de capacidad en el sector de servicios, que se conoce en la literatura como proceso de posindustrialización. 2.) Una reducción significativa en los costos empresariales que permite el cultivo de un *petty entrepreneurialism*. 3.) El aspecto más importante es, sin embargo, la *flexibilización* de la organización de los procesos de producción. Los autores resumen el resultado de estos cambios de la siguiente manera: “Under modern conditions of production Taylorism and Fordism represent model forms for the organization of production, an orthodoxy for the labour process. The emerging postmodern configuration of production is neither a simple continuation of the labour process nor a new orthodoxy in the form of either postindustrial services of flexible specialization. [...] The practical outcome of [the] institutionalization [of flexibility] is that the emerging pattern is an absence of pattern, a caotic mixture of forms of ownership, varieties of task organization, forms of relationship between owners workers, and workers responses.” (*ibid.* 192) Los autores afirman en sus observaciones lo que otros han llamado “de-diferenciación” (Lash, 1990) de los procesos de producción que se expresa, en una de-diferenciación entre economía y “áreas domésticas”. Otros autores ven en este proceso de de-diferenciación la necesidad de una teoría económica re-politizada. Para

Helmut Dubiel el aumento de flexibilidad en el proceso de producción requiere de los trabajadores una mayor disposición para tomar decisiones autónomas, lo que permite esperar que aumenten, a la larga, las habilidades democráticas, que socavan las estructuras jerárquicas, tanto productivas, como políticas, sociales y culturales (Dubiel, 2000). No voy a discutir aquí si este “utopismo realista de la democracia” (Dubiel) es, en efecto, tan realista.⁴ Pero, lo que cabe plasmar, es la relación intrínseca entre estas transformaciones productivas y las tendencias socio-culturales expuestas hasta este momento. Como consecuencia, una clara jerarquización de todas estas dinámicas es imposible.

Pero el enlace horizontal entre economía y cultura no se explica solamente de manera institucional con la referencia a un proceso de diferenciación. Se explica también a partir de la importancia que actualmente tienen los productos no-materiales y los “valores no-materiales” de los productos materiales. Scott Lash y John Urry muestran que la producción en los tiempos actuales ya no se contenta simplemente con la producción de objetos materiales, sino que se hace cada vez más importante la producción de “signos”. Esta puede ser directa, en forma de productos de lo que Horkheimer y Adorno llamaron “industria cultural”, del tercer o cuarto sector, o indirecta, en forma de “valores culturales” que se agregan a los objetos materiales, por ejemplo mediante el diseño de un producto o de la actividad científica-investigativa, necesaria para el desarrollo de un determinado objeto (Lash y Urry, 1998). Según Lash y

⁴ Cabe solamente señalar que el propio Dubiel está consciente de la incertidumbre que acompaña a estos procesos. En el mismo contexto quiero recordar también la objeción de Pierre Bourdieu quien denuncia la jerga de la flexibilidad como ideología: “También se juega con las connotaciones y asociaciones de palabras como flexibilidad, adaptabilidad, desregulación, con lo que se tiende a hacer creer que el mensaje neoliberal es un mensaje universalista de liberación.” (Bourdieu, 1999b: 46)

Urry todo esto está vinculado directamente con el proceso de globalización: “Esperamos, entonces, mostrar que [...] el orden global contemporáneo, o el desorden, es así una estructura de flujos, un conjunto des-centrado de economías de signos en un espacio.” (*ibid.* 17)

Hasta este momento nuestra reconstrucción puede haber sido escrita a finales de los 80s. Sobre todo la oposición del posmodernismo en contra de las amenazas totalizadoras pierde su justificación como oposición con el fin de la Guerra Fría. El pensamiento político y social se ve obligado a revisar las probabilidades de la homogenización a nivel global. Si bien prevalece el régimen del mercado (o de “las economías de signos y espacio”) las realidades económicas, políticas, sociales y culturales tienden a diversificarse. Lo que en el interior de la lógica de la Guerra Fría aparentaba como dos bloques homogéneos empieza a demostrar su carácter fragmentario. El orden mundial se convierte en un “desorden mundial” (Bauman, 1997). Alain Touraine escribe: “En vez de que nuestras pequeñas sociedades se fundan poco a poco en una vasta sociedad mundial, vemos deshacerse ante nuestros ojos los conjuntos a la vez políticos y territoriales, sociales y culturales, que llamábamos sociedades, civilizaciones o simplemente países. Vemos cómo se separan, por un lado, el universo objetivado de los signos de la globalización y, por el otro, conjuntos de valores, de expresiones culturales, de lugares de la memoria que ya no constituyen sociedades en la medida en que quedan privados de su actividad instrumental, en lo sucesivo globalizada, y que, por lo tanto, se cierran sobre sí mismos dando cada vez más prioridad a los valores sobre las técnicas, a las tradiciones sobre las innovaciones.” (Touraine, 1997: 10)

En suma: La situación se ha invertido. Mientras durante la Guerra Fría los particularistas lucharon en contra de realidades concretas en las cuales prevalecían los indicios de la posibilidad de alcanzar lo “universal concreto”, actualmente parece que los particularistas, los defensores de la diferencia como los posmodernos, son los realistas teniendo las evidencias empíricas de su lado. La época actual de la globalización parece como la consolidación de la época posmoderna (Bauman, 1995; Best y Kellner, 1997). Pero, esto no justifica confundir la globalización con lo posmoderno. Antes de regresar a este punto me voy a ocupar de los *contenidos* del *discurso* posmoderno.

2.1.2 Los contenidos “posmodernos”

Ciertamente, las tendencias arriba expuestas no se encuentran en todas las sociedades del mundo actual. El posmodernismo no representa un fenómeno global o incluso transhistórico, universal. Sin embargo, la idea de la coincidencia global no es solamente consecuencia de la imaginación eurocéntrica, es decir, de la convicción interiorizada que la realidad en las sociedades europeas (y algunas parecidas) es esencialmente global. Se debe más bien a la antes mencionada abstracción de los *discursos* posmodernos. “Abstracción” significa aquí que los contenidos de los discursos son separados de las realidades fácticas que informan a estos discursos. De esta forma los contenidos posmodernos aparecen como una suerte de estipulaciones casi universales disponibles para cualquier resistencia a la modernidad.

De hecho existen coincidencias. Hay discursos que expresan una resistencia frente a la modernidad que parecen recurrir a los contenidos posmodernos.⁵ Sin embargo, estas coincidencias no reafirman la globalidad del posmodernismo. Más bien indican su limitación: parece que existen críticas y formas de resistencia frente a la modernidad que no son posmodernas en el sentido de un proyecto posmoderno cuyas coordenadas políticas, sociales, económicas y culturales traté de exponer en el capítulo anterior y que, sin embargo, comparten ciertos contenidos. Es por esto que conviene hablar aquí de contenidos “posmodernos” entre comillas.

¿Pero cuáles son los discursos que expresan los contenidos posmodernos sin comillas? Sobre esta pregunta no existe ningún consenso. Para algunos hablar de lo posmoderno es todavía hoy en día un derecho exclusivo de los historiadores de la arquitectura. Según ellos, fuera de este ámbito la categoría de lo posmoderno pierde su claridad conceptual y se convierte en un instrumento de insinuaciones vagas y confusas (véase Honneth, 1995: 11). Otros asignan al concepto de lo posmoderno la función de resumir toda la gama de cambios y transformaciones que nuestro mundo (es decir el mundo entero) actual está experimentando en términos de un gran “cambio de paradigma” (Kuhn) que se expresa en casi todos los discursos incluyendo aquellos que no tienen ninguna pretensión posmoderna (véase Best y Kellner, 1997: 253). Mi propia propuesta se ubica entre estos dos extremos. De esta manera pienso que se pueden denominar algunas tendencias que, si bien, traspasan los bordes de campos

⁵ Un ejemplo es lo que podríamos llamar el discurso de lo barroco. Según Bolívar Echeverría se trata de las expresiones de una forma de vida barroca (“*ethos* barroco”) que se desarrolló en América Latina y que se puede entender, efectivamente, como resistencia frente a la modernidad. Hay quienes enfatizan las coincidencias entre el “*ethos* barroco” y el posmodernismo (Kurnitzky, 1994; de Ventós, 1994). Sin

tan reducidos como la arquitectura, no se cristalizan positivamente en un nuevo “paradigma” o en una nueva fase histórica a nivel de una cultura global.

Según Best y Kellner (*ibid.* 253 ss.) se pueden distinguir cuatro campos que, a pesar de sus fronteras permeables, hacen posible una cierta categorización de los contenidos posmodernos. A continuación llamaré a estos campos el óntico (a), el ontológico (b), el epistemológico (c) y el discursivo (d). Esta división es algo arbitraria, es decir, que los autores de discursos posmodernos no discuten sus temas respetando estrictamente este orden. Al contrario, en muchos casos se oponen explícitamente a la ontología o a la epistemología. Pero, a pesar de esto, los argumentos de los discursos posmodernos se remiten por lo menos *ex negativo* a estos campos clásicos.

ad a) La distinción entre lo óntico y lo ontológico obedece a la distinción entre “lo que es” (*das Seiende*) y “el ser” (*das Sein*), o, dicho en términos menos metafísicos, entre lo que es y las formas de teorización de ello. Claro está, que esta distinción solamente tiene sentido para fines analíticos.

La visión de lo que es, compartida por los autores posmodernos, está en contraste no solamente con la visión moderna sino también con las visiones tradicionales y destaca por su anti-holismo o anti-totalitarismo radical. Si bien se puede atestar también una cierta inclinación anti-totalitarista al pensamiento moderno, el pensamiento posmoderno radicaliza esta tendencia hasta llegar a una afirmación incondicional de la “diferencia, la pluralidad, la fragmentación y la complejidad” (*ibid.*, 255). Los conjuntos

embargo, según Echeverría podemos decir que desde una perspectiva histórica (o incluso sociológica)

totales existen solamente en la ilusión de los pensadores místicos-religiosos y metafísicos-modernos. Esta comprensión de lo que es (*des Seienden*), está acompañada por una serie de decisiones teóricas concomitantes que se expresan como críticas a las siguientes ideas modernas: la del sujeto, la de la continuidad del proceso histórico, la de las grandes narrativas, y la de los fundamentos últimos (*ibid.*, 255-256). Frente a la idea del sujeto que -según la intuición moderna- refleja la universalidad o la totalidad universal, el posmodernismo se opone radicalizando la idea nietzschesiana del individuo creativo que se inventa a sí mismo cada vez de nuevo. A la idea de la continuidad de los procesos históricos que la modernidad venera en sus diversas propuestas para una filosofía de la historia, y de la cual surgen conceptos como “revolución, progreso, emancipación, desarrollo, crisis, *Zeitgeist*, etc.” (Koselleck, 1979: 349), el posmodernismo se opone con el énfasis en la idea de la discontinuidad. Esta ruptura con la idea de los procesos históricos continuos choca también con cualquier tipo de determinismo. Ya no es posible pre-*decir* -ni utópica, ni apocalípticamente- al futuro. El posmodernismo procura una lógica del presente. Dicho eso, es lo mismo que afirmar el “fin de las grandes narrativas”. Los textos ya no cuentan historias que tengan una trama temporalmente estructurada entre los extremos de comienzo y fin. Los textos construyen más bien diferencia o - como diría Derrida: *différance*. Finalmente, diciendo que el mundo ya no se comprende como unidad total es lo mismo que renunciar a los fundamentos últimos como *ex-plicaciones* últimas de esta unidad universal, así como a cualquier tipo de esencialismo. Eso nos lleva a los siguientes puntos:

prevalecen las diferencias.

ad b) El anti-esencialismo posmoderno va de la mano con el rechazo de la ontología occidental que encuentra su culminación en Heidegger, y en las diversas corrientes existencialistas. Como consecuencia las cosas siempre quedan carentes de significado, son indeterminadas, inciertas, ambivalentes, altamente contingentes e –importante para las consecuencias éticas y morales- incomensurables. El orden se convierte en desorden. La realidad demuestra su cara caótica (Best y Kellner, 1997: 256). Por la otra parte, el anti-fundamentalismo y el anti-esencialismo no son sustituidos por un relacionismo o un “funcionalismo” que cambia la creencia en las sustancias por la creencia en las funciones y relaciones (véase Waldenfels, 1997). Eso solamente sería equivalente al famoso cambio de enfoque de la ontología a la epistemología que propuso Habermas (1991). Como es bien sabido, este enfoque epistemológico va acompañado con una promoción de la racionalidad. El posmodernismo, sin embargo, es anti-racionalista.

A pesar de su énfasis en el lenguaje y en el texto, el posmodernismo no es compatible con las filosofías discursivas o comunicativas, desarrolladas por Apel y Habermas. El anti-racionalismo no reconoce la existencia de una racionalidad comunicativa universal (Derrida, 1996). El posmodernismo, incluso, promueve en muchas de sus expresiones la idea de la imposibilidad de comunicación (Deleuze y Guattari, 1997; Derrida, 1993; Derrida 1996). Ya que la representación simbólica no es posible, los signos que los seres humanos intercambian entre sí y con la naturaleza son siempre altamente arbitrarios y carecen de sentido. Esta resistencia a la comunicabilidad expresa ciertas prácticas simbólicas recientes como las de los *graffities* (Baudrillard, 1991).

ad c) En el sentido estricto las teorías posmodernas no pretenden *representar* a la realidad, más bien ponen en cuestión la existencia de una realidad objetiva, sustituyendo la idea de ella por la de la simulación (Baudrillard). Las supuestas representaciones son comparables con las coincidencias evolutivas en la naturaleza. En ninguno de estos casos se trata de formas de *mimesis* “conscientes” (Deleuze y Guattari, 1997). La comunicación no es un proceso de intercambio de información independiente o objetiva. Igualmente, un proceso de adquirir conocimiento no se reduce a un flujo de información objetiva de la fuente del conocimiento (la realidad) hacia el sujeto cognoscitivo. De esta manera se trata de abandonar la disyuntiva entre sujeto y objeto, así como a modelos epistemológicos tanto racionalistas como realistas. Sin embargo, críticamente cabe destacar que el posmodernismo no llega a un más allá de los problemas epistemológicos modernos. Otra vez observamos una radicalización que conduce al posmodernismo a un campo radicalmente relativista y perspectivista (Best y Kellner, 1997: 257). El sujeto no es el reflejo de algo universal sino la *ex*-presión de su mismidad a la cual se opone -para siempre incomprendible- la otredad del otro o de lo otro (Lévinas).

El problema radica en lo que más arriba ya señalé críticamente: la negación de la realidad y de los fundamentos universales para ponernos de acuerdo sobre la situación de esta realidad, explica finalmente la existencia del velo enigmático con el cual el pensamiento posmoderno encubre a las realidades en textos muchas veces demasiado crípticos.

ad d) Por último el pensamiento posmoderno insiste en la necesidad de borrar las fronteras entre las distintas disciplinas académicas. Best y Kellner explican: “Hence Derrida attacks the distinction between

philosophy and literature, Foucault works across various disciplinary boundaries such as history and philosophy, postmodern metafiction implodes the boundaries between history and fiction, and pop art challenges the barriers between art and everyday life. Distinction between academic disciplines are being broken down even in the sciences, notorious for their specialization and provincialism.” (Best y Kellner, 1997: 258)

A pesar de estas tendencias la mayoría de los autores posmodernos sorprenden, sin embargo, por la inercia de sus argumentaciones que circulan todavía claramente alrededor de temas exclusivamente filosóficos.

2.2 Hacia una teoría no-eurocéntrica de la globalización

En el contexto de nuestra argumentación, que está en búsqueda de una teoría que responde a las exigencias de la “conciencia de la globalización”, debe seguir en este momento una pregunta: ¿Son las condiciones posmodernas que arriba traté de describir realmente globales? En otras palabras: ¿No se esconde también en los discursos posmodernos que indudablemente se alimentan de las condiciones políticas, sociales y económicas concretas una suerte de eurocentrismo que –en el momento en el que estos discursos son acogidos en otros contextos políticos, sociales y económicos diferentes- solamente obstruye la construcción de discursos propios? (véase Dussel, 2000) Esta pregunta por la pertinencia de los discursos posmodernos en otras partes del mundo que no sean los que dieron origen a ellos, es, naturalmente, sólo posible si comparásemos las condiciones políticas, sociales y económicas en cada caso. Esto no es posible aquí. Pero podemos constatar que por lo menos a nivel de los

discursos (o de los “contenidos”, como lo llamé más arriba) existen ciertas coincidencias. Quisiera limitarme aquí al caso de América Latina, donde estas coincidencias son evidentes (véase: Herlinghaus/Walter, 1994). Entre los que afirman la pertinencia de los discursos posmodernos en esta región del mundo se pueden distinguir dos argumentos: 1.) Hay quienes afirman que lo posmoderno es, en efecto, solamente otro ejemplo de la imposición discursiva por parte de las culturas de Europa que América Latina adopta. 2.) Ciertas tendencias anti-modernas de las sociedades latinoamericanas, ya son desde siempre “posmodernas”.

Lo que llama la atención en estos últimos casos es que en ellos muchas veces ni siquiera se pretende describir las realidades latinoamericanas en términos de posmodernidad. Como en los casos de Enrique Dussel o Bolívar Echeverría la pretensión explícita es más bien la de llegar a discernir las particularidades de la *modernidad* latinoamericana. En otras palabras: lejos de afirmar la calidad atemporal y translocal o transregional (esto es global) de la modernidad, estos autores afirmarían que la modernidad latinoamericana se distingue claramente de otras constelaciones modernas, afirmando de esta manera la “Vielfalt der Moderne” (Eisenstadt, 2000). Pero si no existe la homogeneización global impulsada por la dinámica de la modernidad mucho menos la podemos esperar para una “época posmoderna”. Lo que queda, a final de cuentas, es una sensación de diferencias regionales que no se pueden subordinar fácilmente a conceptos homogeneizantes. En esta tónica se entiende también a Néstor García Canclini: “Ni el ‘paradigma’ de la imitación, ni el de la originalidad, ni la ‘teoría’ que todo lo atribuye a la dependencia, ni la que perezosamente quiere explicarnos por lo ‘real maravilloso’ o un surrealismo

latinoamericano, logran dar cuenta de nuestras culturas híbridas.” (García Canclini, 1989: 19) Lo que de esta manera se expresa es una experiencia distinta de la modernidad; una experiencia que advierte las diferencias a pesar de ciertas coincidencias; una expresión de una experiencia de la diferencia sin posmodernismo.

Ahora bien, la exigencia de una multidiscursividad de la modernidad actual es en sí misma ya un reflejo de la propia globalización. Existe un cierto consenso de que la globalización no es un proceso simplemente homogeneizante, sino que se trata más bien de un movimiento en el cual se radicaliza la tensión entre lo global y lo local, lo universal y lo particular, etc. (véase Robertson, 1992; Waters, 1996). Pero esto significa también, que un discurso radicalmente relativista no cumple con los requisitos de una teoría de la globalización porque en él no se logra contestar a la pregunta de la universalidad. Esto es obviamente todavía más precario para cualquier intento de formular una teoría normativa, incluso si la normatividad resta sobre una conciencia de la diferencia y pluralidad. Lo que todo esto manifiesta es sino la crisis del pensamiento normativo que más arriba he tratado de describir. Pero la pregunta es si el pensamiento posmoderno responde adecuadamente a esta crisis.

2.3 “Giro ético” o la media vuelta del posmodernismo

Como hemos visto más arriba, Bauman (1992, 218) rechaza todas las pretensiones de comprender la fase actual, por la cual pasa nuestro mundo, en términos de crisis. Hablando de crisis implica necesariamente la existencia de un horizonte de normalidad. El rechazo de estos horizontes de

normalidad por parte de pensadores posmodernos como Bauman es evidente y, hasta cierto punto, simpático. Sobre todo con la conciencia del aumento de complejidad en la fase de globalización actual la simple proyección de horizontes normativos tiende, en el mejor de los casos, hacia simplificaciones irrealistas, en la mayoría de los casos, sin embargo, a imposiciones monoculturalistas que no respetan la multiculturalidad, esto es, la pluralidad y la contingencia de las realidades sociales y de las exigencias normativas.

No obstante, parece que en el interior de los discursos posmodernos se observa algo así como un “giro ético” (véase Critchley, 1999), esto es, una inclinación por atender más explícitamente las exigencias normativas. Hay, obviamente, autores que evidencian esta tendencia más que otros. Según Axel Honneth existen por lo menos tres que dan una cierta justificación para hablar de un “giro ético” en los discursos posmodernos. Se trata de Lyotard, Stephen K. White y Jacques Derrida (Honneth, 2000a). Sin embargo, a los primeros dos casos constata Honneth una suerte de recaída involuntaria a una idea de la “igualdad” kantiana que además se encuentra mejor elaborada en la ética discursiva de Habermas. De esta manera el “giro ético” del posmodernismo solamente evidenciaría el fracaso del proyecto posmoderno como tal: no solamente revela sus intenciones normativas escondidas, también deja ver que éstas eran mucho menos postmetafísticas y abiertas a la pluralidad y la diferencia que las de propuestas teóricas abiertamente modernas. La conclusión de Honneth es la siguiente: el reto del momento es precisamente encontrar una teoría normativa que permite una relación no jerárquica entre lo universal y lo particular. Esta tampoco se encuentra en Habermas, ya que el proyecto de

este autor es todavía demasiado comprometido con el universalismo ilustrado (véase capítulo 5). Pero el ensayo de Honneth propone un puente entre posmodernismo y ética discursiva. Esta se puede construir en los pilares de la teoría de Habermas, por una parte, y los de algunas ideas de Derrida –y al mismo tiempo de Lévinas, en las cuales se basa, a su vez, Derrida- por la otra (véase también Critchley, 1999: 266-280).

Lo que a Honneth le interesa es la manera en la que Derrida desarrolla una perspectiva normativa que es capaz de plasmar la tensión entre el ideal de la *Gleichbehandlung*, indispensable para la proyección moderna de la justicia, y una suerte de ética que se basa en la *Fürsorge* (cuidado), esto es, un nexo afectivo con el otro. El momento que se opone en esta constelación a propuestas como la de Habermas (pero también a las demás teorías que presuponen la primacía de la igualdad, como la de Rawls) es el énfasis en la importancia del otro. Derrida llegó a esta conciencia gracias a su conocimiento de la obra de Lévinas: “In dieser elementaren Schicht der Ethik von Lévinas ist unschwer derjenige Teil der Ausführungen von Derrida wiederzuentdecken, der sich auf die Idee der Gerechtigkeit gegenüber der Besonderheit des einzelnen Subjekts bezogen hat; nicht anders als dort, wenn auch ohne die phänomenologische Verankerung in einer Analyse des Blickkontaktes, wird auch hier als ein zentrales Prinzip der Moral die asymmetrische Verpflichtung angesehen, dem menschlichen Wesen in seiner individuellen Bedürftigkeit unbeschränkt Fürsorge und Hilfeleistung entgegenzubringen.” (Honneth, 2000a: 162) En esta responsabilidad frente al otro, que resulta precisamente del contacto con él, encuentra Honneth la necesidad de ir más allá de la justicia. Honneth concluye: “In der Entdeckung der unlösbaren Spannung, die in diesem

Bereich des Moralischen angelegt ist, liegt die Leistung der jüngsten Schriften von Derrida; mit ihnen hat am Ende die postmoderne Ethik doch noch einen kleinen, jedoch wichtigen Schritt über den normativen Horizont hinaus unternommen, der mit der Idee der Gleichbehandlung für die Moderne bislang bestimmend war." (*ibid.*, 170)

Sin embargo, críticamente podríamos preguntar si el descubrimiento de una "ética del cuidado" no se queda en la banalidad de algunas presuposiciones que han existido en el pensamiento judeo-cristiano desde sus inicios. Esta sospecha solamente se impone todavía más si recordamos que el pensamiento de Lévinas se nutría esencialmente del pensamiento judío. En este sentido escribe también Critchley: "The achievement of Derrida's and Levinas's work is to challenge the normative horizons of modernity. (Of course, the irony here is that if care is the necessary counterpoint to justice, that is, if postmodern ethics is the necessary counterpoint to modern morality, then this means that postmodernity is at least as old as the Bible. That is to say, following Levinas, to counterpoint justice with care understood as the relation to the singular other is simply to follow the basic Jewish teaching of loving your neighbour, and giving respect and aid to 'the widow, the orphan, the stranger', not to mention the Christian concept of charity. Is the Bible then a postmodern book?" (Critchley, 1999: 268)

El problema que Critchley señala aquí tiene que ver con la decontextualización de las ideas posmodernas por parte de Honneth. Sin embargo, para entender al pensamiento posmoderno es importante no perder de vista el horizonte de tendencias políticas, sociales, económicas y culturales en general. En el momento en el que tanto los intérpretes del

posmodernismo como los propios autores posmodernos renuncian a estos *con*-textos, los discursos pierden su sentido, ya que se convierten –al igual que sus adversarios, los discursos modernos- en simples hipóstasis conceptuales, rindiendo tributo al logocentrismo que antes criticaban.⁶ De esta manera se entiende también la tendencia, indicada en el apartado anterior, que el posmodernismo se puede convertir en un discurso misionario, sustituyendo -o más bien prolongando- al discurso moderno en su función eurocentrista. Por otra parte –y como ya señalé- esta tendencia de separar a los discursos posmodernos de los contextos políticos y sociales concretos contribuye en gran medida a su carácter abstracto.

Esto es definitivamente diferente en el caso de Bauman, al cual me gustaría regresar en este momento. En primer lugar cabe destacar que Bauman pretende desarrollar una “*sociología* de la posmodernidad”. Esto significa que, contrariamente a otras teorías posmodernas, la de Bauman no se limita exclusivamente a fenómenos intelectuales o discursivos. Enfatizando la intensión sociológica queda claro que Bauman procura relacionar su teoría con los “changing social figuration which the artistic, cultural and cognitive developments, bracketed as postmodern, may reflect.” (Bauman, 1992: 26) Si bien esta referencia existe, por lo menos implícita e inconcientemente, en cualquier teoría posmoderna, una “sociología de la posmodernidad” procura vislumbrar la pertenencia teórica de su posmodernismo a un referente extradiscursivo. Esto es todavía diferente en lo que Bauman llama “sociología posmoderna” a la cual pertenecen básicamente todas aquellas expresiones sociológicas que retan a la idea “moderna” de la unidad social o del sistema. En términos tan generales el

⁶ Cabe señalar que las seducciones del logocentrismo siempre eran evidentes en el deconstructivismo (véase

concepto de la “sociología posmoderna” incluye a teorías como la de Garfinkel o Schutz (*ibid.*, 40). Mencionando a estos autores queda claro que el término de la “sociología posmoderna” requiere de las comillas: ella es posmoderna en cuanto sintomatiza (o “mimetiza”) lo que se conoce como condición posmoderna, a pesar de que al mismo tiempo reproduce una conciencia decididamente moderna: “It was a postmodern world which lent animus and momentum to postmodern sociology; the latter reflects the former much in the same way the collage of the postmodern art ‘realistically represents’ (in the ‘conceptual sense of realism’) randomly assembled experiences of postmodern life. And yet postmodern sociology is distinguished by avoiding confrontation with postmodernity as a certain form of social reality, as a new departure set apart by new attributes. Postmodern sociology denies its kinship with a specific stage in the history of social life.” (*ibid.*, 41) Finalmente, Bauman opone a la “sociología de la posmodernidad” y a la “sociología posmoderna” lo que él llama una “sociología en contra de la posmodernidad”. En esta última vertiente se expresa la conciencia de una crisis de la modernidad entendida como amenazada por la posmodernidad lo que motiva enfáticamente su defensa.

Frente a este escenario Bauman piensa que la manera más adecuada de tratar teóricamente a la época actual es en forma de una “sociología de la posmodernidad” en cuanto sociología que reconoce ciertos cambios cualitativos en las realidades sociales concretas. En efecto, la justificación de hablar de lo posmoderno surge para Bauman precisamente de cambios que remiten a las realidades sociales en términos generales y que no se limitan a experiencias meramente intelectuales. Estos cambios se resumen

Kozlarek, 2000: 161ss; también Habermas. 1988a: 191-218).

en la transición de sociedades en las cuales el momento de la producción ocupaba el centro gravitacional hacia sociedades que se definen por el consumo. La nueva cara del capitalismo bajo el imperativo primordial del consumo explica las pretensiones anti-sistémicas, anti-universalistas y, por ende, pluralistas de lo posmoderno ya que el mercado produce y reproduce estas orientaciones como virtudes: “The consequence, most important for the postmodern condition, has been the re-establishment of the essential mechanisms of systematic reproduction and social integration on entirely new grounds. Simultaneously, the old mechanisms have been either abandoned or devalued. To secure its reproduction, the capitalist system in its consumer phase does not need (or needs only marginally) such traditional mechanisms as *consensus-aimed political legitimation, ideological domination, uniformity of norms promoted by cultural hegemony.*” (*ibid.*, 51-52)

A pesar de todo esto Bauman no comparte la idea de que la condición actual represente solamente una crisis de las condiciones clásicamente modernas. El capitalismo de consumo constituye más bien un “sistema” *sui generis*, pese a las tendencias anti-sistémicas que al mismo tiempo expone. En comparación a la modernidad productora se trata de un sistema menos criticado y por ende más existoso. La posmodernidad consumista produce “goze” (*joy*) en vez del sufrimiento de los procesos de producción: “[...] a straightforward sensual joy of tasty eating, pleasant smelling, soothing or enticing drinking, relaxing driving, or the joy of being surrounded with smart, glittering, eye-caressing objects.” (*ibid.*, 50-51). En palabras de Bourdieu, Bauman afirma que la integración social se logra ahora por vía de la “seducción” que deja atrás la necesidad de la represión.

Aquí uno se debería preguntar por la pertinencia de este tipo de diagnóstico, sobre todo para una teoría de la globalización. Sería cuestión de muchos estudios empíricos de comprobar la evaluación de las sociedades actuales que Bauman ofrece. Creo, sin embargo, que estos estudios revelarían sobre todo que la situación en muchas sociedades del mundo está muy lejos de la perfección, de un “sistema de consumo” que Bauman presupone (véase también Bauman, 2000).

Quisiera solamente evaluar de manera crítica a las pretensiones metateóricas que permiten regresar a la pregunta de una teoría normativa. De tal suerte cabe resaltar una vez más la disposición de Bauman por tratar a la posmodernidad a partir de la sociología. Como ya he señalado, al contrario de muchas otras teorías posmodernas esto obliga a relacionar los contenidos posmodernos con ciertas realidades y dinámicas políticas y sociales concretas, permitiendo así una suerte de *explicación* lo que en muchos de los discursos posmodernos se encuentra solamente insinuado mediante acrobacias conceptuales demasiado crípticas. También la decisión de tratar de articular una “sociología de la posmodernidad” me parece, en la intención de Bauman, correcta, porque no quiere ofrecer la imagen de un cambio de época, sino se limita a indicar ciertos cambios concretos así como las consecuencias que de estos emanan para los procesos de teorización.

En este último sentido una de las exigencias teóricas consiste precisamente en una crítica frente a las presuposiciones teleológicas que explícita e implícitamente domina a muchas de las teorías de la modernidad (pero también de la posmodernidad). Esta actitud anti-teleológica se encuentra de manera aplicada en un libro de Bauman al cual hasta el momento no he hecho referencia: *Modernity and the Holocaust* (1989). En

este libro Bauman trata de reubicar una explicación del holocausto en el interior de la modernidad. De tal forma que el último no es tratado como un accidente, es decir, desde una perspectiva de la normalidad de los procesos socio-culturales que –por lo menos a partir de las postulaciones de la Ilustración- fue declarado como movimiento hacia un mundo más justo. Pero al mismo tiempo –y en diferencia a la filosofía de la historia invertida como la encontramos en la *Dialéctica de Ilustración* de Horkheimer y Adorno- la barbarie del holocausto tampoco se entiende como la consecuencia ineludible de la modernidad. La actitud teórica que Bauman manifiesta es más modesta; atestigua a la modernidad solamente un atributo: el de la *ambivalencia* y a la posmodernidad la conciencia de ella (también Bauman, 1993). Si eso es así, entónces, la modernidad/posmodernidad puede tener diferentes caras que no se reducen a ningún modelo de progreso –ni optimista, ni pesimista. Modesta es esta actitud teórica por que permite pensar a la modernidad/posmodernidad principalmente en términos de pluralidad y contingencia de variantes que no son reducibles a explicaciones monocausales (véase Joas, 2000: 236-249).

Renunciando a los momentos teleológicos del pensamiento político y social moderno, significa también, limitar los alcances teóricos, sobre todo en el sentido normativo. Recordamos que la filosofía de la historia ha sido (y sigue siendo) en muchos casos la base de la convicción de que los intelectuales pudiesen trasgredir los límites de lo dado en el presente. Frente a esta autocomprensión de los intelectuales Bauman postula en favor de una actitud más modesta. Mientras la modernidad se ha caracterizado por una “razón legisladora” ejercida por los intelectuales modernos con el fin de legitimar los órdenes políticos y sociales, la posmodernidad puede

entenderse como resistencia frente a la razón legisladora (Bauman, 1992: 1-25; 1995: 223-243). Esto es lo mismo que decir –en la terminología que aquí hemos desarrollado- que la primacía de la teoría sobre la praxis está seriamente en cuestión. Esta transición está acompañada por el derrumbe de los fundamentos o el desvanecimiento de los principios universales de los cuales la teoría moderna derivaba su propia legitimización: “in our postlegitimation era whatever we do cannot count on the comfort of supra-human truth which would release us from the responsibility for doing what we do and convince us and everyone else that we have the right to do it and that what we do is right.” (1995: 241) De ahí surgen consecuencias para el pensamiento ético y moral al cual Bauman se refiere en varias ocasiones explícitamente.

Cabe resaltar, en un primer momento, que también a nivel ético y moral prevalecen actualmente las ambivalencias. Dicho de manera más clara: ya no existen marcos normativos ampliamente reconocidos que orientan las acciones de los actores en las sociedades contemporáneas. La última afirmación de esta tendencia, que se perfila claramente a lo largo del desvanecimiento de las grandes religiones, recibe a la posmodernidad por la globalización, o más precisamente: por la desnacionalización, la cual es acompañada por el desmantelamiento de las seguridades éticas a nivel de los Estados nacionales. La consecuencia es una situación en la cual la moralidad prevalece sobre la ética; la responsabilidad por sus acciones está nuevamente con el actor. Sin embargo, en la posmodernidad no existe ni siquiera un imperativo categórico o la creencia de él (Bauman, 1995). La posmodernidad radicaliza a Kant: no solamente aboga en contra de los valores parciales que imponen las éticas, también priva a la moralidad

Kantiana de sus últimos valores escondidos como el del bien social, universal de la justicia.

Pero, su diagnóstico de la ambivalencia no conduce a Bauman a rechazar simplemente la universalidad. Ciertamente, el reconocimiento de la importancia de lo universal no surge de la búsqueda de una nueva ética o una teoría moral bajo cuyo despotismo se espera suprimir los “intereses” individuales por el bien del orden social. Tampoco surge de una contemplación meramente lógica de la dialéctica entre lo particular y lo universal. La visión de Bauman es más compleja y se inspira en un problema “práctico”: si bien los actores actúan de acuerdo a la conciencia de que ya no hay marcos éticos y morales externos que orientan sus posibilidades de acción, no pueden actuar con base en convicciones meramente relativistas: “acting on one’s moral convictions is naturally pregnant with a desire to win for such convictions an ever more universal acceptance; but every attempt to do just that smacks of the already discredited bid for domination. A truly consistent rejection of the heteronomy entailed in the monologic stance would lead, paradoxically, to lofty and derisive indifference. One would need, after all, to refrain from prompting the other to act according to the rules one accepts morally sound, and from preventing the other following rules one views as odious or abominable; such self-restraint, however, cannot be easily detached from its corollary: the disdainful view of the other as an essentially inferior being, one that need not or cannot lift himself or be lifted to the level of life viewed as properly human.” (1992: XXIII)

Dicho de manera más teórica: para Bauman no existe la simple dicotomía “universalismo/relativismo”. La fórmula contiene más bien

tres ingredientes: lo universal, lo particular y la indiferencia. De tal manera que una posición radicalmente relativista recae o en la indiferencia o en una suerte de una nueva subordinación del otro: “One may say that the zealous avoidance of the monologic stance leads consequences strikingly similar to those one wished to stave off. If I consider corporal punishment degrading and bodily mutilations inhuman, letting the others to practice in the name of their right to choose (or because I cannot believe any more in the universality of moral rules) amounts to the reassertion of my own superiority: ‘they may wallow in barbarities I would never put up with ... that serves them right, those savages’.” (*ibid.*)

Sobre la misma problemática Bauman reflexiona también en su libro *Modernity and Ambivalence* (1993), indicando la dificultad intrínseca del concepto de la tolerancia: si el problema de las pretensiones universalistas de la modernidad está en que ellas tienden a subordinar al otro, entonces, la tolerancia se puede entender como una suspensión voluntaria de la agresión que emana por lo general de la conciencia de superioridad. Esto puede llevar a una degradación todavía más fuerte del otro que desemboca precisamente en la indiferencia: “the Other will not go away and will not become like me, but then I have no means (at the moment, at least, or in the foreseeable future) to force him to go away or to change. As we are doomed to share space and time, let us make our coexistence bearable and somewhat less dangerous.” (*ibid.*, 235)

Lo que Bauman propone en contra de esta estrategia de suspensión razonable de la violencia es una nueva forma de solidaridad que no nace de la necesidad de pertenencia a un grupo, una comunidad o una nación, ni de la necesidad sistémica que impone la “división del trabajo” (Durkheim). La

nueva solidaridad posmoderna debe tener sus fuentes más bien en el “respeto” frente al otro. En contra de la intolerancia y de la indiferencia de la tolerancia Bauman ve en el respecto del otro por su otredad, del extraño por su extrañez el reto, pero también la posibilidad real del posmodernismo. Para Bauman se trata de un paso hacia la emancipación del ser humano; un paso hacia una fase en la cual el ser humano reconoce por primera vez que lo verdaderamente universal está en la diferencia de cada uno de nosotros (*ibid.*, 235).

En *Postmodern Ethics* (1993) y *Life in Fragments* (1995) Bauman concretiza esta idea más, dibujando la imagen de una moralidad frente al otro inspirada –al igual que Derrida- en Lévinas. Más que un imperativo categórico esta orientación hacia el otro no tiene la seguridad de un consenso moral. Se trata más bien de algo que responde solamente a un “impulso moral” que, ciertamente, se encuentra a un nivel pre-social, pero que, al mismo tiempo, evoca responsabilidad y cuidado por el otro. El regreso a esta dimensión pre-social explica Bauman con las tendencias que él observa en las sociedades posmodernas: estas se caracterizan sobre todo por sus fuerzas fragmentarias que hacen que las constelaciones sociales cerradas que conocía la época moderna, se están disolviendo. Consecuentemente, los individuos desarrollan nuevas estrategias de vida que no se comparan con las de los ciudadanos de las sociedades organizadas alrededor de la idea del Estado nacional.

Bauman categoriza estas estrategias en cuatro figuras: la del *stroller*, la del *vagabundo*, la del *tourista* y la del *jugador* (Bauman, 1995: 92-99). Pese a sus diferencias todas estas figuras comparten una experiencia de pérdida de marcos categoriales estables que hubieran permitido una

ubicación fija, tanto espacial como temporalmente; se trata, por ende, de una experiencia de que la responsabilidad de la propia vida ya no se comparte con ningún marco ético externo. Bauman concluye: “It is, in the end, the old truth all over again: each society sets limits to the life strategies that can be imagined, and certainly to those which can be practised. But the kind of society we live in leaves off-limits such strategies as may critically and militantly question its principles and thus open the way to new strategies, currently excluded for the reason of their non-viability...” (*ibid.*, 104).

Esta apertura de posibilidades, que no es solamente causa de ambivalencias sino también de oportunidades, según piensa Bauman, es, sin lugar a dudas, una imagen posible que la globalización actual proyecta. Por esta razón presuponer una convergencia entre globalización y posmodernización estaría justificada. Sin embargo, la pregunta es, si el diagnóstico que Bauman ofrece de las sociedades actuales es correcto. Me parece que una vez más la teoría se adelanta a la realidad. Esta vez ciertamente no con sus proyectos normativos, pero sí en un sentido *profético*. Bauman nos dibuja la imagen de una sociedad que en la radicalidad de su imagen todavía no existe. Me quiero limitar en mi crítica a un aspecto que tiene una relación directa con las conclusiones éticas y morales de la teoría de Bauman: ¿Podemos confirmar realmente el desvanecimiento de orientaciones “éticas” que orientan las opciones de acción de los individuos? Me inclino más a pensar que si bien ciertas estructuras convencionales se encuentran en procesos de remodelación, los horizontes normativos que los actores comparten, cuestionan y también modifican no han desaparecido. En este sentido, la radicalidad con la cual Bauman defiende la idea de la incertidumbre normativa me parece

exagerada. También Hans Joas advierte ante las propuestas de Bauman: “Wenn diese ethische Wende in der Ungewissheit liegt, ist sie aber ungerechtfertigt. Ich sehe um mich herum durchaus viel Gewissheit verbreitet, und es weigert sich etwas in mir, diese so zu deuten, als hätten einige Mitmenschen den Verlust metaphysischer Sicherheit nur noch nicht mitbekommen.” (Joas, 2000: 247)

Lo que en la actualidad se plasma es, en efecto, una *crisis* de las orientaciones normativas y ésta se puede entender en el sentido criticado por Bauman, a saber, como deseo de un marco ético o moral universal. Además, Bauman tiene razón cuando afirma que estos deseos no son muy realistas. Pero esto no significa que estuviéramos viviendo en un mundo sin valores y certidumbres normativas. El problema parece ser más bien lo que en este trabajo he llamado “multiculturalidad”, esto es, una suerte de conflicto entre diferentes orientaciones normativas que no es otra cosa sino resultado de contingencia normativa. Dicho de otra manera: el problema no se plantea de manera exclusiva; “¿valores o no valores?” *no* es la pregunta. Se trata más bien de encontrar maneras teóricas que responden a la contingencia normatividad y a la pluralidad que se expresa en nuestras sociedades actuales. La propuesta de Bauman me parece que regresa a las supuestas fuentes pre-sociales de la moralidad, representa, ejemplifica muy bien la tendencia del posmodernismo frente a este problema: se trata de un movimiento demasiado abstracto que ignora una vez más las realidades políticas y sociales concretas. De tal suerte el posmodernismo provoca los vértigos por los cuales se conocen las edificaciones teóricas-normativas modernas. El “giro ético” del posmodernismo se queda, también en la sociología de Bauman, en la media vuelta, regresando a los patrones del

pensamiento normativo moderno, incapaz de presentar propuestas teóricas realmente novedosas.

3. “Sociedad mundial” o “civilización mundial”. Dos propuestas sociológicas

En el capítulo anterior llegué a una evaluación sobria sobre el posmodernismo: a pesar de sus ambiciones críticas reproduce más bien la lógica moderna que se manifiesta en la separación entre teoría y praxis. Además parecía que esta insuficiencia se debe a que el posmodernismo no se ha distanciado lo suficiente de una actitud teórica que caracteriza a la filosofía moderna desde hace mucho tiempo. Esto ha sido muy claro en el caso de Zygmunt Bauman. Pese a su compromiso explícito con la sociología reproduce en sus escritos especulaciones normativas de la misma manera como lo ha hecho la tradición de las teorías normativas modernas. Sin embargo, la “sociología de la posmodernidad” de Bauman no puede ser la última palabra sobre la sociología.

En el centro de este capítulo se encuentra nuevamente la sociología, pero ahora sin el atributo del posmodernismo. Lo que las teorías que a continuación analizo comparten con la propuesta de Bauman es que también ellas presuponen una relación intrínseca entre las sociedades modernas y la globalización. Se trata de la teoría de Niklas Luhmann (3.1) y la de Norbert Elias (3.2).

Pero no me quiero limitar a un simple recordatorio de que teorías de la globalización ya han existido antes del actual debate. Haciendo eso deberíamos discutir muchas teorías, -teorías que incluso son mucho más antiguas que las aquí seleccionadas. Lo que aquí me interesa es más bien llegar a una problematización de algunas propuestas para teorizar la globalización. Es con esta orientación crítica que el análisis de teorías como las que aquí escogí me parece sugerente.

Frente a esta orientación crítica destacan otros dos aspectos que nuestros autores comparten: por una parte, hay que mencionar la centralidad de la idea de la evolución que no solamente sirve como explicación de la tendencia que conduce

automáticamente a las sociedades modernas hacia la “sociedad mundial”, sino que, por otra parte, conviene también como vehículo de rescate para las pretensiones normativas implícitas que se observan en las teorías de Luhmann y Elias. Ellos no estarían de acuerdo con este juicio: ambos se inscriben más bien ambiciosamente en el proyecto de una sociología “libre de valores”. Sin embargo -esta es mi crítica- justamente de esta manera reproducen una visión científica así como los valores científicos de una manera “pre-crítica”.

Como resultado podemos constatar que se reproduce nuevamente la ecisión entre teoría y praxis. Como Habermas ya había explicado para el caso de Luhmann: “Luhmann se relaciona con Marx [...] mediante una concepción de la unidad entre teoría y praxis, proveniente de la filosofía de la historia, así como mediante la idea perteneciente de la auto-constitución del género humano, es decir de la ‘sociedad’. [...] La teoría es el órgano que pretende asumir el liderazgo en el proceso de la auto-constitución de la sociedad, donde el sistema científico representa la función primordial.” (Habermas, 1982: 369-370) Algo parecido se puede constatar para el caso de Elias. La suya se entiende como una teoría que busca la continuación de un proceso de ilustración social no sin ciertas aspiraciones emancipatorias. Pero el único interés que debe impulsar este proceso es el de encontrar la verdad sobre los asuntos humanos. La verdad, a su vez, requiere de un esfuerzo científico parecido a el que Elias demostró en *El proceso de la civilización*, reservando, de esta manera las herramientas de la emancipación a los científicos.

La crítica que trato de desarrollar frente a las propuestas de Luhmann y de Elias parte de la convicción que una teoría de la globalización *debe* incluir reflexiones normativas. Sobre esta posibilidad vierte el último apartado (3.3).

3.1 La “sociedad mundial”: Niklas Luhmann

El posmodernismo ha provocado una fuerte ola de críticas. El frente más agresivo lo erigieron, como era de esperar, todos aquellos que intentaron rescatar los fundamentos racionalistas de la ilustración. Jürgen Habermas brinda un ejemplo muy típico. Según estos autores el posmodernismo representa una desviación lamentable de *el* “discurso de la modernidad”. Pero ¿podemos realmente ignorar un fenómeno discursivo que dejó un impacto tan notorio como el posmoderno? ¿No puede ser que el discurso posmoderno nos enseñe, aunque de manera negativa, mucho más sobre nuestra realidad moderna que muchos de los discursos que se inscriben positivamente en la tradición moderna? Y, finalmente, ¿no radica en todo lo anteriormente dicho un valor que hace del discurso posmoderno algo más que una moda pasajera, y que lo convierte en una de las múltiples expresiones legítimas de la modernidad misma? En esta tónica escribió también Niklas Luhmann: “La proclamación de la ‘posmodernidad’ tuvo por lo menos un mérito. Dio a conocer que la sociedad moderna había perdido la confianza en lo correcto de sus descripciones de sí misma. También ellas son posibles de otro modo. También ellas se han vuelto contingentes. [...] Quizá el concepto de la posmodernidad había querido prometer tan sólo otra descripción, más rica en variantes, de la modernidad, que sólo puede imaginarse negativamente su propia unidad como imposibilidad de un metarelato.” (Luhmann, 1997a: 9; véase también Heller, 1999)

Es en esta cita donde se manifiestan dos aspectos de la propia teoría de Luhmann: primero, una cierta aceptación del énfasis que el posmodernismo hace en la diferencia y lo que Luhmann llama, en la jerga de la teoría de sistemas, la necesidad de la “dintinción” que se basa en una “lógica de la diferencia” (Willke, 1998:17). Segundo -y aquí Luhmann toma explícitamente distancia frente a la

posición relativista de los posmodernistas- a pesar de las distinciones existe algo así como una “unidad de la distinción”, la que hace posible su propio proyecto, a saber, el de desarrollar una teoría con pretensiones universalistas (Luhmann, 1993a: 15 ss). La justificación para una tal teoría deriva según Luhmann de la necesidad de articular una teoría de la sociedad en el sentido de la “sociedad mundial”. Dicho de otra manera: una teoría social actual solamente puede ser una teoría de la sociedad por lo menos potencialmente mundial. Sólo así se justifica su pretensión de universalidad. En vez de derivar esta pretensión de universalidad del *concepto de la racionalidad* como lo hace el pensamiento político y social de la “vieja Europa”, Luhmann parte de la facticidad de la globalidad (3.1.1). Para eliminar cualquier insinuación normativa Luhmann también se distancia frente a las propuestas dialécticas (3.1.2). La pregunta que los planteamientos de Luhmann provocan, es, si estas permiten responder a las problemáticas de la complejidad de las *sociedades multiculturales*, en las cuales se agudizan los conflictos entre diferentes sistemas de valores (3.1.3).

3.1.1 La imposibilidad de la integración racional-normativa

Las sociedades actuales presentan un grado de complejidad muy elevado. Para Luhmann complejidad significa en primer lugar aumento de diferenciación de sistemas funcionales (Luhmann, 1997b: capítulo 4). Según Luhmann, hoy en día no se puede hablar de la sociedad x o de la sociedad y, pretendiendo que con estas denominaciones se haga referencia a conjuntos empíricamente homogéneos. Lo que durante mucho tiempo creaba la ilusión de esta posibilidad era la definición de las sociedades modernas en el sentido de sociedades nacionales que se definen geográficamente a partir de un territorio claramente definido como territorio nacional. Sin embargo, esto es para Luhmann solamente una ilusión, porque la

diferenciación social no respeta limitaciones geográficas. De tal manera el concepto de la sociedad en Luhmann desemboca forzosamente en el de la “sociedad mundial” y eso ya mucho antes del debate actual de la globalización¹. Las categorías de su teoría no se reducen a entidades políticas territoriales. Al contrario, las categorías de Luhmann están comprometidas con las *funciones* sistémicas. “La referencia a la función requiere cruzar constantemente las fronteras territoriales: Para recibir noticias de procedencia extranjera, para conseguir créditos internacionales, para la prevención político-militar de eventos más allá de las fronteras propias, para copiar los sistemas escolares y universitarias de los países avanzados, etc.” (*ibid.*, 809) Luhmann concluye: “Por eso no queda otra [...] que partir de la realización total de la sociedad mundial.” (*ibid.*)

Pero la sociedad mundial no es una unidad que simplemente disuelve las fronteras geográficas de aquellas sociedades que se han definido a partir de un territorio. La complejidad de las sociedades modernas implica más bien un alto grado de diferenciaciones, de funciones que socavan las soberanías nacionales. La “sociedad mundial” *no* es simplemente un “sistema *internacional*” (Luhmann, 1975: 57). Y por eso no es posible pensar en un cierre de las tendencias globalizantes actuales bajo la primacía de la política -como lo espera, por ejemplo Habermas (Habermas, 1998; también capítulo 5)- ya que estas esperanzas no reconocen la multifuncionalidad de las condiciones sociales actuales. La falacia que Habermas comparte con otros autores resume Helmut Willke desde una perspectiva de la teoría de sistemas: “Decisiones políticas, sobre todo en la forma de leyes generales e igualitarias, presumen una razón unificada, transversal (*übergreifend*) que, si no existe, sea por lo menos construible mediante las decisiones.” (Willke, 1998, 17)

¹ Otro autor, por cierto, que enfatizaba ya desde los años 70 la globalidad del “sistema mundial” es Immanuel Wallerstein.

Para la teoría de sistemas esta “razón transversal”, propuesta por filósofos², no existe y no debe seguir existiendo como proyecto que pretende comprender a las realidades sociales actuales mediante una teoría sociológica, ya que no logra captar la complejidad que determina a la “sociedad mundial”. La filosofía práctica moderna creía todavía en la posibilidad de que las sociedades se integrarían mediante un consenso moral o ético universal. En la “sociedad mundial” con un grado de complejidad máximo, esto ya no es posible. De esta manera queda claro también, que la diferenciación funcional se opone a la integración moral o ética. Todos los sistemas funcionales operan con base en *codes* valorativos muy propios de tal manera que la codificación binaria “bueno/malo” o “justo/injusto”, que caracteriza la ética o la moral, no organiza a otros sistemas funcionales (también Luhmann, 1993b). Precisamente esta autonomía funcional es característica para la diferenciación funcional y para la posibilidad de una cierta autoreferencialidad de los sistemas funcionales.

Consecuentemente, en la “sociedad mundial” las expectativas morales son constantemente defraudadas. Eso no significa para Luhmann que se necesita de un nuevo conjunto de valores y normas, con el fin de una integración forzada. Más bien lo que se necesita es un horizonte de expectativas que responda a la diferenciación y a la imposibilidad de una nueva integración normativa. Para Luhmann las expectativas morales deben ser sustituidas por expectativas cognitivas. “Expectativas cognitivas tratan de cambiarse a sí mismas, mientras expectativas normativas buscan el cambio de su objeto. Aprender o no -aprender- esa es la diferencia.” (Luhmann, 1975: 55) En el lugar de los valores se pone, en la “sociedad mundial”, el imperativo de la “adaptación cognitiva” (*lernende Anpassung*) (*ibid.*, 63). Si todavía pensamos que el *conocimiento* es racional y que “el *aprendizaje* mejora y no empeora el estado del sistema que aprende”, si, en

² Se trata de un concepto de Wolfgang Welsch (1996) al cual Willke hace alusión.

otras palabras, seguimos aplicando estos “bloques epistémicos, procedentes de la tradición” (Luhmann, 1997a: 63), entonces reproducimos también la creencia implícita en la *racionalidad* universal. Según Luhmann el estudio de la sociedad obliga a abandonar esta creencia.

3.1.2 La falacia de la dialéctica

Frente a la proclamación de la diferencia surge siempre -ya por razones lógicas- la pregunta por la unidad. En el pensamiento occidental (al que Luhmann llamaría el pensamiento de la “vieja Europa” y que no solamente se remite al pensamiento moderno sino también al de la antigüedad griega) la conceptualización de esta relación (como la que existe entre muchas otras antinomías) condujo a la dialéctica. La *día*-lectica es la relación *per definitionem*; hasta los supuestos antagonismos llegan a ella, o gracias a la conciencia de ella, a la unidad. La dialéctica representa, desde esta perspectiva, un arma fortísima mediante la cual las partes son forzadas a la unidad. Esta ambición normativa de la dialéctica unificadora se expresa claramente en Hegel.

Pero, la dialéctica puede entenderse también negativamente, incluso para cumplir con la misma función normativa. Esta es la comprensión de la Teoría Crítica. Al igual que cualquier “movimiento dialéctico” también la “dialéctica negativa” (Adorno, 1988) se entiende como un movimiento que busca un más allá de lo dado, de lo que es. Si lo dado es unidad, o “totalidad”, como pensaba la Teoría Crítica en su primera generación, entonces, la dialéctica negativa debe pensar en contra de ésta. Lo que cambia es el punto de partida del movimiento dialéctico. Mientras el movimiento dialéctico según Hegel empieza con las partes, la Teoría Crítica empieza con la “totalidad”. Sin embargo, en los dos casos se trata

de establecer una relación intrínseca entre unidad y diferencia, entre contingencia y universalidad con una fuerte pretensión normativa.

Al igual que el pensamiento posmoderno, la teoría de sistemas ya no sigue a la tradición occidental en su celebración de la dialéctica. Lo que Luhmann critica es la reducción de complejidad de la dialéctica. Stefan Breuer lo expresa de la siguiente manera: Luhmann habla del “concepto honorable” de la sociedad burguesa o proletaria en la misma tónica “como un constructor de cohetes sobre el sastre de Ulm” (Breuer, 1995: 83). Tal vez, la manera más sensata de describir la posición de Luhmann es negativa: en comparación con el diagnóstico de la Teoría Crítica Luhmann no parte en el suyo de la totalidad, sino de la diferencia; pero en contra del pensamiento posmoderno esta diferencia no obliga a renunciar a las teorías universales siempre y cuando sea entendida como diferenciación funcional.

De tal manera existe una “unidad” de la diferencia. Pero esta no se define ni lógica ni ontológica pero tampoco epistemológicamente, sino a partir del concepto de la sociedad que, según Luhmann, tiene la función de aclarar las expectativas y las posibilidades de lo social. Esencial es para Luhmann también en este sentido la comunicación: “La sociedad comunica y todo lo que comunica es sociedad.” (Luhmann, 1993a: 555; Breuer, 1995: 86) De esta manera se describe la dimensión social como sistema social frente al “entorno” (*Umwelt*) no-social.

Como explica Breuer, la “diferencia frente a la teoría dialéctica consiste en que la unidad no se refleja en los fenómenos” (*ibid.*, 87); no hay, en otras palabras, “universalidades concretas”. “Los sistemas parciales en la sociedad moderna no son manifestaciones de la sociedad total, es decir, de su estructura constitutiva, se trata más bien de manifestaciones de una función y justamente por eso no del todo; pero que a pesar de eso pertenecen a un contexto superior no se muestra en ellos mismos, sino solamente en su entorno (*Umwelt*), en la diversidad de las diferencias-sistema-entorno del interior de las sociedades.” (*ibid.*)

La “sociedad mundial” no representa ontológicamente la unidad social máxima. En cambio se define como unidad de la diferencia a partir de su propia “diferencia guía” (*Leitdifferenz*) entre lo global y lo regional (Luhmann, 1997b: 806 ss) que, de ninguna manera, pretende subordinar a los demás mecanismos sistémico-funcionales jerárquicamente.

3.1.3 Multiculturalismo versus “sociedad mundial”

Con la conciencia de los problemas de la globalización actual, el concepto luhmanniano que merece nuestro interés es el de la complejidad. Cuando Luhmann empieza a desarrollar los conceptos básicos de su teoría de sistemas y cuando escribe su artículo sobre la “sociedad mundial” (1975) centra su idea de la complejidad social en la tendencia de la *diferenciación funcional* pero no en los conflictos que pueden surgir a partir de diferentes órdenes de valores. La “unidad de la diferencia” se entiende no como disolución de los bordes de los sistemas, sino consiste más bien en la prevalencia de “mecanismos de abstracción que se traslapan (*übergreifender Abstraktionsmechanismen*) los cuales conducen a isomorfías estructurales dentro de los sistemas parciales” (Breuer, 1995: 103). La pregunta es, sin embargo, si esta manera de explicar lo social -a partir de lógicas meramente cognitivas, a pesar de la diversidad de éstas- basta para concebir a la complejidad de las sociedades actuales. Especialmente con la conciencia de que las sociedades actuales se deben entender, más que nunca, como sociedades multiculturales nos queda una duda. Ya Claus Offe indicaba que el pensar la unidad es “más difícil en sistemas con el problema adicional de lograr una mediación entre *valores* o modelos culturales diversos” (Offe, 1988: 168). Y parece que, justamente al mismo tiempo que la realidad de una cierta homogenización funcional se hace más evidente, los conflictos culturales van en

pertenecen a otro. No se involucran en los problemas de su lugar vacacional. Prefieren el goze de lo exótico. Relacionado con nuestro problema podemos constatar: el multiculturalismo del “turista” se reduce al *consumo* de lo diferente. Lo hace compatible con su propia cultura a través de los principios del mercado, de las funciones sistémicas o de la “normalización” (Waldenfels) de los imperativos de la comunicación.

Sin embargo, la figura del turista no ofrece una solución frente al problema del multiculturalismo de nuestras sociedades actuales. La multiculturalización es un fenómeno concomitante de la globalización que se impone a todas las sociedades actuales. Es decir, no se trata de una opción voluntaria que permite la retirada a la seguridad del propio hogar y de la autocomprensión de la propia comunidad en cualquier momento. Se trata más bien de una condición que coloca a nuestras sociedades frente a retos y desafíos nuevos que finalmente obligan a repensar radicalmente nuestra comprensión de lo social. Joseph Raz escribe, “The problem [of multiculturalism] is not merely due to the complexity of the social conditions that may prevail [...] a complexity that defeats our ability to apply our principles to those conditions. The problem extends further. Social situations can change in such a way that concepts we employ to understand them become inapplicable.” (Raz, 1994: 67)

A pesar de la crítica que la teoría de sistemas articula frente al pensamiento de la “vieja Europa”, podemos constatar en este momento, que su crítica es todavía demasiado moderada. Los indicios de un pensamiento profundamente a-crítico o pre-crítico abundan en la obra de Luhmann, donde la “evolución” asume, una vez más, el papel protagónico de las dinámicas sociales y donde los sueños de una ciencia “libre de valores” festajan uno de sus momentos más grandes.

A pesar del énfasis que la teoría de sistemas hace en las diferencias, en las particularidades, a pesar de su comprensión por el posmodernismo, reproduce lo

que el posmodernismo, pero también la teoría crítica rechazan más arduamente, a saber, la construcción de una teoría en el sentido de un metarelato, o -como diría Luhmann- una “superteoría”. El monismo teórico de Luhmann reafirma a la unidad en el sentido de un universalismo teórico; no la ubica a un nivel de observaciones empíricas (en el sentido de observaciones de “primer grado”), sino a un nivel de observaciones de “segundo grado”. La sociedad mundial no representa una unidad ontológica, que empíricamente existe, no se trata de un “sistema de interacción” o un “sistema de organización”, sino de “él sistema social por excelencia”. Si bien los tres tipos de sistemas son comparables con escalones en el proceso evolutivo, no se puede decir que los “sistemas sociales”, en comparación con los “sistemas de interacción” o los “sistemas de organización” son simplemente aumentos cuantitativos. No podemos decir que la sociedad se convierte en un “sistema de organización” unificado. “La sociedad se constituye hoy como sociedad mundial y rebasa ya por esta razón el horizonte de lo organizable” (Breuer, 1995: 37-38). La propuesta de Luhmann no se debe confundir con una propuesta para *operacionalizar* la sociedad mundial. Se trata más bien, en primer lugar, de una propuesta para poder *pensar* el sistema social y esto lleva, en condiciones contemporáneas, indispensablemente a la visión de una sociedad mundial incontrolable por las fuerzas de la voluntad. Pero, ¿podemos separar realmente las pretensiones del conocimiento de las ambiciones de control?

Luhmann tiene razón cuando insinúa que la globalización nos pasa. No es algo estratégicamente planeado u organizado. Cabe hacer una vez más referencia a la complejidad: rebasar un cierto grado de complejidad social produce constelaciones translocales y transregionales. Eso significa también que no existen caminos realistas para regresar; ya hemos rebasado el *point of no return*. No es, por lo tanto, que el mercado (u otras instituciones) imponen necesidades superfluas a nuestras sociedades, sino que la propia complejidad de nuestras

sociedades requiere de instituciones translocales y transregionales. Eso no es para defender incondicionalmente a las doctrinas del mercado llamadas “neoliberales”, sino para despertar la conciencia de que la fórmula “mercado-no-mercado” es demasiado simple y desconoce completamente la necesidad de estructuras translocales y transregionales como única posibilidad de satisfacer las necesidades de las sociedades en la modernidad tardía. Cualquier sociedad que rebasa un cierto grado de complejidad empieza a establecer tales estructuras comunicativas translocales y transregionales. Pero la pregunta es, si esto conduce al extremo de la apatía normativa que Luhmann por lo menos pretende, donde la única esperanza que nos queda es la benevolencia (o no) de la evolución.

Esta anulación de cualquier intención normativa por parte de Luhmann lleva a la teoría social a una situación que ni siquiera los apóstoles de una sociología “libre de valores” como Durkheim y Weber tenían en mente. Los últimos sabían muy bien que la sociología debería preocuparse por los problemas normativos. En este sentido el científicismo luhmanniano regresa a una auto-comprensión de las ciencias anterior a la génesis de la sociología. Esta autocomprensión es la que comparte Luhmann con Norbert Elias como veremos a continuación.

3.2 La “Ciencia Humana” como ciencia libre de valores: Norbert Elias

Los trabajos de Elias hablan solamente en escasas ocasiones de la “sociedad mundial”. Sin embargo, el nivel de integración superior al de las sociedades nacionales representa un tema que implícitamente está casi “omnipresente” (Devin, 1995). Pero esta no es la única razón para considerar a la obra de Elias en el contexto de mi argumentación. Otra es que Elias construye su teoría social explícitamente en oposición a las pretensiones filosóficas. Eso tiene una cierta relevancia con el tema de la normatividad, ya que para Elias las pretensiones

prácticas no derivan de reflexiones conceptuales, realizadas por un sujeto pensante (*homo claustro*), sino, como lo ha explicado Artur Bogner: “[...] diagnosis is separated from therapy [*i.e.*] in symbol-formation, the autonomous qualities of the ‘objects’ are gaining the upper hand over the practical intentions of the ‘subjects’ [...]” (Bogner, 1987: 279)

En el caso de Elias el rechazo radical de la filosofía tiene una explicación biográfica. Cabe destacar que la formación de Elias es la del filósofo. Su disertación doctoral³ se ubica todavía dentro del marco temático e institucional de la filosofía. Sin embargo, ya en ella se nota una tendencia de rebeldía con las metas declaradas sobre todo de la filosofía de la historia. Baumgart y Eichner resumen el contenido de este trabajo de la manera siguiente: Se trata de un estudio sobre “problemas epistemológicos [...], que derivan del carácter histórico, eso es procesual del ser humano y de la comunidad humana” (Baumgart/Eichener, 1991: 31). La historia la define Elias esencialmente como una “idea” (*Idee*). El problema que se encuentra en el centro de este trabajo es el de la relación entre esta “idea”, por una parte, y los hechos históricos, por la otra. Se trata de un problema científico-cognoscitivo que se resume en la siguiente pregunta: ¿Cuál es la validez de los enunciados científicos en general y los historiográficos en particular? La intención es, pues, la de determinar “criterios para distinguir entre una ciencia de la historia dogmático-ideológica y una que fuera crítica [...]” (*ibid.*, 31-32) A pesar de que Elias se apega al marco terminológico de la dialéctica de Hegel trata de enfatizar que lo esencial de la comprensión histórica no consiste en los conceptos externos, sino en las propiedades estructurales (*Struktureigentümlichkeiten*) que el historiador debe reconstruir comparativamente para cada época.

³ *Idee und Individuum. Eine kritische Untersuchung zum Begriff der Geschichte* (1922/24)

Al igual que la historiografía también la filosofía forma parte del proceso cultural. De ahí sigue para Elias la obligación que también la filosofía debería declarar sus principios estructurantes a partir de un estudio comparativo de su propia historia. De acuerdo con esta relativización de la filosofía (que apunta a una inmunización de la filosofía del virus de la ideología) Elias también relativiza al “individuo” cognoscente: al sujeto. De tal forma se opone claramente a la presuposición de los *a priori* del proceso cognocitivo, idea que domina el pensamiento kantiano (*ibid.*, 33).

La crítica en contra de las pretensiones atemporales de la filosofía provoca un conflicto entre Elias y su asesor de tesis (*Doktorvater*) Richard Höningwald. Höningwald, un arduo representante del neo-kantianismo, rechaza la disertación de Elias precisamente por la crítica a Kant que en ella se expresa. Elias recibe el título de doctor solamente dos años después de haber entregado su tesis, cuando realiza los cambios que su asesor le había pedido. Puede decirse que esta experiencia causó una impresión bastante fuerte en Elias. A partir de ahí la ruptura con la filosofía sobre todo del estilo kantiana es irreversible. “No podría ignorar que todo lo que Kant declaraba como atemporal, dado anteriormente a cualquier experiencia, fuera esto la imaginación de las relaciones causales, la del tiempo o de las leyes naturales y morales, tienen que ser aprendidos con las palabras respectivas de otros seres humanos, para estar presente en la conciencia del ser humano particular. Pertenecen pues al conjunto de las experiencias del ser humano en cuanto conocimiento aprendido.” (*cfr.* en Baumgart/Eichner, 1991: 19)

Después de haber recibido el título de doctor en filosofía por la Universidad de Breslau, Elias busca una posibilidad para seguir su carrera académica en sociología, primero con Alfred Weber y después con Karl Mannheim. Pero a pesar de su rechazo de la filosofía Elias no quiere abstenerse de buscar respuestas a las “grandes preguntas”. Sin embargo, para Elias la filosofía representaba un marco

demasiado estrecho para contestar estas preguntas. Es por esto que Elias propone un marco más amplio en lo que él llama una “ciencia humana” (*Menschenwissenschaft*). Si bien el núcleo de ésta sigue siendo la sociología, Elias prefiere el concepto de la “ciencia humana” para distanciarse de la idea de la centralidad de la sociedad, entendida en el sentido de una entidad geográficamente determinada (véase Elias, 1990: 187 ss). Lo que en la “ciencia humana” confluye son tanto el interés antropológico, el interés de comprender la construcción de las imágenes del mundo (como resultado de las interacciones humanas) así como los intereses metodológicos y epistemológicos. En un primer paso quiero esbozar la idea de la “ciencia humana” que Elias desarrolla consecuentemente a lo largo de su actividad académica (3.2.1). En un segundo paso me dedicaré críticamente a la problematización de los valores en la obra de Elias (3.2.2).

3.2.1 El totalitarismo de la “Ciencia Humana”

El trabajo más conocido de Elias es, sin lugar a dudas, *El proceso de la civilización* (1939). Elias elaboró esta obra en el exilio en Inglaterra en el umbral del estallido de la II. Guerra Mundial. Si bien se trata de un estudio original, *El proceso de la civilización* no es el resultado de un genio solitario que trabajaba en el aislamiento absoluto, sin ningún contacto con el mundo académico. La obra refleja más bien las inquietudes que se expresan también en los estudios de gente como Max Weber, Max Scheler y Ernst Troeltsch, para solamente nombrar los más conocidos (Honneth/Joas, 1980: 115), y debe entenderse en este contexto. Lo que todos estos estudiosos compartían era el interés de desarrollar una suerte de genealogía histórica de lo que Max Weber llamó la “racionalidad occidental”. Pero si bien Elias comparte la misma inquietud, su proyecto presenta también diferencias importantes.

En primer lugar, destaca que la de Elias es una teoría de la *civilización* en el amplio sentido de la palabra. Eso quiere decir: no se trata de una teoría de las sociedades modernas-occidentales. Es cierto que el foco de interés ilumina la evolución civilizatoria de las sociedades europeas, pero Elias está convencido que el proceso de la civilización alcanzará, tarde o temprano, a toda la humanidad en el sentido de una sociedad mundial (véase gráfica p. 116). Digno de mención es, en este contexto, que si bien la civilización Europea juega un papel importante en el proceso de la constitución de esta sociedad mundial, ella no impondrá sus reglas, ya que a este nivel de máxima integración social las reglas cambiarán automáticamente. Puede decirse que de esta manera la teoría de Elias no es eurocentrista.⁴

En segundo lugar, llama la atención que Elias otorga un papel principal en el proceso de la “racionalización occidental” no a la *bourgeoisie* sino a la aristocracia.⁵ Tanto en el *proceso de la civilización* como en un libro posterior, sobre *La sociedad cortesana* (primera ed.: 1969; aquí: 1996), Elias explica el proceso de racionalización a partir del refinamiento de los modales que se manifiestan sobre todo en las élites aristocráticas. Según Elias se puede decir que precisamente la sociedad cortesana representa el modelo crudo de las sociedades modernas.

En tercer lugar tendríamos que aclarar que la de Elias ni siquiera es una teoría de la racionalización, ya que no procura comprender al proceso de la civilización a través de una reconstrucción de las transformaciones intelectuales (en el sentido de la historia de las ideas o de la *cultura*), sino a través de una reconstrucción del aumento en el grado de autodisciplina de los individuos. Lo

⁴ Por lo menos no en el sentido clásico según el cual muchas de las teorías europeas pretenden una validez universal. Elias es mucho más modesto, ya que se contenta con *describir* tendencias. Sin embargo, aquí también se manifiestan una serie de problemas como más adelante vamos a ver.

⁵ Este cambio de enfoque es muy interesante, ya que permite desconectar una comprensión de la modernidad del desarrollo de una sola *clase* social.

que representa el centro del interés del libro sobre el *Proceso de la civilización* es, en otras palabras, el proceso paulatino de controlar los impulsos e instintos corporales. Es en este sentido que el libro se compone por una colección insólita en cantidad y calidad de material empírico sobre el cambio de los modales en la mesa, los cambios en la higiene física, las costumbres de dormir y obviamente los cambios en cuestiones sexuales y eróticas. Lo que para algunos (como Weber por ejemplo) representa un proceso de racionalización bajo la perspectiva de Elias se convierte en un proceso de aumento en el grado de auto-control. Con eso queda claro también que la obra de Elias se encuentra mucho más cerca a la de Freud que a la del propio Weber.⁶ Artur Bogner está de acuerdo con la interpretación que Zygmunt Bauman da a la obra de Elias y que el propio Bauman resume en la siguiente frase: “Modern civilization is about control, not rationality.” (*cf.* en Bogner, 1987: 273)

En este mismo sentido podemos constatar una cierta hermandad de intereses entre Elias y Michel Foucault. Los dos proyectos teóricos son impulsados por la convicción de la importancia de un análisis de las relaciones de poder. Para Elias las transformaciones respecto a las relaciones de poder obedecen a la tendencia evolutiva de construir figuraciones de integración social cada vez mayor en su magnitud. Esta tendencia es acompañada por una monopolización del poder, por ejemplo en manos del Estado. Pero la monopolización del poder no significa la perfección de la represión totalitaria, sino se ve acompañada, a su vez, por un aumento de libertad. Esta liberación la entiende Elias en dos sentidos: por una parte, se trata de una liberación de las normas y valores que garantizaban la integración social a nivel de figuraciones menos complejas, por la otra, remite a la liberación de la influencia inmediata del monopolista del poder. Mientras en

⁶ Sobre la relación “Elias-Weber” véase el trabajo de Stefan Breuer: “Gesellschaft der Individuen, Gesellschaft der Organisationen. Norbert Elias und Max Weber im Vergleich”.

sociedades menos complejas o menos “civilizadas” el monopolista del poder garantizaba el control social mediante el control y la represión física, en sociedades más civilizadas el auto-control de los individuos había alcanzado un nivel tan elevado que el control externo se hace obsoleto.

La idea de que el proceso civilizatorio representa un movimiento hacia más diferenciación está relacionado con la idea de que lo esencial de las cuestiones humanas y sociales son las interrelaciones entre los diferentes elementos que componen a las redes de interdependencia. De esta manera Elias se opone sobre todo a la visión de la persona como entidad independiente y autónoma, o, como diría Elias: la visión del *homo claustrum*, que se encierra en su mismedad y su supuesta autosuficiencia. Lo que las “ciencias humanas” deberían estudiar son, consecuentemente, las “figuraciones” que las redes de interrelaciones constituyen. A este respecto cabe recalcar dos puntos:

1.) La de la figuración no solamente se convierte en expresión primordial de la comprensión de lo esencial de las cosas y de los hechos humanos y sociales sino, según Elias, también en la de las cosas y de los hechos naturales. Empezando con las constelaciones subatómicas, pasando por las atómicas, moleculares, celulares, orgánicas y finalmente sociales, las figuraciones demuestran una tendencia de lo simple hacia lo complejo. Esta tendencia es la que caracteriza a la “gran Evolución”. Con el modelo de las figuraciones Elias pretende desplegar un modelo explicativo que cruza las fronteras entre las ciencias formales y ciencias materiales. Elias no procura reducir las ciencias humanas y sociales a unos pocos principios “naturales”. Su noción de las figuraciones respeta más bien las diferencias entre estos dos ámbitos. Las figuraciones se distinguen por los diferentes grados de integración y complejidad. El paso hacia un nuevo plano de integración requiere también un nuevo plano en términos de síntesis científica. También para las herramientas explicativas a nivel de las integraciones sociales un

tal cambio puede ser necesario cuando se forman nuevas figuraciones sociales. Este es el caso de la reciente tendencia de integración global (Elias, 1990a: 188). La sociedad mundial funcionará según reglas distintas de las que se observan todavía en la fase *inter-nacional* del proceso civilizatorio. Es por eso que también las explicaciones sociológicas deben buscar nuevos marcos conceptuales.

2.) Como ya he dicho: la lógica que relaciona a los diferentes planos de figuraciones es la evolución que empuja hacia niveles de integración cada vez más complejos. Se trata pues de un proceso lineal que, según Elias, se mide cuantitativamente: Elias utiliza muy a menudo la metáfora de una “escalera” de planos de integración y distingue entre los escalones *inferiores* y *superiores*. Otro indicador cuantitativo del proceso evolutivo es la cantidad de poder que está involucrada: “Cuando -en nuestros pensamientos- subimos la escalera de la evolución biológica, entonces, encontraremos que el equilibrio de poder entre los representantes de diferentes escalones de configuraciones se traslada, favoreciendo siempre al más alto, sin que de esta manera se perdiera el potencial de poder de las unidades de órdenes inferiores.” (Elias, 1990b: 211)

Si dejamos las figuraciones no-humanas a un lado y nos fijamos en las transformaciones evolutivas de las figuraciones humanas (o sociales), entonces podemos resumir el rumbo de la evolución, según Elias, en la siguiente gráfica (prestada de Stefan Breuer, 1995: 23):

Socio-génesis	Sociedad caballeresca-cortesana	Sociedad cortesana-absolutista	Sociedad burguesa-industrial	Sociedad Mundial
Centro de control	corte feudal	Estado absolut.	Estado Nacional	Estado Mundial
Códigos de comportamiento	<i>courtoise</i>	<i>civilité</i>	<i>civilisation</i>	Civilización mundial
Psico-génesis	<i>id</i> /Yo (no diferenciado)	dominación del Yo	dominación del super-Yo	equilibrio entre Yo, <i>id</i> , super-Yo

Al igual que para Luhmann, en la teoría de Elías el concepto de la evolución juega un papel protagónico. Gracias a este concepto Elías se encuentra en condiciones de desarrollar una teoría total, capaz de incluir en el horizonte de investigación tiempos de larga duración (*longe durée* en el sentido de Braudel). Esta reconstrucción de tiempos de larga duración es útil cuando se reconoce que la congelación artificial de continuidades temporales obstaculiza, en muchas ocasiones, la comprensión de los objetos de estudios. Así podemos argüir una vez más en favor de *El proceso de la civilización*, donde Elías demuestra que la civilización es efectivamente un *proceso* de larga duración, exponiendo la arbitrariedad de las periodizaciones históricas convencionales.

Pero el problema de esta propuesta reside en el plano metateórico. Es ahí donde la visión de largas duraciones en el sentido de *la* evolución en general le permite a Elías construir un marco totalizante para su teoría. Si bien rechaza los conceptos abstractos de la filosofía, argumenta en favor de conceptos sintéticos. Elías explica: “Probablemente antes se habría hablado aquí de conceptos de ‘un alto nivel de abstracción’. Pero la expresión ‘abstracción’ es confusa. El concepto de abstracción proviene de una etapa del desarrollo del conocimiento en la que se

partía tácitamente del presupuesto de que el ser humano particular, el individuo aislado, puede ser comprendido como productor, y, por tanto, como creador y principio absoluto, de un concepto. En esa fase parecía evidente que un ser humano particular podía transformar un caso específico en un concepto general despojándolo de sus particularidades, abstrayéndolo. Desde una teoría que considera procesos esto se ve de otra manera. [...] Estaba en funcionamiento un largo proceso social, y lo que resultó de éste no fue sólo algo negativo, no fue sólo la exclusión de las particularidades de casos específicos y la extracción de lo que era general o común a todos ellos; lo que trajo este proceso fue una visión de conjunto de muchos puntos en común, haciendo asequible a la comprensión y a la comunicación algo nuevo, desconocido hasta entonces.” (Elias, 1990a: 183)

Pero la pregunta que se debe dirigir en este momento a Elias es, si su pretensión de construir conceptos positivos (“sintéticos”), que reclaman su validez no solamente para una sociedad humana particular sino para todo el proceso de la evolución humana (e incluso prehumana) hasta la última figuración de la sociedad mundial, no sufre de la misma megalomanía que la creencia en la posibilidad de abstracciones negativas. En ambos casos la intención no es solamente la de aprehender la realidad humana absolutamente en conceptos. Haciéndonos valer, una vez más, de la crítica que hace Stefan Breuer a las teorías de civilización en general y de la teoría de Elias en particular se trata de una continuidad de creencias muy tradicionales: la creencia en la civilización y en el proceso evolutivo que empuja este proceso civilizatorio mantiene viva la creencia en el orden único y absoluto, creencia que en el pasado del pensamiento judeo-cristiano se proyectaba en la idea de Dios y que en la modernidad se manifiesta en el ideal del orden social (Breuer, 1995: 208; véase también Touraine, 1994: 23).

Si bien Elias exige una revisión teórica profunda para eliminar de una vez para siempre los “mitos” que todavía subyacen al pensamiento social (Elias,

1999), según Breuer, él mismo se entrega, sin darse cuenta, a uno de los mitos más poderosos del pensamiento europeo: el del orden divino, que en la modernidad se había desplazado de la teología hacia los discursos filosóficos pero también científicos.

3.2.2 El problema de los valores

Frente a la crítica de Breuer, en la cual éste subraya la dialéctica de los procesos civilizatorios (el orden que produce desorden, la paz que produce guerra, etc.) los defensores de la teoría elisiana recalcan que la de Elias no se debe entender como otra teoría de evolución que, una vez más, reduce a los procesos humanos como procesos civilizatorios a una lógica teleológica, progresista (Baumgart/Eichener, 1991: 98). La obra del propio Elias, sin embargo, no es tan clara al respecto. Todavía en 1987, tres años antes de su muerte, Elias escribió: “Los seres humanos se encuentran inmersos en un proceso masivo de integración que no sólo se verifica paralelamente a muchos movimientos desintegradores subordinados, sino que además puede provocar en cualquier momento un proceso de desintegración dominante. Pero de momento impera el movimiento hacia la integración global de la humanidad más amplia y estable.” (1990: 190) De cualquier forma podemos observar que para Elias el proceso que lleva a niveles de integración cada vez más altos y el proceso civilizatorio son idénticos. Es esta simetría entre integración y civilización, presupuesta en los trabajos de Elias, que contradice visiones como las que enfatizan que el rasgo predominante de la modernidad tardía se expresa en una “lógica de desintegración” (Adorno), o diagnósticos como el del propio Breuer quien concluye que actualmente estamos presenciando „un proceso de la “desaparición de la sociedad” (*Verschwinden der Gesellschaft*). Y es precisamente frente a estos diagnósticos que se evidencia la creencia de Elias en un proceso

civilizatorio que *progres*a gradualmente. En este contexto vale la pena intentar una vez más una comparación entre Elias y Foucault. Los dos enfatizan que el rumbo que han tomado nuestras sociedades no es el indicado por la racionalización sino por el poder. Pero mientras el aumento de auto-control físico contiene, para Elias, un elemento emancipador, para Foucault esta tendencia solamente lleva a la construcción de la “prisión al aire libre más grande de la historia”.

La pregunta es: ¿Cuál es la razón por la diferencia antagónica de estas dos evaluaciones de lo que parece ser el mismo proceso? La respuesta se tiene que buscar en las diferencias de las orientaciones normativas de los autores. En el caso de Elias eso no parece tan obvio. Según Elias, su diagnóstico se basa en observaciones de procesos de larga duración supuestamente libres de prejuicios. Elias cultiva la intención de acercarse lo más posible a la “realidad”, sin que los valores y los ideales preestablecidos interfieran en la labor del diagnóstico científico. Eso requiere de conceptos que igualmente se abstienen de valoraciones positivas o negativas. Así dice Elias en 1988 con respecto al concepto de la civilización: “El problema es que el concepto de civilización tiene una carga ideológica. En el uso corriente del lenguaje significa algo bueno. Cuando en 1939 escribí *El proceso de civilización*, lo que me importaba era la determinación, de una manera puramente fáctica, de si hay, en absoluto, algo que podemos llamar proceso de civilización. [...] He desplazado al centro del proceso de civilización los modelos de autoregulación.” (Elias, 1988: 1) Esta abstinencia de los valores se manifiesta también en la manera en la cual Elias piensa las ciencias sociales en términos generales: “No se trata de pedir o de esperar de los sociólogos que tengan convicciones acerca de cómo *debe* desarrollarse una sociedad, y que las expresen. Se trata más bien de que los sociólogos se liberen de la idea de que la sociedad en cuyo estudio se afanan ha de corresponder también realmente ya aquí y ahora, en

su presente, ya en su evolución y expectativas, a sus exigencias morales y a sus opiniones acerca de lo que es justo y humano.” (1999: 185)

Honneth y Joas observaron en su reseña de *El Proceso de civilización*: “el problema de los valores que constituyen necesariamente el fundamento de una reconstrucción histórica y los cuales contienen rasgos de un futuro deseable, no se evidencia solamente cuando se entiende el desarrollo evolutivamente en el sentido del siglo XIX.” (Honneth/Joas, 1980: 120) En efecto, ni las teorías evolutivas del siglo XIX ni la teoría de Elias carecen realmente de orientaciones en ciertos valores. Mi argumento en contra de Elias no es que la suya fuera una teoría efectivamente libre de valores. El problema de Elias, me parece, consiste más bien en que no logra cumplir sus propias ambiciones y que, al contrario, presupone ciertos valores para la construcción de su teoría. Puede ser que Elias estaría de acuerdo con este resultado de mi análisis y que diría que nunca pretendía realmente una abstinencia de valores en un sentido absoluto. Bogner recuerda que según Elias “absolute value-freedom is the privilege of a madman.” (Bogner, 1987: 278) Pero lo que se puede y debe criticar en Elias es que no desarrolle herramientas teóricas que le permitieran reflexionar críticamente sobre los valores o por lo menos hacerlos explícitos para que pueden ser discutidos o criticados. En otras palabras: el diagnóstico de Elias es el resultado de valores e ideales sin que su teoría permitiera discutirlos. ¿Cuáles son estos valores e ideales?

Parecido a Comte (a quien Elias cita en muchas ocasiones) Elias comprende el proceso de civilización acompañado por un proceso de superación del conocimiento que se adecua más y más a la realidad. Si bien eso queda más claro en el caso de las ciencias naturales Elias mantiene una fe excepcional en la posibilidad de “desmitificar” también al conocimiento social. En este sentido escribe ya en 1939: “Al igual que en tiempos anteriores se elevó, frente al ser humano observador después de haber pasado por muchos caminos equivocados,

una visión cerrada a partir de las observaciones singulares de la naturaleza, así también los fragmentos del pasado de la humanidad, los cuales se encuentran acumulados en nuestras cabezas y en nuestros libros, gracias a la labor de muchas generaciones, se empiezan, poco a poco, a ordenar en una imagen cerrada de las relaciones históricas y del cosmos humano en general.” (1997: 445) Tal vez el verbo “ordenar” se encuentra en esta cita sin que Elias le daría mucha importancia, pero hay también una cierta relación intrínseca entre el proceso de civilización, en el sentido de un proceso de la construcción de un orden racional de control y el proceso de perfección de los dispositivos cognoscitivos en general y de las ciencias en particular. En otras palabras: el orden civilizatorio que Elias reconstruye en su teoría y un aumento del pensamiento ordenador, como lo propone la ciencia moderna, son inseparables. Pero mientras la Escuela de Francfort trataba de explicar que de este suelo fértil brota no solamente la Ilustración sino también la barbarie, Elias sigue insistiendo precisamente en la necesidad de un pensamiento racional de control proporcionado por la ciencia para superar los problemas de su época: “En pocas palabras: cuando más incontrolable sea para el hombre un contexto determinado, tanto más afectivo será su pensamiento acerca de él y cuanto más afectivo, cuando más cargado de fantasía, sea su pensamiento sobre ese contexto, tanto menos estará en condiciones de elaborar modelos adecuados relativos al contexto dado y, en consecuencia, menos podrá llegar a controlarlo⁷.” (Elias, 1999: 190)

Justamente ante el telón de fondo de la relación intrínseca entre el proceso de civilización y el aumento de conocimiento y de control se entiende también el afán que Elias pone en una posible “sociedad mundial”. El conocimiento y el

⁷ Esta idea está en acuerdo con el planteamiento central de Elias, a saber, el de que el proceso de civilización es un proceso de aumento gradual de control. Elias distingue tres planos de control: 1.) El control sobre la naturaleza, 2.) el control social y 3.) el autocontrol del individuo (1999: 189-190). Cabe reiterar que, según Elias, estas formas de control requieren del conocimiento científico y “objetivo”.

control (natural, social e individual) solamente se perfecciona, en el momento en el cual la humanidad llega a un conocimiento no enturbecido por los mitos sobre sí misma. Eso solamente es posible en una “sociedad mundial” en la cual no solamente se borran las fronteras políticas y culturales sino también las del conocimiento. Con el conocimiento y la perfección del control desaparecen también los problemas como los que Elias presencia en la época en la cual redacta su libro de la civilización: en la fase global de la civilización no solamente desaparecerán las guerras, dando espacio a una verdadera “paz perpetua” (Kant), sino más aún a nivel psicogenético, las almas encontrarán su felicidad en un “equilibrio entre el Yo, el ello y el super-Yo (véase gráfica p. 116) “Solamente cuando estas tensiones interestatales e intraestatales se superan vamos a poder decir con más justificación que *somos* civilizados. [...] Solamente entonces el hecho de que el ser humano individual encuentre el equilibrio óptimo de su alma, lo cual muchas veces apreciamos como ‘felicidad’ o ‘libertad’, puede ser la regla. Me refiero a: *un equilibrio permanente o la sintonía entre las tareas sociales, entre todas las exigencias de una existencia social, por una parte, y las inclinaciones así como las necesidades personales, por la otra.*” (1997: 463-464)

Pero una tal esperanza en la “sociedad mundial” no tiene mucho que ver con el rigor científico que Elias busca. Se trata más bien, en el mejor de los casos, de un pronóstico atrevido, en el peor, sin embargo, de una confianza ciega en las tendencias civilizatorias. En todo caso se trata de una idea guiada por valores que Elias no está dispuesto de discutir.

3.3 De regreso a la filosofía política

Mientras la teoría luhmanniana se contenta con *notar* las funciones globalizantes de nuestras sociedades actuales y la teoría elisiana se limita a reafirmar los valores cientifistas, la filosofía política busca nuevos horizontes normativos que pueden ser compartidos por la mayor cantidad posible de seres humanos, independientemente de sus particularidades culturales. Para cumplir con esta tarea la filosofía política ya no opera de la misma manera que sus antecesores clásicos. Ya no cree en la posibilidad de articular positivamente un conjunto de principios normativos que pretenden ser obligatorios para todos los seres humanos. Las teorías normativas actuales se declaran más bien como “postconvencionales”, esto es, ellas encuentran su principal interés en detectar los *principios* de los *procesos* normativos. Esto es más que una modificación retórica. Quiero indicar por lo menos dos aspectos en los cuales se manifiesta un giro dramático en estas orientaciones filosóficas-normativas:

1.) El primero corresponde a la autocomprensión del teórico o filósofo. El filósofo político, como teórico de la normatividad, tiene que compartir la tarea de la construcción de fundamentos normativos con el ámbito en el cual se producen y reproducen estos, a saber, con la “cultura política-pública” (Rawls) o con la “esfera pública” (Habermas).⁸ Se trata de ámbitos extra-teóricos de la vida pública en la cual, según las pretensiones ideales, participan todos los ciudadanos responsables de una sociedad, y -esto es central- no solamente en los filósofos. Dicho de otra manera: si bien el filósofo como teórico normativo debe tener una sensibilidad conceptual y argumentativa especial, no cuenta con una autoridad metafísica-trascendental para justificar *sus* argumentos y *sus* conceptos. El filósofo

⁸ Cabe resaltar el que los dos conceptos “cultura política-pública” de Rawls y “esfera pública” de Habermas se distinguen en muchos detalles. Sin embargo, aquí no es el lugar de especificar las diferencias entre estos conceptos. (véase para un análisis más detallado McCarthy, 1997)

puede apoyar a los procesos de la construcción normativa de la esfera pública con su habilidad para formular argumentos, en su función como especialista de argumentación. Pero el trabajo esencial en el proceso de la constitución de los horizontes normativos lo realizan los ciudadanos de las sociedades en cuestión, dentro de las prácticas, esto es: debates y discusiones políticas cotidianas.

2.) Esto lleva al segundo aspecto: el proceso de la construcción de horizontes normativos se convierte en un proceso de división del trabajo entre el teórico de la normatividad (a saber: el filósofo político) y las prácticas políticas de los ciudadanos responsables de las sociedades en cuestión. El proceso de la construcción normativa se entiende, de ahora en adelante, como un proceso práctico en el cual la aportación teórica se entiende en función de las prácticas políticas. Teoría y praxis se acercan de esta manera.

Ahora bien, si consideramos estos dos aspectos de la *filosofía* política y los comparamos con las dificultades de tematizar cuestiones normativas tanto por parte del pensamiento posmoderno como del pensamiento sociológico, entendemos mejor por qué esta disciplina es actualmente tan importante. Parece que una teoría social que no quiere excluir las cuestiones normativas requiere de la filosofía política. Esta es la sospecha que me llevará a los próximos capítulos.

4. La necesidad de la filosofía política: John Rawls

En su célebre artículo *¿Existe aún la teoría política?* (1961, aquí Berlin, 1983: 237-280) Isaiah Berlin hace una distinción principalmente entre pensamiento y acción orientados a fines, por una parte, y pensamiento y acción orientados a medios, por la otra. Sin embargo, como Berlin también deja claro, cualquier acción o cualquier pensamiento *práctico* se orienta necesariamente hacia ciertos fines. La pregunta subyacente es, consecuentemente, siempre: “¿qué debemos hacer?” (Berlin, 1983: 248). Esta pregunta, según Berlin, nos remite automáticamente a un nivel de cuestionamientos sobre los valores. La pregunta “se puede presentar en cualquier nivel; desde el más alto hasta el más bajo: en cualquier punto pueden surgir dudas y disputas en lo concerniente a los valores de que se trate, en cualquiera de estos niveles, y a la relación de estos valores entre sí.” (*ibid.*) El que la pregunta por los valores no aparece explícitamente como tal, y que por tanto la pregunta por los “fines” de la orientación práctica no se entienda como una disputa sobre los valores y por último sobre los “fines” de la acción misma, se debe a que estos “fines” y sus valores implícitos son indiscutibles. Luhmann los llamaría “no-negabilidades” (*Nichtnegierbarkeiten*). Según Berlin estas presuposiciones son siempre artificiales: “Ninguna sociedad puede ser tan ‘monolítica’ que no exista un vacío entre su finalidad suprema y los medios que conducen a la misma; un vacío que trata de llenarse con fines secundarios, valores penúltimos, que no son medios para el fin final, sino elementos del mismo, o expresiones suyas; y éstos, a su vez, encarnan en finalidades todavía más específicas en niveles aún más bajos, y así, hasta llegar al problema de la

conducta de todos los días.” (*ibid.*) En otras palabras: la acción humana siempre implica un cuestionamiento de los valores. Y, según Berlin, este es indispensable, porque no existen valores absolutos, universalmente aceptados.¹ La vida cotidiana siempre se caracteriza como campo de batalla de los valores. La pregunta es: ¿cómo teorizar este hecho? Tendencialmente hay dos direcciones desde las cuales se puede pensar una tal teorización: 1.) Desde la acción social como reproducción y creación de los valores. Esto sería entonces una tarea de la sociología.² 2.) Desde una reflexión sobre los valores mismos. Esto es lo que la filosofía y Berlin, dentro de su marco, pretenden.

Hay sociedades que aceptan esta pluralidad de las orientaciones normativas más que otras. La situación en las sociedades modernas se caracteriza por la diferencia entre aquellos que proclamaban las posibilidades de llegar a un nuevo monismo de los valores y aquellos que se opusieron decididamente a esta pretensión. Pero incluso esta diferencia puede entenderse como resultado de una experiencia común, a saber, la del pluralismo de las orientaciones normativas; y el debate entre las diferentes posiciones se puede entender como expresión de la conciencia de la discusión necesaria que esta experiencia provoca.

Según Berlin, en las sociedades modernas esta conciencia se ha institucionalizado en un espacio dedicado a este tipo de discusiones. Este espacio es el de la filosofía política. Disciplinas como la sociología o las propias ciencias políticas solamente pueden, según este autor, contestar preguntas por los “medios”, es decir: la pregunta por el *¿Cómo se hace*

¹ Solamente en determinadas situaciones podemos presuponer un consenso valorativo, por ejemplo: “en una batalla, en los quirófanos, en las revoluciones” (Berlin, 1983: 250).

² Voy a regresar a esta opción más adelante (capítulo 8).

algo? Esta pregunta es insuficiente, ya que solamente tiene sentido en sociedades donde existe un amplio consenso sobre la meta final o última: “En una sociedad dominada por una sola meta, en principio sólo podrían existir disputas acerca de los medios idóneos para alcanzar este fin, y las discusiones sobre los medios son técnicas; es decir, tienen un carácter científico y empírico [...]” (*ibid.*, 248) Donde el consenso sobre una última meta no existe, ahí se requiere de la filosofía en general, y de la filosofía política en particular. Sólo ella permite responder a la pregunta, antes mencionada: ¿Qué *debemos* hacer? Acentuemos: esta tarea de la filosofía política emerge en sociedades en las cuales la pluralidad de valores se hace más notoria que en otras, donde existe pues una problematización de los horizontes normativos de la acción: “Si formulamos la pregunta kantiana que diría: ‘¿en qué clase de mundo es posible, en principio, la filosofía política, la clase de discusión y de argumentación en que consiste?’, la respuesta tendría que ser ‘sólo en un mundo en el que chocan los fines.’” (*ibid.*, 248) En este sentido la “conciencia de la globalización” como radicalización de la conciencia del pluralismo de valores (multiculturalismo), así como de la crisis normativa, plantearían una situación que solamente nos dejaría -siguiendo a Berlin- reafirmar la necesidad del “método formal” de la filosofía política liberal, así como la insuficiencia del “método empírico” de las ciencias políticas y sociales. La experiencia de la globalización llevaría nuevamente, en un primer plano, a la búsqueda conceptual formal de la filosofía.

La pregunta que se impone en este momento es, si Berlin tiene razón cuando dice que la filosofía es realmente la única disciplina que promete solucionar las tareas normativas. No voy a tratar de contestar esta pregunta

ahora. Antes quisiera presentar más bien a otro autor que en este sentido parece estar de acuerdo con Berlin, se trata de John Rawls. Si bien Rawls no construye explícitamente su *Teoría de la justicia* con vista en los problemas de la globalización, su objetivo es el de ofrecer una teoría que reactiva la ambición moderna de encontrar orientaciones normativas transculturales. Visto así, se trata de una teoría que ofrece contestar los retos del multiculturalismo, entendiendo este último como conciencia de la pluralidad de orientaciones culturales. Al igual que Berlin, Rawls está convencido que estos retos requieren de una teoría liberal ya que el liberalismo representa el resultado de un proceso de aprendizaje en el interior de una constelación cultural en la cual dominaba la conciencia de la pluralidad. “El aspecto esencial es el siguiente: como problema práctico-político, ninguna concepción moral general puede ofrecer una base públicamente reconocida a partir de la cual elaborar una concepción de la justicia en un Estado democrático moderno. Encontramos las condiciones históricas y sociales de la emergencia de este Estado en la guerras de la religión posteriores a la Reforma y el consiguiente desarrollo del principio de la tolerancia, así como en la expansión de la forma constitucional de gobierno y las instituciones de las economías de mercado industriales.” (Rawls, 1996: 25)

Pero a pesar de estas coincidencias entre Rawls y Berlin existen también algunas diferencias muy importantes. Berlin respetaba religiosamente la tradición del liberalismo. De acuerdo con esta orientación está su propia autocomprensión que no era la de un creador de nuevas teorías sino más bien la de un “historiador de ideas” (Berlin, 1998; Lukes, 1998).

Rawls, al contrario, busca algo nuevo, una verdadera renovación del liberalismo, sin socavar sus fundamentos tradicionales. Wolfgang Kersting resume esto con las siguientes palabras: “Rawls’ politikphilosophische Erneuerungsleistung verdankt sich nicht so sehr einer sachlichen Innovation, die Unerhörtes und bislang Ungedachtes zum Ausdruck gebracht hätte, sondern mehr einer mutigen Wiederherstellung des alten Zutrauens in die normative Leistungsfähigkeit der Philosophie im Rahmen einer phantasievollen Aufbereitung bekannter Begriffsmuster und Argumentationsformen der neuzeitlichen politischen Philosophie von Hobbes bis Kant. Keinem revolutionären Paradigmenwechsel in der politischen Philosophie bereitet Rawls den Weg, im Gegenteil, sein Ruhm beruht darauf, das alte vertragstheoretische Paradigma der neuzeitlichen politischen Philosophie, das längst ausgemustert und in den geistesgeschichtlichen Archiven verstaubt war, wiederbelebt und mit dem Instrumentarium der Spiel- und Sozialwahltheorie modernisiert zu haben und damit der politischen Philosophie wieder einen stabilen kategorialen Rahmen für systematische rechtfertigungstheoretische Argumentation verschafft zu haben.” (Kersting, 1999: 2)

Lo que me interesa aquí es ¿hasta qué punto Rawls ha logrado la modernización de las pretensiones normativas de la filosofía política liberal? Dicho de otra manera: ¿Dónde recaen los vicios de la filosofía política moderna clásica? Para llegar a una respuesta a este par de preguntas deberíamos examinar su intención decidida que se expresa con claridad en sus trabajos más recientes, a saber, la de construir una teoría de justicia “política, no metafísica” (Rawls, 1995; 1996). Solamente de esta manera se puede llegar a entender en que consiste para Rawls la función de una teoría

filosófica (4.1). En un segundo paso reconstruiré los argumentos más específicos en los que se basa la teoría normativa de Rawls (4.2). Mi intención es la de acentuar la existencia de una tensión entre las ambiciones metateóricas, por una parte, y la concretización de estas, por la otra. En el siguiente paso quiero señalar que esta tensión se debe a lo que podríamos llamar una falta de visión sociológica (4.3). Esta sospecha se confirma si nos apoyamos en un trabajo de un autor que critica la primacía de la justicia en la teoría normativa de Rawls, precisamente a partir de su experiencia en los procesos políticos y sociales de su país. Se trata de Avishai Margalit y de su libro *La sociedad decente* (4.4).

4.1 Una teoría política, no metafísica

En su libro *Una teoría de la justicia* de 1971, la pretensión de Rawls es dedicarse a la justicia como “the first virtue of social institutions, as truth is of systems of thought.” (Rawls, 1971: 3) Rawls no se ocupa de cualquier problema de la filosofía política, sino, como él piensa, de *el* problema por excelencia, es decir, el problema de la distribución de bienes dentro de las sociedades. Rawls no inventa el problema de la justicia. Si hoy en día hablamos de filosofía política y si consideramos que ella tuvo su origen (por lo menos lo que respecta al mundo occidental) en la antigüedad Griega, entonces encontramos, en la *República* de Platón, uno de los primeros tratados filosófico-políticos que se centran en la pregunta ¿Qué es la justicia? Pero lo que, desde esta temprana interrogación paradigmática para el pensamiento político occidental, se plasma es que la pregunta por la justicia estaba siempre relacionada con la de el Estado. En otras palabras: la

justicia era algo que se pensaba solamente realizable dentro de los confines institucionales del Estado. Con eso llego dentro del contexto de este trabajo a: ¿Representa la justicia un concepto digno para un estudio que se ocupa de los marcos teóricos para un mundo globalizante? La respuesta que Brain Barry da a una interrogante parecida es convincente: “En la antigüedad, el descuido del tema de la distribución internacional podía excusarse más, por dos razones. En primer término, los medios de redistribución eran débiles. Las noticias viajaban lentamente, las provisiones aún más despacio. [...] Ahora que los hombres pueden caminar en la Luna y enviar fotografías de la Tierra tomadas desde el espacio, todo esto suena muy extraño. La distancia no es en la actualidad una barrera con respecto a la capacidad de ayudar o de dañar. Si no hay obligación de ayudar a los desafortunados que están a distancia, esto requiere un argumento moral. El alegato de incapacidad no funcionará.” (Barry, 1995: 20-21)

Si bien el argumento de Barry suena algo paternalista, creo que en principio es correcto: no podemos ya hablar de justicia (o de cualquier otro horizonte normativo conceptual) absteniéndonos de comprender la dimensión “postnacional” (Habermas), o global de estos problemas. Estamos viviendo efectivamente en un *mundo* “of exacerbated material inequality-in income and property ownership; in access to paid work, education, health care, and leisure time; but also more starkly, in caloric intake and exposure to environmental toxicity, and hence in life expectancy and rates of morbidity and mortality” (Fraser, 1997: 11) que no respeta las fronteras nacionales.

Ante esta problematización es difícil de entender la abstracción de la que Rawls parte todavía en su *Teoría de la justicia* pero también en su

Liberalismo político. Se remite a sociedades muy particulares, a saber, las “democráticas liberales constitucionales”, enfatizando además que la suya pretende ser una concepción de justicia para una “sociedad cerrada”, es decir, una sociedad “contenida en sí misma y sin tener relaciones con otras sociedades” (Rawls, 1995: 36). Explicable es esta abstracción solamente si la entendemos como consecuencia de una decisión principalmente aceptable, a saber, la de situar la cuestión por la justicia en un contexto institucional concreto. Esto señala que Rawls no se deja engañar –como Elias, por ejemplo- por un *wishful thinking* que sugiere que los problemas normativos de ciertas sociedades se resuelvan una vez que estas sociedades se entreguen a una comunidad humana mundial hacia donde el proceso de la civilización las conducirá automáticamente. En comparación a estas proyecciones demasiado idealistas la concepción de Rawls procura una base firme mediante un realismo normativo necesario.

Mediante este realismo Rawls lanza su ataque contra teorías que se basan en presuposiciones metafísicas, ante todo las utilitaristas. “A Rawls le parecían irreconciliables dos características del utilitarismo. Objetó, primero, su carácter totalizador, su desinterés por el patrón de distribución del bienestar, lo que significa que no es necesario justificar la desigualdad en su distribución. Pero, [...] Rawls también objetó el supuesto utilitarista de que el bienestar es el aspecto de la condición de una persona al que debe darse atención normativa.” (Cohen, 1996: 28)

La punta del ataque que Rawls arroja contra el utilitarismo se condensa en dos principios de justicia: “First: each person is to have an equal right to the most extensive basic liberty compatible with a similar liberty for others. Second: social and economic inequalities are to be

arranged so that they are both (a) responsibly expected to be to everyone' s advantage, and (b) attached to positions and offices open to all.” (*ibid.*, 60-61)

Estos dos principios pertenecen a las frases más citadas de Rawls. Sin lugar a dudas son importantes, ya que representan la columna vertebral de su concepción de la justicia, entendida como “justicia como imparcialidad” (*justice as fairness*³). Cabe resaltar que no se trata de principios metafísicos como resultados de abstracciones altamente generalizadas para explicar “lo que hay”⁴; no se trata de una definición universal teleológica de instituciones sociales en general. No se trata pues de principios que describen una suerte de utopía que solamente espera a su aplicación en la realidad concreta. Como Rawls aclara sobre todo en sus trabajos posteriores a *Una teoría de la justicia*, su intención es la de desarrollar una propuesta “práctica” (1995, 34). “El objetivo de la justicia como imparcialidad es, por tanto, un asunto práctico: se presenta como una concepción de la justicia que pueden compartir los ciudadanos, en tanto que es fundamento de un acuerdo político razonado, informado y voluntario. Expresa su razón pública y política compartida.” (*ibid.*) Lo destacable es aquí la referencia a la “razón pública”. Con esto Rawls intenta bajar el uso de la razón práctica kantiana a un nivel político-práctico. Los dos principios de la justicia son, en otras palabras, el *resultado* de la “razón pública”. No se trata de una prescripción de un ser supremo con el cual el teólogo o el filósofo estaría en

³ La traducción de “fairness” al castellano no es tan clara. Parece que la traducción mas común es la de “equidad”. Encontré también casos en los que se traduce esta palabra por “imparcialidad”. Creo que la última opción expresa mejor el carácter negativo que Rawls tenía en mente.

⁴ Hago aquí referencia a lo que Rawls entiende por metafísica: “Ich verstehe Metaphysik so, daß sie zumindest eine allgemeine Erklärung darüber enthält, was es gibt, einschließlich grundlegender, uneingeschränkt allgemeiner Aussagen – z.B. die Aussage ‘jedes Ereignis hat eine Ursache’ oder ‘alle

contacto, no se trata en absoluto de una “doctrina comprensiva”; se trata más bien de un consenso público sobre los principios o *procesos* de la justicia en el interior de las sociedades “democráticas liberales constitucionales”. De esta manera, el filósofo no “inventa” (Walzer) los principios de la justicia social gracias a alguna superioridad moral, sino que articula solamente en argumentos racionales y con la pretensión de argumentos racionales, el consenso ya -por lo menos intuitivamente- existente en las sociedades “democráticas liberales constitucionales” (Kersting, 1999) e inscrito en sus instituciones. El filósofo realiza una doble labor: construye y reconstruye (McCarthy, 1997; Forst, 1999) argumentos razonables (*reasonable*).

En este momento la filosofía en general y la *Teoría de la justicia* en particular dejan algo de su carácter pretensioso al autolimitarse: delegan responsabilidades importantes a un ámbito extra-filosófico, extra-teórico, a saber, a la “cultura política pública” en la cual los ciudadanos discuten en “discursos prácticos” (Habermas, 1983) la validez normativa de sus instituciones.⁵ La teoría no aboga en favor de *valores* como la libertad o la igualdad, sino expone o mimetiza solamente los principios racionales de las cuales la praxis política, que involucra a la “cultura política pública” y a las instituciones sociales se debería hacer valer. Dicho de otra manera: la teoría expone o mimetiza los principios según los cuales se construyen discursivamente los acuerdos políticos (véase Forst, 1999).

Ereignisse finden in Raum und Zeit statt oder können auf sie bezogen werden'. [...] Bestimmte metaphysische Lehren zu verneinen bedeutet, eine andere solche Lehre zu bejahen.” (cfr. Forst, 1999: 125)

⁵ Aunque cabe recordar aquí que el concepto de la “cultura política pública” de Rawls es mucho más limitado que el concepto de la “esfera pública” de Habermas. Se trata sobre todo de “espacios y funciones gubernamentales y casigubernamentales: por ejemplo, debates parlamentarios, actos y pronunciamientos administrativos y labores de la judicatura, pero también [de] campañas políticas, política de partido, e incluso con del acto de votar.” (McCarthy, 1997: 43)

De ahí deriva el papel del filósofo. Su tarea no es la de defender las instituciones políticas concretas, apoyándose en “doctrinas comprensivas” (sean estas religiosas, morales o filosóficas). La tarea del filósofo político no consiste en diseñar un marco conceptual coercitivo para instituciones concretas. Esto sería más bien una recaída en las falacias de la filosofía política clásica moderna. El filósofo político de corte rawlsiano no mantiene estas relaciones directas con las instituciones. Si la función del uso público de la razón es la de llegar discursivamente a un consenso normativo frente a las instituciones sociales, la tarea de la filosofía política dentro de esta empresa es la de buscar “una base de acuerdo subyacente y una manera públicamente aceptable de resolver las divergencias [respecto a cuestiones normativas de las sociedades democráticas constitucionales].” (*ibid.*, 26) El cumplimiento con esta tarea se puede pensar como la búsqueda de los mejores argumentos; argumentos que no pueden ser superados racionalmente. Sin embargo, Rawls advierte: “[...] it is often thought that the task of philosophy is to uncover a form of argument that will allways prove convincing against all other arguments. There is, however, no such argument.” (Rawls, 1999: 123) La tarea del filósofo no es la de construir argumentos para las discusiones públicas. Todo esto deja al filósofo en una posición mucho menos pretensiosa que en épocas anteriores: Lo único que de él se puede esperar es una sensibilidad más aguda de la racionalidad que subyace –o debe subyacer– a los debates políticos en cuanto procesos en los cuales se enfrentan diferentes opiniones que, a su vez, se pueden basar en diferentes doctrinas comprensivas.

De tal suerte que la filosofía política representa solamente un modelo de la “racionalidad discursiva” que puede ser ejemplar para los debates

políticos en las sociedades liberales constitucionales. Precisamente por la acentuación del carácter procedimental-formal de su modelo Rawls piensa responder a la exigencia de una teoría no-metafísica.

Hasta aquí sólo he reconstruido las *intenciones* metateóricas que subyacen a los trabajos de Rawls. Estas parecen de acuerdo con el pensamiento post-metafísico que pretende superar la brecha entre teoría y praxis. Sin embargo, el éxito de este programa depende en gran medida de las estrategias teóricas más concretas que Rawls propone para llegar a sus objetivos metateóricos.

4.2 El fundamento normativo de la teoría de la justicia

A raíz de la publicación de *Una teoría de Justicia* en 1971, se desató una ola de críticas, empezando con el famoso libro de Michael Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice* (1983). El conjunto de estas críticas, en las cuales participan autores como Robert N. Bellah, Alasdair McIntyre, Richard Rorty, Charles Taylor, Michael Walzer, entre otros, se conoce hoy como “el debate comunitarista” (véase Honneth, 1993). Lo que los comunitaristas denuncian, es sobre todo la carencia de autores como Rawls de no reconocer que también sus propias propuestas teóricas no son universales, o transculturales, sino que solamente son entendibles dentro del contexto histórico-social en el cual fueron desarrolladas. Cualquier teoría política y social tiene un fundamento sustancial donde se explican los contenidos siempre particulares de sí misma. En contra de las ideas deontológicas de las teorías liberales, los comunitaristas proponen la hermenéutica y el contextualismo para llegar a definiciones de lo bueno.

Este regreso hacia lo sustancial lleva a Charles Taylor a un interés ontológico: “Cuestiones ontológicas se refieren a factores que se considera como determinantes [...]. Dicho de ‘modo formal’ se refieren a conceptos, que uno entiende como decisivos a nivel de las explicaciones.” (Taylor, 1993: 103)

Sin embargo, a lo largo de la discusión entre liberales y comunitaristas el propio Rawls ha tratado de definir con mayor claridad algunas de sus ideas centrales. Hay quienes ven en esto el resultado de las insistentes críticas por parte de los comunitaristas (Apel, 1997). Rawls mismo, sin embargo, explica que si bien “es cierto que en algunos aspectos [ha] cambiado [sus] perspectivas” (1996: 23), la teoría de justicia como imparcialidad *siempre* ha tratado de evitar las “pretensiones de validez universal” (*ibid.*). Rawls destaca que sus propuestas conceptuales se erigen sobre el fundamento de ciertas presuposiciones normativas que se arraigan profundamente en los cimientos de las sociedades occidentales modernas. De la misma fuente surgen también los dos principios de justicia que más arriba he citado.

El hecho de que estos principios pueden cumplir con la tarea de llevar a un consenso público sobre las cuestiones normativas respecto a las realidades político-institucionales se explica de la manera siguiente: “[...] el método propuesto puede permitirnos concebir de qué forma, dado el deseo de un acuerdo libre y no coercitivo, se podrá llegar a un entendimiento público coherente con las condiciones históricas y las restricciones de nuestro mundo social.” (*ibid.*, 30) En esta frase, se refleja la autocomprensión de la labor filosófica de Rawls. Como hemos visto en el capítulo anterior, esta no consiste en una conciencia de alguna superioridad

moral o ética, sino en la sensibilidad argumentativa del filósofo gracias a la cual éste se encuentra en condiciones de articular lo que son las “convicciones más firmes” que rigen, aunque de manera intuitiva y no siempre evidentes a las prácticas políticas concretas, a la cultura política de las sociedades democráticas liberales constitucionales. En otras palabras: los dos principios de justicia que Rawls propone derivan directamente de las intuiciones normativas que ya existen en las sociedades democráticas constitucionales. Es precisamente esta idea que se expresa en la cita anterior donde Rawls habla de un “entendimiento público coherente”. Los principios de justicia pretenden estar en *coherencia* con las intuiciones normativas pre-reflexivas que habitan ya en la cultura política moderna. Wolfgang Kersting hace hincapié en que al basar su concepción de la justicia en la interrogación del *common sense*, Rawls ya da una respuesta adelantada a las críticas de los comunitaristas (Kersting, 1999: 26) evitando al mismo tiempo la necesidad de fundamentaciones normativas sustanciales.

Esto es posible gracias al uso que Rawls hace de la *teoría de la coherencia* (*Kohärenztheorie*). Wolfgang Kersting explica: “Eine normativ-kontraktualistische politische Philosophie kann [...] nicht den Anspruch erheben, letztbegründete und objekktiv gültige Grundsätze zu entwickeln. Sie muß sich damit begnügen, die Gerechtigkeitsvorstellungen ihrer Zeit in Gedanken zu fassen. In ihrer explikatorischen Leistung untersteht sie stets der Kontrolle durch die common-sense-Moralität. Nur insoweit die von ihr an die Wirklichkeit herangetragenen normativen Grundsätze mit unseren fundamentalen moralischen Überzeugungen harmonisieren, vermag die politische Philosophie zu überzeugen.” (Kersting, 1999: 27-28)

Ahora bien, a pesar de esto la teoría de Rawls contiene un aspecto que parece estar en contradicción con la justificación en el sentido de una teoría de coherencia: se trata del experimento mental de la “posición original” y del “velo de la ignorancia” (*veil of ignorance*) que le sirve a Rawls metodológicamente como una suerte de prueba de la validez transcultural de sus principios de justicia. Si bien Rawls está consciente que su teoría solamente piensa lo que en la cultura de las sociedades liberales constitucionales se puede pensar, pretende –al igual que Berlin- una cierta validez transcultural que permita ir más allá de la pluralidad de simples doctrinas comprensivas. La función de la idea del “velo de ignorancia” es la de llegar a una “posición originaria” en la cual la pregunta por la justicia no se ve opacada por las contingencias culturales. Dicho de otra manera: mediante este experimento mental el filósofo se imagina una situación pre-social y no-histórica en la cual los principios de justicia aparecen en toda su claridad, purificados de cualquier contagio de contenidos sustanciales que podrían resultar de ciertas doctrinas comprensivas. La estrategia metodológica del “velo de ignorancia” es, por lo tanto, importante para poder construir una teoría que -como arriba hemos manifestado- no se entienda como simple confirmación ideológica de un conjunto de instituciones concretas con sus impurezas y contingencias. Si bien una teoría de las instituciones políticas debe hacer caso a las particularidades de las circunstancias socio-históricas concretas, la teoría de la justicia se debe abstraer de ellas. Solamente de esta manera llega a argumentos que obedecen a los requisitos indispensables de la “generalidad” y de la “reciprocidad” de los principios propuestos, y, finalmente, sólo cuando los principios expresan un cierto grado de generalidad y la reciprocidad

necesaria podemos presuponer que se trata de argumentos que todos pueden aceptar. O, como dice Rainer Forst: “Nur die Prinzipien und Normen können Geltung beanspruchen, die *reziprok* (ohne anderen mehr abzuverlangen, als man sich selbst zugestehen bereit ist, und ohne auf andere die eigenen Interessen zu projizieren) und *allgemein* (ohne den Ausschluß betroffener und ihrer begründeten Bedürfnisse und Interessen) zustimmungsfähig sind, bzw. denen - um die negative Formulierung aufzunehmen - niemand mit solchermaßen bestimmbar guten Gründen ‘vernünftigerweise’ widersprechen kann.” (Forst, 1999: 108)

Parece que tras estas aclaraciones la presunta contradicción entre una justificación en el sentido de una teoría de coherencia, por una parte, y el experimento mental del velo de la ignorancia y de la posición originaria, por la otra, desaparece. Se puede argüir que lo que aquí se expresa representa más bien algo así como una jerarquía de argumentos: mientras a nivel de una evaluación de las realidades institucionales concretas los principios de justicia reclaman generalidad y reciprocidad, a un nivel superior se encuentra la decisión sobre los principios de la justicia misma, que remite (según la teoría de la coherencia) siempre a un consenso dentro de una comprensión normativa como la que se halla solamente en el interior de las sociedades modernas. Esta comprensión de la jerarquización argumentativa hace posible, entender la teoría de justicia de Rawls como consistente.

Pero también existe la posibilidad de interpretar a Rawls de otra manera; como una propuesta que, a pesar de su origen aceptadamente particular, reclama validez universal. Así lo ve Kersting: “Der Schleier der Unwissenheit sorgt dafür, so meint Rawls, daß so etwas wie ein archimedischer Punkt erreicht werden kann. Ein Punkt, der nicht innerhalb

eines bestimmten institutionellen Profils einer bestimmten Gesellschaft liegt, sondern der sich außerhalb einer jeden Gesellschaft, einer jeden geschichtlichen Formation von Gesellschaft, also außerhalb der Geschichte befindet, der aber zu jedem Zeitpunkt eingenommen werden kann und von dem aus man jede geschichtliche Gesellschaftsgestalt gleichermaßen objektiv auf den in ihr anzutreffenden Gerechtigkeitsgehalt hin befragen kann.” (Kertsing, 1999: 26) Esto es, según Kersting, criticable: “Was aus der Binnenperspektive des Rechtfertigungsarguments als archimedischer Punkt erscheint, entdeckt sich äußerer, kritischer Betrachtung als Resultat einer philosophischen Abstraktion, das wie jedes Abstraktionsprodukt die Spuren seiner Herkunft in sich trägt. Das heißt: die philosophische Interpretation der ethischen Überzeugung des common sense kann das ihm anhaftende Kontingente nicht abschütteln. Mit der Wahl des Kohärenzmodells für philosophische Rechtfertigungszwecke ist strukturell Verzicht auf Letztbegründung und zeitlose Gültigkeit geleistet worden.” (*ibid.*, 27) La crítica de los comunitaristas tendría razón: a pesar de todo, Rawls recae en una argumentación universalista que simplemente se olvida de sus limitaciones y de su propia contingencia.

Esta problemática se plasma de manera mas clara en un escrito reciente en el cual Rawls hace referencia a la condición internacional (Rawls, 1999). En *The Law of Peoples* Rawls trata de “extender” su teoría de justicia al ámbito del derecho internacional (*ibid.*, 4). Mientras en *Una teoría de justicia* y en *Liberalismo político* Rawls enfoca, como ya he dicho más arriba, a una “sociedad cerrada” en el sentido de las sociedades nacionales como las conocemos, en *The Law of Peoples* parte de la visión de una “Society of peoples” en la cual los diferentes pueblos pueden

participar. La condición es, sin embargo, que se trate de “pueblos bien ordenados” (*well-ordered peoples, ibid.*), esto es, “pueblos liberales” o por lo menos “pueblos decentes”⁶ cuyas instituciones garantizan un compromiso suficiente con las orientaciones normativas que la teoría de justicia requiere. Rawls sabe que a nivel internacional no basta extraer las intuiciones normativas que están inscritas en las instituciones de cada sociedad y reconoce una cierta pluralidad. Al lado de las sociedades bien ordenadas que cuentan con una oportunidad real para construir una “sociedad de los pueblos” existen aquellos casos que no están aptos. Rawls menciona aquí los *outlaw states*, las *societies burdened by unfavorable conditions* y, finalmente, los *benevolent absolutism (ibid., 5)*. Para mi argumentación no importa cómo Rawls entiende las diferencias entre estas categorías. Lo que sí importa es que su teoría de justicia pierde ahora, en el momento de su aplicación a nivel internacional, más claramente que antes, sus fundamentos normativos. Si nos hacemos valer del realismo que Rawls propuso para extraer sus ideas normativas de las sociedades liberales constitucionales para una teoría normativa a nivel internacional no encontramos tan fácilmente un consenso. No encontramos realidades institucionales que se inscriban tan claramente en la tradición moderna liberal. Consecuentemente, Rawls se ve ahora obligado a admitir la dimensión no solamente contrafáctica sino incluso utópica de su teoría: la figura de la “sociedad de los pueblos” representa el resultado de su “utopía realista” (*ibid., 4*). “[...] political philosophy is realistically utopian when it extends what are

⁶ Con vista en el último apartado de este capítulo en el cual discutiré la propuesta de una “sociedad decente” de Avishai Margalit, cabe resaltar que Rawls define los “pueblos decentes” de manera distinta. Sin adelantar la discusión podríamos decir que se trata de una clase de pueblos inferiores que todavía no han desarrollado las características de los “pueblos liberales” completamente. El propio Rawls enfatiza que de esta manera su definición difiere de la de Margalit (1999, 3: pie de página 2).

ordinarily thought to be the limits of practicable political possibility and, in doing so, reconciles us to our political and social condition. Our hope for the future of our society rests on the belief that the social world allows a reasonably just constitutional democracy existing as a member of a reasonably just Society of Peoples.” (*ibid.*, 11)

Ahora bien, el problema no es que Rawls tenga estas utopías, sino que las declare como realistas y deseables para todas las sociedades del mundo. De esta manera su teoría de la justicia se convierte definitivamente en teleología, reanimando el logocentrismo y los vicios metafísicos de las especulaciones filosóficas, exponiendo, al mismo tiempo, un ejemplo más del despotismo teórico occidental.

4.3 La falta de visión sociológica

En sus estudios sobre la posibilidad de una “teoría crítica de la justicia” en Rawls y en Habermas (véase también el próximo capítulo) Rainer Forst estaría de acuerdo con los dos autores, en que una teoría normativa en la actualidad ya no se debe plantear en términos metafísicos, sino que precisa de un anclaje en las realidades sociales. Y Forst también estaría de acuerdo con Rawls y Habermas que un tal anclaje en las realidades sociales solamente se alcanza mediante una referencia al proceso discursivo en el cual los ciudadanos se ponen de acuerdo sobre los principios normativos de la sociedad en cuestión. Pero, así concluye Forst, si eso es así, entonces, en cualquier *teoría crítica* de la justicia, la justicia misma debería convertirse en objeto de los procesos comunicativos acerca de los principios normativos: “In beiden Theorien zeichnet sich so die Idee einer

‘freistehenden’, selbst ‘autonomen’ Begründung der Gerechtigkeit ab, die ihre Geltung allein ihrer intersubjektiven Begründungsfähigkeit verdankt. Damit wird die Frage der Gerechtigkeit selbst zum diskursiven Projekt, und ihre Antwort bleibt unabgeschlossen, jeweils offen für Kritik. Darin liegt meines Erachtens der normative Kern einer sozial situierten, kritischen Theorie der Gerechtigkeit. Ihr zufolge hat Gerechtigkeit selbst keine Autorität außer der, die sie begründeterweise ‘verdient’; die öffentliche Rechtfertigung bleibt der ‘Probierstein’ aller Normativität.” (Forst, 1999: 112)

Si bien para Forst queda claro que tanto Rawls como Habermas afirmarían esta idea principalmente, pienso que en el caso de Rawls esto no es tan evidente. Al contrario: Rawls presupone que su insistencia en la justicia apunta hacia un acuerdo pre-reflexivo que se está almacenando en los niveles más profundos de la construcción normativa del pensamiento político y social moderno. La justicia misma no se discute, ya que ella representa, como hemos visto, “the first virtue of social institutions, as truth is of systems of thought.” (Rawls, 1971: 3) Lo que Rawls trata de hacer es *justificar* esta “primera virtud”. A eso se refiere Habermas en su crítica a la propuesta metodológica de la posición original de Rawls. Habermas ve en esta construcción una recaída en una suerte de “egocentrismo” que no reconoce la *intersubjetividad* de los procesos de definición de los principios normativos. Este egocentrismo se reduce a la presuposición de una “regla de oro” del tipo: “Was Du nicht willst, das man Dir tu, das füg’ auch keinem anderen zu” (Habermas, 1997: 75). El problema es: “[...] solange wir diese anspruchsvolle Prüfung [dieser goldenen Regel] monologistisch vornehmen, bleiben es immer noch individuell vereinzelte Perspektiven, aus denen sich

jeder von uns privatim vorstellt, was alle wollen könnten.” (*ibid.*) Habermas concluye: “Das ist unbefriedigend. [...] Rawls legt die Parteien des Urzustandes durch Informationsbeschränkung auf eine gemeinsame Perspektive fest und neutralisiert damit von vornherein die Vielfalt der partikularen Deutungsperspektiven durch einen Kunstgriff.” (*ibid.*) En otras palabras: el filósofo se eleva, una vez más, a una esfera superior a la de los actores laicos.

Pero más aún: en vez de aceptar la idea del *procedimiento* (*Verfahren*) intersubjetivo como constitutivo para acuerdos normativos, Rawls pone un acto especulativo que se abstrae de las realidades sociales concretas y del pluralismo cultural y normativo que caracteriza sobre todo las sociedades modernas actuales. De esta manera la filosofía de Rawls no solamente se eleva nuevamente por encima de las realidades sociales, políticas y culturales concretas, sino ignora también la complejidad de estas últimas.

Esta *carencia de visión sociológica* se manifiesta también en otro contexto. Mientras la *Teoría de la justicia* de Rawls se contenta con una propuesta de principios de justicia generales y recíprocos, nos dice muy poco sobre las condiciones o “contextos” (véase Forst, 1994) que se requieren para que estos principios sean realistas. Forst menciona algunas de ellas: para poder esperar justicia como virtud de las instituciones sociales, se necesita de ciertas “Gerechtigkeitstugenden seitens der Bürger, die von ‘liberalen’ Tugenden wie Fairneß und Toleranz über ‘dialogische’ Tugenden wie Argumentationsbereitschaft und Einsichtsfähigkeit bis zu ‘solidarischen’ Tugenden der Realisierung der Gerechtigkeit reichen.” (Forst, 1999: 166) Se requiere de una “eticidad democrática” (Wellmer) o de

un “ethos de justicia” (Forst), que no son “Resultado geteilter Auffassungen des guten Lebens, sondern in einer realistischen Betrachtung eher das Ergebnis von Konflikten und Lernprozessen, die deutlich gemacht haben, was man einander schuldet.” (*ibid.*, 167) Forst concluye: “Im Zentrum einer konstruktivistischen Konzeption der Gerechtigkeit steht somit die Rechtfertigung einer gerechten Grundstruktur, während im Zentrum einer entsprechenden kritischen Theorie der Gerechtigkeit die Analyse und Kritik der rechtlichen, politischen und sozialen Verhältnisse steht, die nicht allgemein und reziprok begründbar sind. Sie fordert eine Kritik der Rechtfertigungsverhältnisse in einem doppelten Sinne, nämlich sowohl in bezug auf die reale Möglichkeit der diskursiven Rechtfertigung wie auch auf die angeblich ‘allgemein’ akzeptierten und akzeptierbaren Ergebnisse.” (*ibid.*)

No quiero discutir aquí las propuestas de Forst, tampoco si una teoría crítica de la justicia es posible o deseable. Pero lo que si me interesa es llamar la atención sobre las implicaciones de lo anteriormente dicho que se pueden resumir en la siguiente fórmula: una teoría de justicia requiere de sensibilidad sociológica no solamente para averiguar el grado de realismo que tiene su aplicación en ciertos contextos concretos, sino también para comprender el grado en el que la propia *idea* de la justicia depende de contextos socioculturales muy específicos.

Rawls sabe de esta necesidad pero piensa que una sensibilidad hermenéutica para comprender los *discursos* políticos modernos basta para dibujar una imagen clara de la médula normativa de nuestras sociedades. Esto me parece demasiado atrevido. No corresponde a la pluralidad de discursos a nivel internacional ni doméstico. Es más, esta pluralidad de

discursos normativos se expresa en la propia casa de la filosofía contemporánea. Cabe recordar solamente el énfasis que hacen hoy en día muchos autores en “das Andere der Gerechtigkeit” (Habermas) que tematiza exigencias normativas que remiten al “reconocimiento” (véase también capítulo 6 y 7). Queda claro que estos discursos no se pueden reducir a las exigencias de la justicia. Quizá se evidencia en esta situación actual por lo menos una duplicación de orientaciones normativas: una con vista en la justicia y la otra con vista en la autonomía o la autenticidad (véase también capítulos 6 y 7).

Fuera de la institución de los discursos filosóficos la situación está todavía más compleja. Ahí podemos observar justamente lo que Rawls no acepta, a saber, una pluralidad normativa que se debe, en parte, a la imbricación de discursos normativos que son públicos y orientaciones en valores que no siempre lo son. Parece que Isaiah Berlin tuvo una sensibilidad más desarrollada de esta pluralidad normativa que el propio Rawls (véase Ramírez, 1999), pero no me queda ninguna duda que esta última solamente se habilita a partir del trabajo de las ciencias sociales (voy a regresar a este punto en el capítulo 8).

En el siguiente punto presentaré una objeción frente a la teoría de la justicia de Rawls que nace de una sensibilidad sociológica más aguda.

4.4 La sociedad decente: Avishai Margalit

El libro de Avishai Margalit, *La sociedad decente*, ha recibido mucha atención después de su publicación en 1996 (aquí 1997). Eso se demuestra en la revista *Social Research* que dedicó un número (Primavera 1997) a la

discusión de “algunas de los temas provocativos” que se encuentran en esta obra. Desafortunadamente, la recepción crítica de este trabajo se limita al mundo anglo-sajón. Ni en Alemania ni en América Latina y España el libro causó mucho eco. Eso es sorprendente, ya que en él se presentan algunas objeciones muy sugerentes frente a *Una Teoría de la justicia* de Rawls que se encuentra en el foco de las discusiones normativas también en Europa y en América Latina. Lo que en el contexto de la discusión, que aquí pretendo, me motiva a hacer por lo menos una breve referencia a este libro: no sólo se le puede entender como un ejemplo que evidencia la limitación de las especulaciones meramente conceptuales, sino también la necesidad de una sensibilidad más aguda de las realidades de las sociedades realmente existentes. Eso no quiere decir que el libro se entienda como un trabajo sociológico, lo que plantea es una alternativa conceptual que nace de la experiencia de alguien que *vive* en una sociedad multicultural y que ha comprendido que en ésta está la exigencia de la justicia no puede ser la última palabra en cuestiones normativas.

Interesante es la génesis de la idea de la sociedad decente. Margalit relata que hace unos 20 años obtuvo esta idea de Sidney Morgenbesser, quien plasmaba “que el problema más acuciante no era la sociedad justa, sino la sociedad decente” (Margalit, 1997: 13). Margalit constata que en este remoto momento no había entendido lo que Morgenbesser tuvo en mente al pronunciar su enunciado, pero que en los últimos veinte años la idea de la sociedad decente empezó a concretizarse a través de sus experiencias en la sociedad israelí. Estas se caracterizan por la necesidad de convivencia de muchos grupos culturales y étnicos diferentes. No solamente la entre árabes y judíos, sino también la entre distintos grupos de judíos,

problemática más bien opacada por el conflicto entre judíos y palestinos. Para Margalit queda claro que el sufrimiento de los integrantes de algunos de estos grupos no se explica simplemente con la carencia de bienes sociales y su distribución injusta. Lo que para Margalit parece más bien el problema es la falta de “honor”, o ,dicho en términos positivos, la “humillación” que sufren individuos que pertenecen a ciertos grupos.

Esta comprensión de la problemática de una sociedad multicultural como la israelita le lleva a Margalit a la necesidad de buscar posibilidades de teorización más allá del liberalismo. Margalit aclara: “El ejemplo del kibbutz nos muestra que aunque sus miembros se sientan comprometidos con la justicia, ello no asegura una sociedad decente. En sus mejores tiempos la sociedad del kibbutz fue lo más parecido que conozco a una sociedad que intentaba ser justa para sus miembros, aunque no era una sociedad decente. Muchas de las personas que se han relacionado con un kibbutz sin pertenecer al mismo se han sentido, justificadamente, humilladas por él.” (*ibid.*, 211) Para Margalit esta experiencia no se limita a la realidad israelí, sino se repite en sociedades en las cuales los trabajadores extranjeros (*Gastarbeiter*) llevan una vida al margen de la dignidad.

Lo que llama la atención es la función que Margalit da a la teoría filosófica. Margalit está convencido que ésta no se debe limitar a plantear conceptos positivos como el de la justicia. El concepto de la sociedad decente no representa una simple sustitución a nivel conceptual. La filosofía política necesita más bien de una conciencia de las realidades sociales concretas que se expresa en las realidades institucionales. „Y a diferencia de la actitud teórica clásica, la tarea de la filosofía, o -para decirlo en términos más generales- de la teoría, se limita a una construcción *negativa*, es decir

crítica, a partir de la constatación de deficiencias de las realidades sociales e institucionales concretas.

Margalit no trata de minimizar la relevancia de la justicia en las sociedades actuales. Más bien introduce un aspecto complementario a la cuestión de la distribución de bienes. De ahí resulta una manera diferente, a la que hemos conocido en Rawls, respecto a la evaluación de las instituciones sociales. Implementando como medidor de la eficiencia moral de una sociedad la decencia de sus instituciones, Margalit enfatiza que existen básicamente dos maneras de comprender a las instituciones sociales: el “anarquismo” y el “estoicismo”. Lo que las dos tendencias comparten es su punto de referencia que se puede expresar en la siguiente pregunta: ¿De qué manera podemos decir que las instituciones sociales humillan a las personas? Mientras el “anarquismo” presupone que todas las instituciones son humillantes por naturaleza, los “estoicos” piensan que las sociedades humillantes no existen y que a pesar de la coacción de las instituciones, las personas tengan la posibilidad de desarrollarse autónoma y libremente.

La posición de Margalit se distingue de las dos opciones teóricas: tanto el “anarquismo” como el “estoicismo” le parecen demasiado radicales. No se trata de rechazar ni justificar absolutamente a las instituciones sociales, sino de encontrar una fórmula para una sociedad con instituciones no-humillantes. Solamente una tal sociedad merece el atributo “decente”. Lo importante es, sin embargo, el método que le permita a Margalit llegar a una tal evaluación. Este pretende ser un procedimiento crítico y negativo. Pero, como nota también Axel Honneth: “[...] in attempting to obtain an overview of wrongful forms of institutional humiliation, Margalit also has to grant that he cannot completely do without identifying positive modes of

conduct; this is the case because what must be regarded, with good reasons, as morally reprehensible humiliation becomes evident only on the condition of having a notion of how human subjects ought to be treated morally. Thus Margalit's proposal leads to an idea that essentially coincides with the general appreciation of categories of recognition: a decent society would be a society whose institutional practices and measures respect all the subjects affected in the sense that each can see him- or herself recognized as a member of the human community." (Honneth, 1997: 17-18)

El problema del reconocimiento, que Honneth con buenas razones (como vamos a ver en capítulo 6) destaca, parece ser el problema que subyace a las consideraciones de Margalit. Pero la orientación teórica en este problema no solamente ofrece una alternativa filosófica como "das Andere der Gerechtigkeit" sino requiere también de una visión sociológica apoyada por teorías sociológicas que explican la naturaleza de las "luchas por el reconocimiento" en el interior de nuestras sociedades.

5. Del logocentrismo a la racionalidad comunicativa y de regreso: Jürgen Habermas

En la actualidad el comparar a la teoría de Habermas (sobre todo a partir de *Facticidad y validez*) con la teoría de Rawls se ha convertido en una empresa en boga (véase Forst, 1994; 1999; McCarthy, 1997). La razón por tales comparaciones explica Rainer Forst, cuyos trabajos circulan alrededor de estos dos autores: “Während Rawls mit seiner inzwischen schon klassischen *Theorie der Gerechtigkeit* die politische Philosophie auf die Frage der Rechtfertigung von Gerechtigkeitsprinzipien hin orientiert und bis zu seinem jüngsten Buch *Political Liberalism* die Diskussion zugleich strukturiert hat, so hat es Habermas in *Faktizität und Geltung* unternommen, auf der Basis der Diskursethik eine systematische und umfassende Theorie des demokratischen Rechtsstaats zu entwerfen.” (Forst, 1999) Además de la complementariedad temática los dos proyectos teóricos comparten un compromiso con la filosofía de Kant entendida, sin embargo, desde una relectura “no-metafísica” (Rawls) o “postmetafísica” (Habermas). Pero la relación entre estos dos autores es mucho más compleja de lo que estas coincidencias insinúan. Si bien el propio Habermas concede actualmente que la discrepancia entre él y Rawls se queda en el interior de una “pugna familiar” (*Familienstreit*) (Habermas, 1997: 65-66; también Forst, 1999: 105) no se debe olvidar que las reacciones de Habermas frente a Rawls tuvieron en el pasado, no demasiado lejano, un tono menos benévolo. Recordemos: todavía en 1991, obviamente antes de la publicación de *Liberalismo político*, Habermas se había distanciado claramente de sus “colegas americanos como Rawls o Nozick” al hacer hincapié en que nunca

había sido suya la intención de “diseñar una teoría política normativa” (Habermas, 1991a: 133). Todavía en 1994 enfatiza una actitud crítica que guía su proyecto teórico y por la cual: “mein Vorgehen [sich] von *rein* normativen Entwürfen wie beispielsweise der - *für sich betrachtet bewundernswerten* - Theorie der Gerechtigkeit von Rawls [unterscheidet].” (Habermas, 1995: 136; cursivas mías).

Al analizar la teoría de Habermas con la ayuda de criterios que él mismo establece dentro del marco de su proyecto teórico y que se inscriben en la tradición de la teoría crítica, cabe destacar que esta orientación no ha cambiado en *Facticidad y validez*, como el propio Habermas aclaró recientemente: “Nicht im Zusammenhang mit diesen traditionellen Fragen [der theoretischen Philosophie, O.K.] hat die linguistische Wende für mich Bedeutung gewonnen. Die Sprachpragmatik hat der Durchführung einer Theorie des kommunikativen Handelns und der Rationalität gedient. Sie war die Grundlage einer kritischen Gesellschaftstheorie und hat der diskurstheoretischen Auffassung von Moral, Recht und Demokratie den Weg gebahnt.” (Habermas, 1999: 7)

Es en este sentido, como expresión de un intento de “transformar la teoría crítica” (Schnädelbach), la obra de Habermas me interesa aquí. Además, en el curso de la argumentación que en este trabajo trato de desplegar, la recuperación de una teoría crítica en este momento me parece indicada ya que de ella debemos esperar una manera de teorizar normatividad sin abstraerse de las realidades políticas, sociales y culturales concretas (véase capítulo 1.4), esto es, podemos esperar llegar más allá de las deficiencias de las teorías que hemos visto en los capítulos anteriores.

Al partir de un conjunto de criterios que son obligatorios para cualquier intento de proyectar una teoría crítica (capítulo 1.4) preguntaré de que manera Habermas trata el problema de la normatividad y cómo logra relacionar filosofía y ciencias sociales así como teoría y praxis. Estas preguntas me parecen claves no solamente para entender las diferencias que existen entre las propuestas de Habermas y de Rawls sino también para articular una crítica “inmanente” de la obra del propio Habermas. En otras palabras: el hecho de que Habermas minimiza la diferencia entre el proyecto teórico de Rawls y el suyo a una “pugna familiar” puede significar también que ha renunciado a la ambición de seguir a la tradición de la teoría crítica.

Pero aquí no solamente he optado en favor de una revisión de la teoría de Habermas para ver si esta cumple todavía con los requisitos de una teoría crítica o no. Además ella me parece interesante en cuanto aportación al debate de la globalización. Sin embargo, creo que la propuesta con la que Habermas se inserta en este debate refleja el mismo problema que las teorías anteriormente discutidas; también ella representa un intento de rescatar la idea de la unidad social a costa de una comprensión afirmativa de la contingencia.

En una primera parte de este capítulo quiero reconstruir brevemente las bases argumentativas que le permiten a Habermas involucrarse en el debate de la globalización. Con este objetivo es necesario, recuperar dos tópicos que Habermas discute todavía en otro contexto: se trata de la relación entre derechos humanos y soberanía popular, por una parte, así como el de su modelo de democracia deliberativa, por la otra (5.1). Después de presentar brevemente estos argumentos quiero acentuar las consecuencias de ellos para las propuestas en torno al debate de la

globalización por parte de Habermas (5.2). En el tercer y cuarto paso me dedicaré a una evaluación crítica de estas propuestas: preguntaré por la relación que el proyecto habermasiano actual mantiene todavía con los compromisos de una teoría crítica (5.3). De esta manera aparecen diferentes problemas de los cuales discutiré lo que se puede entender como filosofización de su teoría social, la cual se manifiesta en una recaída en el logocentrismo (5.4).

5.1 Hacia una democracia deliberativa

Recientemente John Urry describió la condición actual en las siguientes palabras: “Across much of the globe over the past decade two of the most powerful organising processes have been those of ‘citizenship’ and ‘globalization’. [...] 1989 in many ways represents the year of the citizen, falling, as it does, some two hundred years after the subjects of Paris took to the streets in 1789, demanding themselves to be citizens.” (2000: 263) Urry se refiere aquí obviamente a las “revoluciones pacíficas” en Europa oriental. “And yet -así sigue Urry- 1989 is also when the discourse of ‘globalization’ really took off, when exponential growth in the analyses of the global began to suggest that there was a putative global reconstitution of economic, political and cultural relationships.” (*ibid.*) Urry percibe estas dos tendencias en todo su rigor contradictorio, presuponiendo que las sociedades modernas constituyeron la figura del ciudadano a partir de una entidad social definida en el sentido de un Estado nacional, mientras la globalización apunta hacia un más allá del Estado nacional.”

En este sentido, en su libro *Facticidad y validez* (1992) Jürgen Habermas discute dos temáticas que se convierten en los ejes de sus aportaciones en el debate de la globalización. Se trata, por una parte, de la relación entre derechos humanos y soberanía popular (*Volkssouveränität*) (a), así como, por la otra parte, de su propuesta para un modelo normativo de la democracia en el sentido de una “democracia deliberativa” (b).

ad a) El tema de la relación entre derechos humanos y soberanía popular aparece en el capítulo III de *Facticidad y validez*. Si bien no está pensado como aportación a la discusión sobre la globalización tampoco constituye un excursus sobre problemas intrínsecamente jurídicos. Habermas plantea con la discusión de estos dos conceptos más bien un tema que toca el fondo de las reflexiones políticas modernas, a saber, el de la relación entre la autonomía privada, por una parte, y la autonomía de los ciudadanos (*staatsbürgerliche Autonomie*) por la otra. Esta temática cuenta con muchas traducciones: “moral *versus* derecho”, “autonomía privada *versus* autonomía pública”, “derechos negativos *versus* derecho positivo”, “derechos naturales *versus* derechos positivos”, sin embargo, también encontramos aquí la tensión entre modelos políticos de corte liberal y modelos políticos de corte republicano. De manera más general se perfila en esta discusión la relación conflictiva entre autorrealización y autodeterminación, por una parte, y las limitaciones de estos principios con el fin de hacer posible la convivencia (pacífica) y la constitución de entidades sociales estables, por la otra. Dicho en otras palabras: el problema que Habermas pretende discutir es el de la relación entre “libertad y sometimiento” (Wagner, 1997) identificado como problema teórico central del pensamiento político y social moderno. Lo anterior indica la extensión

de las ramificaciones con las cuales esta problemática penetra en el tejido teórico de la modernidad.

Habermas parte de la pregunta porqué la relación entre los dos principios mencionados resulta tan difícil. ¿Cómo es posible que el derecho subjetivo y el derecho objetivo, las libertades naturales y la autonomía jurídica aparecen teóricamente incompatibles? Parece claro que la demanda por las libertades de acción incondicional para todos los individuos y la limitación razonable de estos derechos con el fin de llegar a un *modus vivendi* más allá de la “condición natural” de la cual hablaba Hobbes, produce contradicciones y fricciones. Pero, si eso es así, ¿cómo se explica entonces que estos dos principios a pesar de todo prevalecen en la política moderna desde hace por lo menos 300 años? Según Habermas el problema radica sobre todo en los intentos de *teorizar* esta relación, ya que estos han fallado en comprender la reciprocidad entre la libertad subjetiva y la obligación jurídica. Comunmente la relación entre ambos lados fue pensada explícita o implícitamente en términos jerárquicos. Por lo general dominaba la visión de la primacía del derecho moral, subjetivo del cual se derivan los derechos humanos. Frente a estas posturas contestaban aquellos que dieron más importancia al derecho positivo. Una expresión radical de lo último se encuentra actualmente en la teoría de sistemas de corte luhmanniana, en la cual “se expulsa incluso a la persona natural al entorno” (Habermas, 1992: 114). Habermas resume estas tendencias que marcan la historia de las teorías políticas de la siguiente manera: “Wie gezeigt, war der Begriff der Lehre vom subjektiven Recht gekennzeichnet durch die normative Verselbstständigung von moralisch gehaltvollen subjektiven Rechten, die gegenüber dem politischen Gesetzgebungsprozeß eine höhere Legitimität

beanspruchen. Der freiheitssichernde Sinn sollte den subjektiven Rechten eine von der demokratischen Rechtsetzung unabhängige moralische Autorität verleihen, die innerhalb der Rechtstheorie selber gar nicht zu begründen war. Darauf reagiert eine Entwicklung, die mit der abstrakten Unterordnung subjektiver Rechte unter das objektive Recht endet, wobei sich dessen Legitimität schließlich in Legalität einer gesetzespositivistisch verstandenen politischen Herrschaft erschöpft." (*ibid.*, 117)

Lo que Habermas critica es que ninguna de las dos posiciones logra entender el "problema real": "[...] es gelang nicht zu erklären, woher das positive Recht seine Legitimität bezieht. Gewiß liegt im demokratischen Rechtssetzungsprozeß die Quelle aller Legitimität; und diese beruft sich wiederum auf das Prinzip der Volkssouveränität. Aber der Gesetzespositivismus führt dieses Prinzip nicht so ein, daß der eigenständige moralische Gehalt subjektiver Rechte - der von Coing betonte Schutz individueller Freiheit - gewahrt bleibt." (*ibid.*, 117-118)

Frente al pensamiento antinómico clásico Habermas recurre, una vez más, al método de la "reconstrucción". En los capítulos III y IV de *Facticidad y validez* nos presenta una "reconstrucción del derecho" que permite una alternativa frente a la habitual "*Gegenüberstellung* von Ideal und Wirklichkeit", ya que "der zunächst rekonstruktiv zur Geltung gebrachte normative Gehalt ist teilweise der sozialen Faktizität beobachtbarer politischer Prozesse selber eingeschrieben" (Habermas, 1992: 349). Pero eso quiere decir también que la relación entre autonomía privada y autonomía pública no puede ser simplemente "superada". Hay que encontrar más bien una explicación que permita identificar el origen común tanto de los derechos humanos como de la soberanía popular.

La clave de una solución del enigma clásico del pensamiento político moderno no se encuentra solamente a partir de reflexiones meramente conceptuales. Habermas propone quitar la mirada de las antinomías, tratando de desarrollar una suerte de comprensión multidimensional del problema. Eso significa entender que las separaciones conceptuales corresponden a separaciones disciplinarias, sobre todo entre teorías del derecho y las ciencias políticas y sociales así como a una separación indebida entre teoría y praxis (Habermas, 1992: 349ss; 1997: 293). Desde una perspectiva sociológica el problema conceptual toma una forma mucho más concreta. Los individuos de las sociedades modernas juegan un doble papel: por una parte, se les puede describir en su función como *destinatorios del derecho*, mientras, por la otra, como ciudadanos son al mismo tiempo *autores del derecho*.

Teorizar la relación entre autonomía privada o derechos subjetivos y derechos objetivos o autonomía pública tiene, pues, una dimensión sociológica claramente definida y desde esta perspectiva el problema conceptual depende de la posibilidad de explicar de manera no contradictoria la relación entre las dos funciones que los individuos en las sociedades modernas cumplen simultáneamente. Así también se plasma más claramente la necesidad de teorizar la constitución del derecho en el sentido de una teoría de autolegislación (*Selbstgesetzgebung*) y de la legitimación. Además, solamente una teoría de los procesos de la autolegislación y de la legitimación puede hacer comprensible que el derecho funcione como medio entre facticidad y validez, tema al que Habermas dedica su libro de 1992. En palabras de Habermas: la intención es la de explicar el “Modus der Rechtsgeltung, der die Faktizität der staatlichen Rechtsdurchsetzung mit der

Legitimität eines dem Anspruch nach rationalen Verfahrens der Rechtssetzung verschränkt” (Habermas, 1998: 172) sin que “die Idee der Menschenrechte - Kants Fundamentalrecht auf gleiche subjektive Handlungsfreiheiten - weder dem souveränen Gesetzgeber als äußere Schranke bloß auferlegt noch als funktionales Requisit für dessen Zwecke instrumentalisiert werden darf.” (*ibid.*, 174; también Habermas, 1997: 293-305)

ad b) La conclusión que Habermas ofrece describe al proceso de la autolegislación y de la legitimación como un *proceso* democrático. Solamente una teoría de la democracia tiene la capacidad de demostrar que la autonomía privada, constituida en los derechos humanos y el derecho positivo, debe ser (normativa, empírica y técnica) del mismo origen, ya que el proceso de la legitimación en cuanto proceso de la autolegislación requiere como presuposición indispensable la autonomía privada (en el sentido de las libertades de acción subjetivas). Pero al mismo tiempo estas presuposiciones deben ser garantizadas en forma del derecho válido, es decir: en forma de derecho positivo. En esta idea se encuentra la esencia de las consideraciones de Habermas, a saber, su objeción en contra de teorías morales para fundamentar la idea del derecho. Sin embargo, el enfoque de Habermas sobre el proceso de la legitimación política en el interior del orden jurídico no evita por completo la pregunta de las intuiciones morales que -las realidades empíricas lo demuestran- siguen existiendo y que, incluso, representan algo así como un control normativo del derecho (Forst, 1999: 140). Decisivo es, que, para Habermas, la explicación de estos criterios de control normativo no se encuentran, a su vez, en principios morales de manera clásica (como por ejemplo en forma del imperativo

categorico de Kant), sino que se trata más bien del resultado de una combinación entre el “principio discursivo” por una parte y la “forma del derecho”, por la otra.

Con la introducción del “principio discursivo” Habermas pretende proponer una alternativa frente a las ideas de que el proceso de la autoleislación se remite a personas individuales (Habermas, 1992: 154). La instancia racional en la cual Habermas piensa tiene más bien un carácter intersubjetivo. La definición formal del principio discursivo “D” es la siguiente: “Gültig sind genau die Handlungsnormen, denen alle möglicherweise Betroffenen als Teilnehmer an rationalen Diskursen zustimmen können.” (*ibid.*, 138) El concepto de la “forma del derecho”, en cambio, remite sobre todo a la calidad coactiva del derecho. Solamente de la combinación entre estas dos dimensiones resulta el “principio democrático”.

Cabe resaltar que el principio democrático no descansa solamente en el principio discursivo. Esta visión sería demasiado idealista. Principio discursivo y forma del derecho consituyen mas bien una unidad complementaria: “Wenn nun [...] Diskurse (und Verhandlungen) der Ort sind, an dem sich ein vernünftiger politischer Wille bilden kann, muß sich die Vermutung auf legitime Ergebnisse, die das demokratische Verfahren begründen soll, letztlich auf ein kommunikatives Arrangement stützen: Die für eine vernünftige - und daher legitimitätsverbürgende - Willensbildung des politischen Gesetzgebers notwendigen Kommunikationsformen müssen ihrerseits rechtlich institutionalisiert werden.” (Habermas, 1998: 175) Rainer Forst resume esta parte de la siguiente manera: “Die Verbindung von Diskursprinzip und Rechtsform ergibt das ‘Demokratieprinzip’, das sich im Unterschied zum Moralprinzip auf die Bedingungen rechtlicher verfaßter,

legitimer Rechtssetzung bezieht. Um diese Bedingungen nun in einem System von Rechten zu rekonstruieren (nicht: moralisch zu konstruieren), schlägt Habermas einen reflexiven ‘Kreisprozeß’ vor: Das System der Rechte enthält genau die Grundrechte, die notwendig sind, um das Diskursprinzip, das zu legitimen Recht führen soll, zuallererst rechtlich zu institutionalisieren.” (Forst, 1999: 141)

Hasta este punto la teoría de Habermas se deriva todavía de las reflexiones a partir de la “reconstrucción del derecho” (1992, capítulos III y IV). El principio democrático se introduce aquí como respuesta a la tensión *interna* del derecho que se manifiesta en la relación difícil entre derechos humanos y soberanía popular. En el capítulo VII Habermas cambia la perspectiva: “Bisher sind wir aus rechtstheoretischer Sicht einer Spannung zwischen Faktizität und Geltung nachgegangen, die dem Recht selbst innewohnt. Im folgenden wird das *externe* Verhältnis von Faktizität und Geltung zum Thema, nämlich jene Spannung, die zwischen dem diskurstheoretisch erklärten normativen Selbstverständnis des Rechtsstaates und der sozialen Faktizität der - mehr oder weniger in rechtsstaatlichen Formen ablaufenden - politischen Prozesse besteht.” (Habermas, 1992: 349-350) Mientras bajo la perspectiva “interna” de la teoría del derecho la solución para superar la tensión remite al “principio democrático”, ahora, desde la perspectiva “externa”, la solución consiste en una teoría democrática en el sentido de la democracia deliberativa.

Esta última se entiende, como era de esperar, a partir de la lógica reconciliadora que Habermas ha aplicado hasta este momento, también como un compromiso entre dos posiciones indebidamente antagónicas y excluyentes. Se trata de los modelos democráticos de índole liberal, por una

parte, y los modelos democráticos de índole republicano por la otra (Habermas, 1997: 277 ss). Según Habermas las diferencias entre liberalismo y republicanismo se plasman de manera sistemática en las diferencias entre los respectivos *conceptos del ciudadano* así como en los *conceptos del derecho*. Mientras el liberalismo representa una visión del ciudadano que se constituye como ente autónomo e independiente, debiendo esta autonomía a los derechos subjetivos en el sentido de derechos negativos (esto es: derechos que solamente garantizan la ausencia de restricciones objetivas), el republicanismo define al ciudadano precisamente a partir de los contenidos objetivos del derecho positivo como resultado de un proceso intersubjetivo de comunicación entre los ciudadanos. Mientras el liberalismo enfatiza la necesidad de realizar los intereses individuales, el republicanismo destaca la importancia de la *volunté général* que se expresa precisamente en la “forma del derecho”. Mientras el liberalismo necesita de una instancia extra-política para justificar los derechos individuales (como ya hemos visto más arriba), el republicanismo permite explicar la constitución del ciudadano y del derecho exclusivamente a partir de los procesos políticos intersubjetivos.

Desde este punto de vista no sorprende que Habermas, para desarrollar su concepto de la democracia deliberativa, recurra sobre todo al republicanismo. Sin embargo, el problema del republicanismo es todavía su oposición radical frente al liberalismo que resulta de una “ethischen Überfrachtung” del republicanismo: “Das republikanische Modell hat Vorzüge und Nachteile. Den Vorzug sehe ich darin, daß es am radikaldemokratischen Sinn einer Selbstorganisation der Gesellschaft durch die kommunikativ vereinigten Bürger festhält und kollektive Ziele nicht nur auf einen ‘deal’ zwischen entgegengesetzten Privatinteressen zurückführt.

Den Nachteil sehe ich darin, daß es zu idealistisch ist und den demokratischen Prozeß von den *Tugenden* gemeinwohlorientierter Staatsbürger abhängig macht. Denn die Politik besteht nicht nur, und nicht einmal in erster Linie, aus Fragen der ethischen Selbstverständigung.” (*ibid.*, 283)

Uno puede ver como Habermas desplaza la lógica reconciliadora, que hemos observado en su “reconstrucción del derecho”, también a la discusión de los modelos normativos de la democracia: Si bien hay momentos en el modelo republicano que le convienen, hay también una cierta razón de ser en los postulados del liberalismo. Aquí hay que mencionar sobre todo la capacidad de ir más allá de las eticidades (*Sittlichkeiten*) particulares. Eso es posible sobre todo gracias al énfasis que el liberalismo hace en el concepto de la *justicia*, con el cual se opone a la primacía de lo *bueno*, que encontramos en las propuestas republicanas (y comunitaristas). En otras palabras: si bien la democracia deliberativa, en favor de la cual Habermas aboga, retoma del republicanismo la comprensión de la política como un proceso de comunicación, orientado a la comprensión (*verständigungsorientierte Kommunikation*), recupera al mismo tiempo del liberalismo la idea de transformar las cuestiones éticas en cuestiones de la justicia (*ibid.*, 284). De esta manera, Habermas llega a la siguiente fórmula para su modelo de una democracia deliberativa: Ésta debe fundarse en un *concepto* de comunicación que representa la pluralidad empírica de formas de comunicación de las prácticas políticas concretas. Esta pluralidad representa los siguientes tipos: la autocomprensión ética (*ethische Selbstverständigung*), compromiso entre intereses, una búsqueda por medios orientada en una racionalidad con arreglo a fines, una fundamentación

moral y un procedimiento que compruebe la coherencia jurídica (*ibid.*). De esta manera resulta una política que es al mismo tiempo dialógica e instrumental.

El núcleo normativo del modelo deliberativo de la democracia es su carácter *procedimental*. Esto es: ya no se trata de un compromiso entre intereses sustanciales ni de la reafirmación de contenidos éticos sustanciales, sino de una teoría que pretende destacar el *proceso* que hace posible el llegar a compromisos así como el reafirmar los contenidos éticos: “Damit zieht sich die praktische Vernunft aus den universalen Menschenrechten oder aus den konkreten Sittlichkeiten einer bestimmten Gemeinschaft in jene Diskursregeln und Argumentationsformen zurück, die ihren normativen Gehalt der Geltungsbasis verständigungsorientierten Handelns, letztlich der Struktur sprachlicher Kommunikation entlehnen.” (*ibid.*, 286)

Esta propuesta puede caer ante las críticas frente al formalismo. Esto, sin embargo, solamente sería posible si Habermas no lograra vincular su propuesta con los procesos políticos concretos. Según Habermas, este no es el caso. Los procedimientos comunicativos se relacionan, según nuestro autor, con procesos políticos muy concretos mediante el implícito “poder comunicativo”. Este, a su vez, se relaciona directamente con el “poder administrativo”. Esta relación no se reduce a coincidencias personales o clientelistas. Más bien: “Die administrativ verfügbare Macht verändert ihren Aggregatzustand, solange sie mit einer demokratischen Meinungs- und Willensbildung rückgekoppelt bleibt, welche die Ausübung politischer Macht nicht nur nachträglich kontrolliert, sondern in gewisser Weise auch programmiert.” (*ibid.*, 289-290)

Esta “programación” no es el resultado de algunos actores privilegiados, sino está inscrita en las “subjektlosen Kommunikationsformen, die den Fluß der diskursiven Meinungs- und Willensbildung so regulieren, daß ihre falliblen Ergebnisse die Vermutung der Vernünftigkeit für sich haben.” (*ibid.*, 291)

5.2 Habermas y la globalización

El debate de la globalización representa un campo sobre el cual se perfila una multitud de temas. Estas son en parte tan diversas que estrictamente no se puede hablar de *el* debate de la globalización. Esta “complejidad” o “pluralidad de la globalización” (véase Höffe, 1999: 14ss) se debe a la complejidad y pluralidad de fenómenos a los cuales los discursos de la globalización –tanto académicos como periodísticos- se remiten. Pero no es solamente esta pluralidad temática la cual impide hablar de la globalización en el singular. También las evaluaciones de los fenómenos y de las dinámicas de la globalización, y con ellas los fundamentos normativos de los discursos que tematizan a la globalización, pueden diferir. En otras palabras: una teoría de la globalización requiere de una sensibilidad muy aguda de las diferencias.

Jürgen Habermas se siente equipado para este desafío, pensando que las bases teóricas consolidadas en su teoría de la acción comunicativa representan el mejor punto de partida. “Ich hatte in der ‘Theorie des kommunikativen Handelns’ die Grundbegriffe so angesetzt, daß sie eine Perspektive für Lebensverhältnisse bilden, die die falsche Alternative von ‘Gemeinschaft’ und ‘Gesellschaft’ sprengen. Dieser

gesellschaftstheoretischen Weichenstellung entspricht in der Moral- und Rechtstheorie ein für Differenzen hoch empfindlicher Universalismus. Der gleiche Respekt für *jedermann* erstreckt sich nicht auf Gleichartige, sondern auf die Person des Anderen oder der Anderen in ihrer Andersartigkeit. Und das solidarische Einstehen für den Anderen *als einen von uns* bezieht sich auf das flexible ‘Wir’ einer Gemeinschaft, die allem Substantiellen widerstrebt und ihre porösen Grenzen immer weiter hinausschiebt.” (Habermas, 1997: 7)

En los últimos años Habermas dirigió algunas de sus reflexiones explícitamente hacia problemas, “die inzwischen unter dem Namen ‘Globalisierung’ breite Aufmerksamkeit finden” (Habermas, 1998: 94). Lo hace recurriendo a argumentos que había desarrollado en otros contextos y que constituyen ahora las bases de su edificación teórica. Entre estos argumentos destacan aquellos que en el capítulo anterior he presentado, a saber, sobre la relación entre autonomía privada y autonomía pública, los que se refieren a un modelo normativo de una democracia deliberativa y finalmente, a un plano más general, aquellos que dan un lugar central a la comunicación.

A partir de estos “fundamentos” Habermas discute las siguientes controversias que aparecen en el debate de la globalización: la cuestión por la validez universal de los derechos humanos (a), por las posibilidades de la democracia en la “constelación postnacional” (b), así como el problema de los “conflictos entre las culturas” (c).

ad a) La discusión sobre la validez universal de los derechos humanos se produce como consecuencia de la multiculturalización de nuestras sociedades actuales así como de la conciencia, o más bien de la

*problematización*¹, de este fenómeno. En el interior de esta discusión se pueden distinguir diferentes enfoques. Primero, cabe preguntar si los derechos humanos son realmente universales o si atrás de las pretensiones universales se esconden solamente intereses particulares. Entre los que cuestionan principalmente la universalidad de los derechos humanos, Habermas distingue tres corrientes o grupos:

1.) Hay quienes sospechan que bajo la pretensión de la universalidad de los derechos humanos se encuentra solamente un proyecto imperialista impulsado por “occidente”. El problema central enfatizado por esta vertiente está en que la “cultura occidental” ha pensado incorrectamente que algunos de sus contenidos se proyectan en una dimensión que esté independiente de los contextos de su origen (Habermas, 1998: 179-180).

2.) Los argumentos de la otra corriente son, según Habermas, más torpes. Ya no se cuestiona la capacidad de trascender los bordes de los contextos genealógicos concretos, sino se sospecha que el lenguaje normativo del derecho expresa “*nichts anderes als die faktischen Machtansprüche politischer Selbstbehauptung*” (*ibid.*, 180). Sin embargo, según Habermas, estas dos versiones de una crítica frente a las pretensiones universales expresan sobre todo los propios “intelectuales occidentales”. De tal suerte, que para Habermas queda claro que las dos versiones demuestran solamente que dentro del pensamiento occidental-moderno existe una capacidad muy desarrollada de reflexionar críticamente sobre sus propias

¹ Me parece importante recalcar aquí la diferencia entre “conciencia” y “problematización”. La multiculturalización de nuestras sociedades actuales no es algo nuevo. Las sociedades humanas siempre se han caracterizadas por una cierta diversidad cultural y, en muchos casos, también tenían una conciencia de este hecho. Lo que realmente caracteriza al debate actual es, por ende, la problematización de la diversidad cultural.

expresiones culturales². Sin embargo, si esta capacidad autocrítica existe, entonces el pensamiento moderno ya no se puede encerrar en lo propio y frente a lo otro. Esta “decentralización” (*ibid.*, 179) del pensamiento occidental moderno, que se ha desarrollado a lo largo de la historia europea es, según Habermas, también una de las características de los derechos humanos. Dicho de otra manera: los derechos humanos representan un punto culminante de esta historia de descentralización.

3.) Finalmente, entre los que cuestionan la validez universal de los derechos humanos se encuentran también todos aquellos que argumentan en su contra desde una perspectiva exterior. Las críticas exteriores, es decir, las que se articulan desde la perspectiva de otra cultura, las presiona Habermas paradigmáticamente en una sola categoría, a saber, la de los “valores asiáticos” (*ibid.*, 183ss.)³. Estas críticas cuestionan 1.) “den prinzipiellen Vorrang der Rechte vor Pflichten”, conducen a 2.) “eine bestimmt, kommunitaristische ‘Rangordnung’ der Menschenrechte” y lamentan 3.) “die negativen Auswirkungen einer individualistischen Rechtsordnung auf den sozialen Zusammenhalt des Gemeinwesens.” (*ibid.*, 184)

Habermas rechaza cualquiera de estas corrientes que cuestionan la validez universal de los derechos humanos. Él mismo se ubica más bien en un campo que reúne a los que afirman la validez universal de los derechos humanos. También en este campo se pueden distinguir dos tendencias: basadas en una suerte de kantianismo dogmático son aquellos que reclaman

² Esta opinión no es nueva en Habermas. Se expresa ya en la Teoría de la acción comunicativa y representa sólo otro ejemplo de la arrogancia y del eurocentrismo de pensamiento moderno (véase críticamente también Barreto, 1993: 21; Kozlarek, 2000: 25).

la validez universal de los derechos humanos a partir *supuestos morales*. Más precisamente: sus estrategias argumentativas recurren a argumentos morales en los cuales se acentúan las supuestas “esencias” de los derechos humanos en el sentido de “derechos *humanos*” (Habermas, 1995: 157). Habermas se opone a este tipo de “fundamentalismo de derechos humanos” (*Menschenrechtsfundamentalismus*) (véase también Brunkhorst, 1995). Si bien los derechos humanos siempre se han referido indiscriminadamente a “alles was ein Menschenantlitz trägt”, dependían al mismo tiempo de los Estados particulares para ser fácticamente garantizados. En la actualidad, sin embargo, debido a las dinámicas de la “desnacionalización”, esta presuposición pierde sus bases sólidas. Una “constelación postnacional” de los derechos humanos requeriría que cada individuo fuera reconocido como “ciudadano mundial” (*Weltbürger*). Sin embargo, Habermas acepta que esta visión todavía no es muy realista. Actualmente nos encontramos en una fase de “Übergang von einer nationalstaatlichen zu einer kosmopolitischen Ordnung” y en esta situación “bieten zwar die Menschenrechte für die Politik der Völkergemeinschaft die einzige, von allen anerkannte Legitimationsgrundlage”, sin embargo, persisten las dudas que acabamos de mencionar (*ibid.*, 178).

Pero, para Habermas esto no significa que la idea de los derechos humanos debe ser abandonada, ni que la única manera de defenderla sea el regreso a argumentos meramente morales. Existe más bien otra forma de comprobar la validez universal de los derechos humanos. Esta se encuentra

³ Nuevamente hay que criticar al eurocentrismo (o occidentalismo) de Habermas que se expresa aquí no solamente en una reducción ridiculizante de ciertas críticas frente a las pretensiones universales del pensamiento de la ilustración, sino también en el cinismo con el que se apropia de una categoría –a saber, la de los “valores *asiáticos*”- a pesar de la fuerte polémica que esta ha provocada y la cual se expresa de manera ejemplar en el libro *Orientalism* de Edward W. Said (1978).

en las formas de argumentación dentro de un “discurso libre de dominación” (*herrschaftsfreien Diskurs*). De esta manera Habermas no piensa que los derechos humanos se expandan “naturalmente” sobre la tierra, siguiendo una dinámica globalizante que tiene sus orígenes en un proyecto imperialista de las sociedades europeas y que hoy está aceptado como el destino de la humanidad o en un procesos civilizatorio (como pensaba Elias; capítulo 3.2). Más bien piensa que la idea de los derechos humanos puede convencer actualmente como propuesta para la “constelación postnacional” a partir de formas de argumentación racionales e independientes de los contextos espacio-temporales de su origen. “Überzeugende normative Maßstäbe bilden sich nur unter solchen Bedingungen und nicht als pure Folge von Globalisierungsprozessen naturwüchsig.” (Habermas, 1995: 154) En este punto Habermas va más allá de Rawls: mientras Rawls entiende la “extensión” de su teoría de justicia como necesidad que resulta de la extensión de aquellas instituciones que tienen los fundamentos normativos de la justicia inscritos, Habermas localiza los fundamentos normativos de su propia teoría en la comunicación lingüística.

De esta manera define también el papel de los intelectuales en general y de los filósofos en particular: este consiste en desarrollar argumentos en favor de los derechos humanos dentro de los procesos argumentativos de una “esfera pública mundial” en la cual se discuten estos temas (Habermas,

1999: 330ss).⁴ Habermas aclara que especialmente la filosofía es bien dotada para este tipo de discusiones: “[...] die Philosophie besitzt von Haus aus eine Kompetenz für Grundfragen des normativen, insbesondere des gerechten politischen Zusammenlebens. [...] Ein aktuelles Beispiel für den politischen Bedarf an philosophischer Klärung bietet die strittige Interpretation der Menschenrechte.” (*ibid.*, 331)

Pero al mismo tiempo -y eso está claro a partir de la reconstrucción preliminar de sus conceptualizaciones que he presentado en el capítulo anterior- Habermas está convencido que los derechos humanos necesitan de una forma de garantía institucional. Habermas recuerda en este contexto: “[Die] Gleichursprünglichkeit von Volkssouveränität und Menschenrechten [erklärt sich] daraus, daß die Praxis der staatsbürgerlichen Selbstgesetzgebung in Form politischer Teilhaberechte institutionalisiert werden muß; [...]” (Habermas, 1995: 158) Lo que queda abierto es la manera en la cual se puede llegar a garantías institucionales a nivel mundial. Si bien Habermas ve tendencias positivas en las formas de institucionalización regional a nivel de la Comunidad Europea (voy a regresar a este punto más adelante) se muestra más precabido respecto a la “unklare Gemengelage supranationaler Einrichtungen und Konferenzen, die fragwürdige Legitimationen ausleihen können, aber nach wie vor auf den

⁴ En este contexto conviene recordar el carácter limitado de la idea de lo público de Rawls en comparación a la conceptualización mucho más abierta de la “esfera pública” de Habermas. El propio Rawls puntualizó su idea recientemente: “It is imperative to realize that the idea of public reason does not apply to all political discussions of fundamental questions, but only to discussions of those questions in what I refer to as the public political forum. This forum may be divided into three parts: the discourses of judges in their decisions, and especially of the judges of the supreme court; the discourse of government officials, especially chief executives and legislators; and finally, the discourse of candidates for public office and their campaign managers, especially in their public oratory, party platforms, and political statements.” (Rawls, 1999b: 575)

guten Willen mächtiger Staaten und Allianzen angewiesen sind.” (1998: 178)

ad b) La desaparición de las constelaciones institucionales sobre todo la del Estado nacional no solamente conlleva consecuencias para la *definición* del concepto de los derechos humanos, sino también para el *proceso de legitimación*. Nos lleva a una conciencia de crisis de la democracia, presuponiendo que lo que hoy conocemos por democracia siempre ha tenido su “lugar” dentro de los contornos institucionales del estado nacional. Habermas distingue cuatro aspectos que manifiestan las relaciones intrínsecas entre estado nacional y democracia: “Der moderne Staat ist nämlich (a) als Verwaltungs- und Steuerstaat und (b) als ein mit Souveränität ausgestatteter Territorialstaat entstanden, der sich (c) im Rahmen eines Nationalstaats (d) zum demokratischen Rechts- und Sozialstaat entwickeln konnte.” (*ibid.*, 97) Justamente de estos cuatro aspectos se derivan los problemas que la globalización, o la “desnacionalización” significa para la democracia: “Ich sehe von faktischen Beeinträchtigungen der formal weiterbestehenden Souveränität der Staaten ab und beschränke mich auf drei Aspekte der Entmündigung des Nationalstaates: (a) auf den Verlust staatlicher Kontrollfähigkeiten, (b) auf wachsende Legitimationsdefizite im Entscheidungsgang und (c) auf die zunehmende Unfähigkeit, legitimationswirksame Steuerungs- und Organisationsleistungen zu erbringen.”⁵ (Habermas, 1999b: 427; también 1998: 105ss; 1997: 128ss) Estos tres puntos se remiten a los siguientes problemas: el que el estado ya no puede garantizar que no haya factores externos, que se encuentran fuera de su esfera de control, pero que afectan

las vidas de sus ciudadanos; el que los círculos de los que participan en las decisiones democráticas y de aquellos que son afectados por ellas ya no coinciden y, finalmente, el que los factores externos reducen los recursos del estado para diseñar y realizar políticas sociales (1999b: 427-428). El último punto se refiere básicamente a los problemas a los cuales se enfrenta hoy el *estado social*. Habermas concluye: “Die Parole ‘Ohnmacht durch Globalisierung’ ist, wenn unsere Analyse stimmt, keineswegs aus der Luft gegriffen [...]” (1998: 122) Cabe indicar que esta preocupación está ausente en la propuesta de una teoría de la justicia internacional por parte de Rawls, quien confía todavía en la continuación de *ordenes* sociales a un nivel inferior de lo global. Si bien evita relacionar esta esperanza con el término del estado, optando por el concepto del pueblo (*people*), la idea es la de una entidad política independiente e institucionalmente definida (Rawls, 1999a: 23 ss).

Esta suerte de constelaciones políticas “cerradas” es lo que Habermas, por su parte, basándose en un diagnóstico de las tendencias políticas y sociales a mi gusto mucho más realista que el de Rawls, está cuestionando. Lo que Habermas observa es la tendencia de una “apertura” de las constelaciones relativamente estables que se caracterizaron por la centralidad del estado nacional. Frente a la conciencia de esta problemática Habermas encuentra dos reacciones: por una parte, el rechazo de esta “apertura” y demandas para un nuevo “cierre”, por la otra, la glorificación de la “apertura”. Para Habermas las dos perspectivas son en su purismo insuficientes, incluso peligrosas (*ibid.*, 124). Tras un recordatorio de la historia europea desde la alta Edad Media, Habermas constata que sus

⁵ Habermas menciona en 1998 un cuarto punto, el de la identidad colectiva (1998: 105). Voy a discutir este

momentos más exitosos eran aquellos en los cuales las tendencias de “apertura” y las del “cierre” estaban balanceados. Una expresión clara de este balance se encuentra en el siglo XVIII cuando el equilibrio entre derechos humanos y soberanía popular garantizaba *al mismo* tiempo la emancipación del individuo de los contextos tradicionales y no-cuestionables, por una parte, y la construcción de espacios políticos en los cuales se proporcionaban las condiciones institucionales de estos procesos emancipatorios, por la otra. Frente a la sabiduría de este equilibrio las propuestas actuales, “posmodernas” (lo que equivale aquí a “neo-nacionalistas” y “neo-liberales”) se demuestran incapaces de ver el problema en su complejidad, esto es: en su carácter ambivalente que resulta de la tensión balanceada entre apertura y cierre. “Wie gegenüber den regressiven Utopien der Schließung empfiehlt sich Zurückhaltung auch gegenüber solchen, sich progressiv gebenden Projektionen der Öffnung. Nötig ist vielmehr eine Empfindlichkeit für jene eigentümliche Balance zwischen Öffnung und Schließung, die die glücklicheren Stationen in der Geschichte der europäischen Modernisierung ausgezeichnet hat. Wir werden den Herausforderungen der Globalisierung nur auf vernünftige Weise begegnen können, wenn es gelingt, in der postnationalen Konstellation neue Formen der demokratischen Selbststeuerung der Gesellschaft zu entwickeln.” (*ibid.*, 134)

Frente a esta problematización Habermas encuentra tendencias que llevan eventualmente a un nuevo equilibrio entre apertura y cierre, así como a nuevas formas de democracia más allá del estado nacional, en el modelo que representa la Unión Europea. Claro está, Habermas no lo niega, que este

problema más adelante.

modelo se encuentra incluso conceptualmente todavía en una fase muy lejos de la consolidación. Esto se refleja en, por lo menos, cuatro posiciones que estructuran la discusión actual y en la cual se distinguen los “Euroskeptiker”, los “Markteuropäer”, los “Euroföderalisten” y los “Anhänger einer ‘global governance’” (*ibid.*, 135). Si embargo, para Habermas existe por lo menos la *posibilidad* de que en Europa se logren constituir estructuras *políticas* que compenzan las fuerzas *económicas* o del mercado (*ibid.*, también 1999b: 432). El modelo del estado federal europeo (*europäischer Bundesstaat*) está todavía limitado, y Habermas lo sabe. En él todavía rige la lógica económica de la “Standortkonkurrenz”. La meta a largo plazo debería ser la constitución de una verdadera “política mundial interior sin gobierno mundial” (*Weltinnenpolitik ohne Weltregierung*). Al igual que el modelo europeo el modelo del *global governance* necesita una orientación central en la idea de los derechos humanos. El problema que Habermas ve es que a nivel institucional todavía no hay sustitutos que pueden garantizar el funcionamiento de una democracia deliberativa a nivel global: tanto las instituciones político-jurídicas como las estructuras comunicativas carecen a nivel global todavía de fuerza.

ad c) En el momento, el futuro de las constelaciones postnacionales está todavía incierto. Sin embargo, por lo menos *normativamente* Habermas busca en las tendencias actuales –que él analiza con más sensibilidad para su complejidad que Rawls- la posibilidad de crear fundamentos fuertes para prolongar la idea de los derechos humanos así como la de una democracia deliberativa a nivel postnacional. El objetivo de Habermas se reduce, en esta discusión sobre todo, a sistematizar, comparar y analizar argumentos que en el actual debate prevalecen. Esta sobriedad es convincente, ya que en contra

del pánico que algunos provocan, las constelaciones nacionales todavía no están completamente desmanteladas. No obstante, existen algunos problemas que en el debate de la globalización se tematizan, que son muy agudos. Uno de estos problemas es el del multiculturalismo, entendido como situación que obliga a encontrar formas de convivencia de diferentes culturas así como sistemas de valores en los mismos espacios territoriales que se definen todavía en su mayoría como naciones.

La pregunta en este contexto es: ¿cómo podemos llegar a una conciencia común, a pesar de las diferencias culturales? Esta pregunta tiene obviamente un significado central para un futuro proyecto de una “política mundial interior”, sin embargo, se trata de una pregunta que debe ser respondida de inmediato, ya que en los contextos nacionales se observa la proliferación xenofóbica frente a los “otros”.

Habermas no solamente observa neutralmente la desaparición del estado nacional, sino también la apoya con argumentos normativos. Por lo menos el nacionalismo que ha acompañado a la constitución institucional del estado nacional resulta un obstáculo para las tendencias actuales. Esto es peligroso, sobre todo para los alemanes que están buscando la “normalización” de sus “sentimientos nacionales” después de la caída del muro de Berlín. Habermas concluye: “Wir Deutschen brauchen die politische Union schon deshalb, um uns vor uns selber, vor den wiederaufsteigenden Phantasien einer ‘nach Osten blickenden Großmacht im Herzen Europas’ zu schützen.” (Habermas, 1995: 163)

Multiculturalismo y nacionalismo parecen incompatibles. Pero, si la convivencia social requiere algún tipo de solidaridad ¿cuáles pueden ser los fundamentos de una solidaridad postnacional, de una “solidaridad entre

extraños” (también Brunkhorst, 1997)? La respuesta a esta pregunta la encuentra Habermas en lo que él denomina una “cultura política compartida”. “Normativ betrachtet, hat die Einbettung des demokratischen Prozesses in eine gemeinsame politische Kultur nicht den ausschließenden Sinn der Verwirklichung einer nationalen Eigenart, sondern den *inkluisiven* Sinn einer Praxis der Selbstgesetzgebung, die alle Bürger gleichmäßig einbezieht.” (1998: 113) Al bagaje de contenidos culturales particulares no se le puede ignorar, pero tampoco debería ser decisivo en cuestiones políticas: “Denn ein vorgängiger, durch kulturelle Homogenität gesicherter Hintergrundkonsens wird als zeitweilige, katalysatorische Bestandsvoraussetzung der Demokratie in dem Maße überflüssig, wie die öffentliche, diskursiv strukturierte Meinungs- und Willensbildung eine vernünftige politische Verständigung auch unter Fremden möglich macht.” (*ibid.*) En la medida en la cual el recurso a algún tipo de sentimientos compartidos para producir solidaridad es indispensable, Habermas propone una sustitución del “amor por la patria” por un “patriotismo de la constitución” (*Verfassungspatriotismus*); exaltación de la racionalidad y de sus logros en vez de ciertos sentimientos opacos. Pero, ¿no puede ser que detrás de la glorificación de la racionalidad se encuentra la misma motivación de siempre, a saber, una identificación con ciertos valores y tradiciones cuyo carácter obligatorio deriva de su racionalidad.

Un elemento importante en esta tradición europea así como en la “cultura política” de la cual Habermas habla es la filosofía. En un diálogo con Karl Jaspers, Habermas explica que una comunicación transcultural que sustituye la “voluntad de la destrucción” por la “voluntad de la comunicación” requiere de una *filosofía* que ilustra al ser humano

precisamente sobre sus capacidades comunicativas (véase Habermas, 1997b: 41-58). Lo que se necesita es una comprensión común de las “presuposiciones comunicativas”. El resultado no es un mundo en el cual las diferencias culturales y los conflictos de valores desaparezcan, una vez para siempre, sino un mundo que proporcionará la posibilidad de “Respekt, den sich die Beteiligten bezeugen, sobald sie sich von der Authentizität einer anderen Lebensform, deren Selbstverständnis sie nicht teilen, überzeugt haben.” (*ibid.*, 57) Presuposición para que una comunicación intercultural en el sentido de Habermas puede funcionar es un “Übergang zu einer anderen Stufe des moralischen Bewußtseins” (*ibid.*), el cual ya no se orienta en una ética de la vida buena, sino en la conciencia sobre las posibilidades de una comunicación racional, preparada por la filosofía.⁶ “Erst dann kann sich eine politische Kultur ausbilden, die auch für die Notwendigkeit der menschen- oder grundrechtlichen Institutionalisierung angemessener Kommunikationsbedingungen empfindlich wird.” (*ibid.*, 58) Cabe resaltar que el problema no es que Habermas defienda el valor de la comunicación, sino que no lo reconoce como tal (véase Joas, 1999b). Al reconocer valores obliga a aceptar también su particularidad a pesar de una experiencia de universalidad que ellos provocan. Habermas, sin embargo, parado firmemente en la convicción de la *racionalidad* comunicativa, asume la universalidad del valor de la comunicación, pese a que su propia reconstrucción demuestra su pertenencia al pensamiento moderno “occidental”.

⁶ A la pregunta por la función y la importancia de la filosofía en Habermas regresaré en el capítulo 6.

5.3 La teoría crítica de Habermas

Quiero limitar mis críticas a las propuestas que Habermas hace a la crítica inmanente. Esto significa que no voy a discutir sus propuestas concretas para una teoría de la globalización. Lo que me interesa más bien aquí es una evaluación de las bases metateóricas sobre las cuales la teoría de la globalización de Habermas se levanta. Sin embargo, creo que las decisiones metateóricas son esenciales para una teoría de la globalización. Como dije más arriba (capítulo 1.3), reconociendo que al debate de la globalización en la mayoría de sus expresiones –incluyendo la de Habermas– subyace la conciencia de la dificultad de pensar la normatividad (“conciencia de la globalización”), *obliga* incluso a analizar las bases metateóricas de cada propuesta. En el caso de Habermas llegaríamos a una decisión en favor de actualizar⁷ la teoría crítica.

Los criterios que nos permiten juzgar si una teoría cumple con los requisitos para una teoría crítica son los siguientes: 1.) la capacidad de relacionar teoría y praxis, 2.) la de relacionar filosofía y ciencias empíricas y 3.) la orientación negativa (véase también capítulo 1.4). Cabe resaltar la actualidad de estos tres criterios para articular sobre todo una teoría crítica de la globalización, que debe hacer frente a un reto al que las generaciones anteriores de teóricos críticos (Marx y la Escuela de Francfort para ser exacto) no respondieron adecuadamente: me refiero a la conciencia y a la problematización de la pluralidad y de la contingencia. O, dicho de manera, más diferenciada: una actualización de la teoría crítica como teoría crítica

⁷ Entiendo por “actualización” de teoría crítica una empresa que no recupera a las ideas de la Escuela de Francfort (Teoría Crítica en mayúsculas) en su sentido dogmático, sino más bien el intento de rescatar ciertos compromisos metateóricos frente a retos y situaciones nuevos.

de la globalización tiene que responder a los retos de la conciencia de la pluralidad y de la contingencia que fomentaban el feminismo, el multiculturalismo, los nuevos nacionalismos, la crítica al eurocentrismo (hasta aquí Habermas, 1997: 246) pero también la conciencia de las modernidades múltiples (Eisenstadt, 2000) y, finalmente, el redescubrimiento de la importante influencia que la cultura (Alexander, 2000) y los valores (Joas, 1997; 2000) tienen sobre las realidades políticas y sociales, no solamente en aquellas sociedades que comunmente son clasificadas como “tradicionales”, evocando de esta manera equivocadamente que la modernidad carece de orientaciones en tradiciones y valores. La pregunta que estará en el centro de mi evaluación es, si Habermas cumple con las exigencias de la teoría crítica. Para eso es importante reconstruir en un primer paso lo que Habermas entiende por teoría crítica.

Muchas veces las propuestas teóricas de Habermas causaron confusión. Después de la publicación de su *Teoría de la acción comunicativa* Habermas fue acusado por haber presentado un libro “unübersichtlich und in seinem Gedankengang [...] verschlungen und reich an Umwegen” (Schnädelbach, 1987: 238). ¿A qué se debían estas impresiones? Según Herbert Schnädelbach la razón está en que Habermas presentó un trabajo que desafía los costumbres que determinaron cómo se hace teoría. “[...] der Gesamtentwurf [ist] im Schnittpunkt zweier Unterscheidungen situiert [...], die üblicherweise als Gegensätze respektiert werden: ‘Philosophie und Gesellschaftstheorie’ sowie ‘Theorie und Theoriegeschichte’”, escribió Schnädelbach (*ibid.*, 238). La decisión de esta ubicación insólita es solamente incomprensible cuando seguimos pensando

en términos de la división académica habitual sobre todo entre ciencias empíricas, por una parte, y la filosofía, por la otra. Pero para Habermas esta separación solamente entorpece a la comprensión de algunos de los problemas más agudos en el pensamiento político y social. Solamente retando a estas costumbres se puede llegar a satisfacer las exigencias de un pensamiento “postmetafísico” (*nachmetaphysisch*) donde las reflexiones conceptuales deben estar ancladas en las realidades sociales concretas.

Otra convicción que Habermas comparte también con la Teoría Crítica, como la definió Horkheimer en los años 30, es la necesidad de reconocer la relación entre teoría y praxis, es decir: reconocer que en el pensamiento de una época se reflejan siempre sus realidades sociales. Pero si esto es así, entonces podemos sospechar que las teorías, que explícita o implícitamente mantienen una relación con las realidades sociales, expresan también un horizonte normativo con validez universal. Esta orientación normativa la encuentra Habermas, en efecto, en la referencia explícita o implícita que la mayoría de las teorías, sobre todo modernas, hacen a algún tipo de racionalidad. Y si eso es así, entonces una manera legítima de extraer un sustrato de racionalidad es la de la “reconstrucción” hermenéutica de teorías anteriores.

Recordando los integrantes de la primera generación de la Escuela de Francfort –que empezaron a influir fuertemente sobre el pensamiento de Habermas en los años 50- y sobre todo su arduo rechazo a la ilusión de la razón que se encuentra expresado de manera más radical en “La dialéctica de la ilustración”, el proyecto teórico de Habermas se puede leer como un intento por recuperar la confianza en la racionalidad que era tan importante para el pensamiento político y social de la ilustración. Hay que mencionar

dos momentos que estructuran la obra de Habermas en este sentido: 1.) racionalidad debe ser algo más que racionalidad instrumental, en ella se debe encontrar también la clave de las grandes esperanzas de la modernidad como la de la emancipación, de la democracia o de la justicia. Esto es posible cuando la racionalidad sea reconstruida como “racionalidad comunicativa”. 2.) De esta manera racionalidad debe ser entendida como algo que se encuentra en el uso cotidiano del lenguaje en el “mundo de la vida”. Acceso a ella, y esta es la crítica de Habermas frente a la filosofía clásica, no solamente permite la reflexión conceptual, sino el estudio de las realidades sociales empíricas, así como, en un sentido más amplio, la experiencia político-social de los actores políticos y sociales. Sobre todo la reconstrucción de la filosofía kantiana según criterios derivados del pragmatismo de Charles S. Peirce, camino que ha preparado el amigo de Habermas, Karl-Otto Apel en su “transformación” pragmática de la filosofía, se convierte en un catalizador importante para el proyecto del propio Habermas. Apel había demostrado, que el concepto clásico de la razón y de la razón en Kant se puede entender, últimamente, en el sentido de una racionalidad comunicativa. En su *Teoría de la acción comunicativa* Habermas explica que de esta manera se puede seguir pensando en cuatro pretensiones de validez que, sin embargo, ahora son intrínsecos al lenguaje: la inteligibilidad (*Verständlichkeit*), la verdad (*Wahrheit*), la rectitud (*Richtigkeit*) y la sinceridad (*Wahrhaftigkeit*).

Esto nos lleva a una interrogación importante: si el *concepto* ideal no permite desprenderse radicalmente de las realidades fácticas, se plantea la pregunta ¿cómo podemos retar a lo dado? Para Habermas la respuesta está, igual que en el pensamiento de Marx, en las realidades históricas mismas:

ellas, si bien pueden expresar contenidos que oprimen la libertad de los individuos, contienen al mismo tiempo por lo menos las potencialidades para alternativas. Estas alternativas no se presentan en un acto de reflexión conceptual, sino a partir de un *análisis histórico social*, el que recurre a las ciencias empíricas. Hasta aquí podemos pensar que la teoría de Habermas representa efectivamente una actualización lograda de un proyecto de teoría crítica. Sin embargo, cabe acentuar la primacía teórica de las dinámicas políticas y sociales concretas: “[...] Habermas insists that the assumption for a potentiality for social transformation has to be backed up by historical and sociological enquiry and analysis.” (Dews, 1999: 6)

5.4 La recaída filosófica de Habermas

La pregunta que trato de analizar ahora es, si la pretensión de Habermas, a saber, la de continuar una actitud teórica crítica, que obliga a vincular un enfoque filosófico con otro a partir de las ciencias sociales se realiza en su obra. Creo que es justo plantear algunas dudas al respecto. Una de estas dudas lleva inmediatamente al método de la “reconstrucción” teórica. Con la ayuda de la reconstrucción Habermas se hace valer de otras teorías para su propio proyecto. Pero el método de la reconstrucción contiene serios problemas. Puede ser, que algunas de las teorías reconstruidas carecen de fundamentos empíricos. En este sentido argumenta también Patrick Baert: “For example, the empirical basis of Piaget’s or Kohlberg’s work does not remain uncontested, neither does Lévi-Strauss’s *oeuvre*. The lack of empirical support for these theories may jeopardize the core of

[Habermas's] theory of communicative action, which in its procedure and rational reconstruction draws heavily upon them.” (Baert, 1998: 147)

Esta problemática, inherente al *método* de Habermas, conduce a un problema que se encuentra relacionado con su teoría de la globalización. En la *Teoría de la acción comunicativa* Habermas explica que la racionalidad que se puede presuponer en ciertas sociedades es el resultado de la evolución. He aquí una variación que mantiene el sentido original de la idea que Kant expresó en 1783 cuando trató de contestar la pregunta ¿Qué es la ilustración?: “Aufklärung ist der Ausgang des Menschen aus seiner selbst verschuldeten Unmündigkeit.” (Kant, 1964: 53) Si bien existen todavía sociedades en las cuales la racionalidad todavía no se ha liberado, la evolución determina que se liberará o que por lo menos debería liberarse. Cuando Habermas aplica su teoría de la racionalidad comunicativa en sus propuestas para una teoría de la globalización reproduce la arrogancia “moderna-occidental”⁸ frente a las sociedades que no caben en esta categoría.

En el mejor de los casos la teoría de Habermas parece demasiado idealista. En el peor, sin embargo, expone una falta de sensibilidad para la contingencia de las realidades sociales, así como de las orientaciones normativas. Podríamos sospechar, haciéndonos valer de algunas teorías actuales (Eisenstadt, 2000; Echeverría, 1994, 1995), que las sociedades de nuestro planeta producen formas de vida muy diferentes, a pesar de que comparten algún marco común de la modernidad. En todo caso, encontrar un consenso en un principio formal como la racionalidad comunicativa no

⁸ Si bien la categorización “sociedades occidentales” y “sociedades no-occidentales” corresponde a una distinción que se basa en muchos prejuicios (Said, 1978) Habermas insiste en la separación entre el “pensamiento occidental” y el “pensamiento asiático” (véase también nota 3 en este capítulo).

parece muy realista. Esta observación pone, obviamente, en duda si la fijación en un concepto como el de la racionalidad comunicativa por parte de una teoría social que pretende satisfacer expectativas tanto explicativas como normativas tenga sentido. ¿Pero cuáles son los motivos de Habermas para el fuerte compromiso con este concepto? Dos explicaciones son posibles:

1.) Habermas parte de una visión eurocéntrica, la cual le obliga a pensar que lo “occidental” sea realmente lo universal. Sin embargo, de esta manera afirmaríamos que la racionalidad comunicativa determinaría realmente las formas de vida por lo menos en estas sociedades “occidentales”. Esto es cuestionable. Parece más bien que el concepto de la racionalidad comunicativa es demasiado estrecho, incluso para comprender la manera en la cual funcionan estas sociedades. Vemos nuevamente a Baert: “Remember that equality is one of his [Habermas’s] notion of communicative rationality. After all, the ideal speech situation rests not only upon open unconstrained debate, but also upon equal opportunity for all to participate. But problematic for Habermas’s notion of equality is the pedestrian observation that not all people are equally well equipped to participate successfully in these open communicative practices. Habermas indeed fails to recognize the extent to which communicative rational practices rest upon a vast amount of cultural and educational resources, which are unevenly distributed across the globe and across various sections of the same society.” (*ibid.*, 149) Para Axel Honneth el problema no se debe solamente a un diagnóstico empírico deficiente, sino radica más bien en las presuposiciones antropológicas-normativas de la teoría de Habermas. Esto se manifiesta en la manera en la que Habermas entiende la experiencia de

individuos cuyas expectativas morales no se cumplen. Honneth explica: “they experience an impairment of what we can call their moral expectations, that is, their ‘moral point of view’, not as a restriction of intuitively mastered rules of language, but as a violation of identity claims acquired in socialization. A process of communicatively rationalizing the lifeworld may unfold historically, but, it is not reflected in the experiences of human subjects as a moral state of affairs.” (Honneth, 1999: 328)

2.) Otra explicación de los motivos de la insistencia de Habermas en la idea de la racionalidad comunicativa remite, nuevamente, al método de la reconstrucción. Podemos pensar que Habermas llega a este concepto precisamente por esta vía. Pero, si (como hemos visto en los capítulos 1.1 y 1.2) las teorías modernas siempre se adelantaron normativamente a las realidades empíricas, entonces cabe preguntar si las exaltaciones conceptuales reflejan realmente los recursos normativos inscritos en los procesos políticos y sociales concretos o, si se trata, más bien, de exigencias normativas producidas *teóricamente* pero basadas en los intereses de acumulación y expansión del poder, como sospecharon Horkheimer y Adorno. En este último caso la reconstrucción perdería, en efecto, cualquier ímpetu crítico. La exaltación del concepto de la racionalidad comunicativa equivaldría, entonces, tras su reconstrucción por parte de Habermas, a una reproducción a-crítica del pensamiento dominante. Por falta de la conciencia negativa, esto es: de una conciencia de las patologías sociales, Habermas suspendería el proyecto de la teoría crítica.

Pero esta falta de crítica en la teoría crítica de Habermas se nota no solamente en la manera en la cual acoge a las *ideas* dominantes. El libro *Facticidad y Validez* se lee más bien como un himno a las instituciones

políticas y jurídicas modernas. Donde otros vislumbran tensiones y contradicciones, Habermas encuentra, gracias a su experiencia en armonizar contradicciones insuperables, una manera de reconciliación. Esta obsesión por la reconciliación teórica se nota ya claramente en la *Teoría de acción comunicativa* como demuestra Hans Joas en su artículo *The Unhappy Mariage between Hermeneutics and Functionalism* (véase Joas, 1993: 125-153). Lo que Joas también advierte en este trabajo son las consecuencias desastrosas que el intento de fusionar forzosamente al funcionalismo y a la hermenéutica pueden provocar. Recientemente William E. Scheuerman publicó un artículo (Scheuerman, 1999) donde advierte sobre el problema de incompatibilidad de algunas de las posiciones que Habermas trata de armonizar en *Facticidad y Validez*. "In his eagerness to integrate a mind-boggling array of alternative legal and political theories, *Between Facts and Norms* ultimately offers a deeply ambiguous account of modern democracy. Habermas's democratic theory now lends itself to two competing - but probably incompatible - interpretations, in part because he undertakes to develop his model of deliberative democracy by relying on a series of politically and intellectually inconsistent views. First, *Between Facts and Norms* at times seems to point to the outlines of an *ambitious* radical democratic polity, based on far reaching social equality, and equipped with wide-ranging capacities for over-seeing burocratic and market mechanisms. [...] Second, Habermas simultaneously suggests a *defensive* model of deliberative democracy in which democratic institutions exercise at best an attenuated check on market and administrative processes, and where deliberative politics most of the time tend to remain, as Habermas himself

describes it, 'in dormancy' (*im Ruhezustand*) (BFN 379/FG 458)." (*ibid.*, 155-156)

En suma: Los objetivos metateóricos para una teoría crítica no se cumplen en la obra de Habermas. Para esto su argumentación está demasiado apegada al discurso filosófico de la modernidad, reproduciendo de manera a-crítica los valores contenidos en este discurso. Lo que falta es una sensibilidad sociológica o antropológica que permitiera reconocer la contingencia de los procesos sociales concretos así como de las orientaciones normativas que estos son capaces de producir. En el siguiente capítulo discutiré a un autor que ha lanzado una actualización de la teoría crítica a partir de parecidas preocupaciones a las que aquí articulé.

6. Entre filosofía social y lucha social: La actualización de la teoría crítica por Axel Honneth

Una de las ideas centrales de Honneth es la de rescatar el compromiso de una teoría normativa informada por las ciencias sociales sin recaer en las trampas del funcionalismo, de la filosofía de la historia o de otros universalismos falsos que opacan la percepción de las realidades sociales. Solamente mediante un nuevo intento de construir un espacio intelectual que se inspira tanto en las ciencias sociales como en la filosofía se pueden anclar las pretensiones normativas en el mundo “pre-científico” (*vorwissenschaftlich*) de los procesos sociales.

Respecto al proyecto de Habermas, Honneth quiere “pensar con Habermas más allá de Habermas” (Apel). De tal suerte retoma de Habermas la idea de que a través del “giro comunicativo” se puede superar el problema del funcionalismo y de la filosofía de la historia inherentes a los trabajos de los viejos francfuterianos. Pero, según Honneth, esta “transformación” no necesita de orientaciones externas como las que Habermas encontraba en la filosofía del lenguaje, sobre todo en la teoría de los *speech acts*. Mientras Habermas trata de resolver el problema con la ayuda de la filosofía (filosofía del lenguaje para ser exactos) Honneth piensa más bien en una teoría social que enfatiza los procesos de la interacción humana.

¿Pero cuál podría ser entonces todavía la función de la filosofía? Mientras Habermas insiste en la necesidad de la reflexión filosófica para construir un aparato conceptual-normativo en cuyo centro se ubica el concepto de la racionalidad (ahora como racionalidad comunicativa), Honneth abandona la visión de la filosofía como “guardián de la racionalidad” (Habermas, 1983), afirmando que para él el uso de la reflexión filosófica-

conceptual debería estar relacionado más claramente con la capacidad de desarrollar un diagnóstico crítico de las “patologías sociales” (Critchley/Honneth, 1998; Honneth, 1994), reanudando de esta manera el compromiso con la “negatividad” que en Habermas se ha perdido.

Según Honneth, Habermas -y especialmente el último Habermas a partir de *Facticidad y Validez*- ha abandonado el interés en una crítica de las patologías sociales que ha sido la razón de ser de la Teoría Crítica.¹ “Maybe it was even Habermas’s indirect and unstated intention to indicate in his later writings that this tradition [of Critical Theory] can’t be artificially kept alive any longer. We should therefore combine the best elements of this tradition with mainstream political philosophy and defend some stronger theory on this new terrain -what you would call ‘left Rawlsianism’. [...] My only point is that it would no longer make any sense to speak of this development in terms of Critical Theory.” (Critchley/Honneth, 1998: 36) En contraste con esa renuncia a la pretensión crítica en el sentido de una crítica de las patologías sociales Honneth expone su propia intención en las siguientes palabras: “The other route, which I would see myself as espousing, is to maintain and keep open some of the broader ambitions of Critical Theory. I would call that a philosophically informed social theory, which means that we are interested not only in describing or criticizing certain important injustices of our society, but also in certain pathologies of our society. And I would say that the main ambitions of the first generation of Critical Theory can be understood that way, [...]” (*ibid.*)

En el siguiente punto trataré de exponer lo que Honneth entiende por “filosofía social” (6.1). Parece que la idea de la “filosofía social” resucita una

¹ La centralidad del diagnóstico de las patologías sociales para la Escuela de Frankfurt la destaca también Gunzelin Schmid Noerr (1997: 118ss.).

crítica a los espacios académicos establecidos que fue característica del grupo de investigadores alrededor de Max Horkheimer.² En un segundo paso me gustaría ver cómo se concretiza la filosofía social de Honneth a través de su obra, que culmina, hasta este momento, en su libro *La lucha por el reconocimiento* (6.2). Finalmente, quisiera tratar de responder a la pregunta de si Honneth logra con su actualización de la teoría crítica una satisfacción de las pretensiones metateóricas de la teoría crítica (6.3). Si bien su teoría del reconocimiento se compromete con la conciencia de la pluralidad de las realidades socio-culturales, una teoría del reconocimiento puede recaer en la teleología, reanimando la *idea* reconciliatoria de la unidad social.

6.1 La filosofía social como espacio intelectual alternativo

La pregunta de cuáles son los alcances y los límites de la filosofía está vigente y no puede ser ignorada, a pesar del renacimiento que sobre todo la filosofía política está festejando y el cual se debe al gran impacto de filosofías políticas como la de John Rawls o la del último Habermas. Parece indicado recordar aquí la inspiración de estos dos pensadores en la filosofía de Kant y con eso una cierta ubicación en un mundo en el cual la posibilidad de la aprehensión total del universo mediante un sistema de conceptos era todavía considerado como factible y deseable. Aquí no quiero cuestionar la justificación de un regreso a Kant, pero creo que Michael Theunissen tiene razón cuando recuerda lo siguiente: “Ya se ha dicho incontables veces que después del giro

² Un poco antes de su muerte Horkheimer escribe, en una carta dirigida a Martin Jay, que se convirtió en el prólogo del libro de Jay (*La imaginación dialéctica*), que el trabajo realizado por el Instituto de Investigación Social “significó algo nuevo en comparación con el sistema educacional oficial de entonces. Significó poder desarrollar una investigación para la cual la universidad todavía no ofrecía oportunidades.” (Jay, 1991: 9) Además la documentación de la historia de la Escuela de Frankfurt, publicada por Rolf Wiggershaus (1997), contiene muchos testimonios de la aversión de los miembros del Instituto al aparato académico institucional.

copernicano de Kant no se puede filosofar como antes. Personalmente estoy convencido que nuestro filosofar también tendría que pasar por las experiencias de Hegel y de Marx.” (Theunissen, 1997: 16)

Sobre la base de esta convicción Theunissen presenta en el texto al que aquí hacemos referencia una reflexión sobre las posibilidades que todavía existen para hacer filosofía. Lo que según Theunissen representa lo rescatable de las propuestas de Hegel y de Marx es que encauzaban al pensamiento filosófico paulatinamente hacia una reflexión autocrítica. Hegel entendía que la autocomprensión de la filosofía de una época histórica es al mismo tiempo la comprensión de esta época histórica (*Philosophie ist ihre Zeit in Gedanken gefaßt*). En otras palabras: la filosofía está siempre con su tiempo. Theunissen reconoce las dificultades que Hegel tiene cuando, más tarde, trata de concretizar esta intuición metodológicamente, regresando a una “filosofía fundamental” en forma de la lógica, sin darse cuenta de que esta decisión (en favor de la lógica) lejos de llevar a una condición humana a-histórica solamente reanima *una* tradición del pensamiento occidental, a saber, la de la “dominación del logos” que se relaciona, ciertamente, con la ambición de construir un mundo unido (véase también Kozlarek, 2000: 159ss.).

Como un paso más allá de Hegel entiende Theunissen el pensamiento de Marx. En su obra, la filosofía se convierte, por primera vez, en “investigación” (*Forschung*). Pero esto significa más que una simple reorientación en el interior de la propia filosofía. Lo que aquí se anuncia es más bien la negación de la filosofía. “Hoy la filosofía solamente puede ser seria en el modo de su negación y esto significa también: solamente como filosofía que es primeramente investigación.” (*ibid.*, 22) En Marx esta

La Teoría Crítica no era solamente el intento de una autorreflexión de la “teoría tradicional”, sino también, o consecuentemente, una crítica de los espacios académicos en los cuales la última se reproducía.

tendencia a la conversión de la filosofía en *Forschung* contiene dos momentos. En primer lugar, Marx constata que la realidad tiene una génesis histórica y antecede de esta manera a la filosofía. En segundo lugar, reafirma la idea de que la realidad se manifiesta mediante dispositivos cognitivos muy propios y enfatiza que en la modernidad estos dispositivos encontraron su forma madura en las ciencias particulares (*Fachwissenschaften*) (*ibid.*).

Según esta visión la filosofía ya no puede fungir como *fundamentación* de las ciencias. La filosofía ya no es filosofía *primera*. El orden temporal entre ciencias y filosofía se invierte. Ahora las ciencias anteceden a la filosofía porque son ellas las que mantienen el contacto más directo con lo que puede ser comprendido como el fundamento último, a saber, las realidades no-teóricas. Cabe preguntar por la función que la filosofía tiene todavía bajo estas condiciones novedosas. Theunissen recupera aquí el concepto de la reflexión: la filosofía reflexiona sobre las ciencias particulares. Pero la reflexión se entiende como acto *ex post*; ella es posterior a la investigación científica.

En resumen: una filosofía que hoy quiera ser viable debe: 1.) considerar su contexto histórico, así como 2.) considerar lo que las “ciencias particulares” (*Fachwissenschaften*) reconocen como realidad. Pero a estos dos puntos Theunissen agrega un tercero que, en cierto modo, relativiza los dos primeros y que demuestra porqué la filosofía sigue siendo indispensable. Se trata de reconocer la función *metafísica* de la filosofía. En contra de Habermas o Rawls, Theunissen advierte la importancia de la metafísica como fuerza del pensamiento filosófico siempre y cuando se sepa relacionar tanto con los contextos históricos como con las ciencias particulares. El atributo “postmetafísico” significa, entonces, “metafísica a posteriori” (*Metaphysik in nachhinein*) (*ibid.*, 28). Sin embargo, para mantener la capacidad crítica frente a la facticidad la metafísica es indispensable.

En su programa para una filosofía social Honneth expone una comprensión de la relación entre filosofía y ciencias (sobre todo ciencias sociales) muy parecida. Pero al mismo tiempo creo que Honneth va más allá de Theunissen. Mientras Theunissen respeta la división académica e institucional de los discursos de las ciencias particulares, por una parte, y la filosofía, por la otra, *defendiendo* a la filosofía en el sentido de su integridad discursivo-institucional y buscando una división de trabajo entre ciencias particulares y filosofía, la propuesta de Honneth se lee como crítica de la separación institucional-académica entre filosofía y ciencias sociales, buscando más bien una orientación a partir de los *problemas* de la vida moderna. Lo que Honneth llama “filosofía social” es el resultado de un desencantamiento tanto de la filosofía como de las ciencias sociales en cuanto discursos institucionalmente excluyentes.

La reivindicación de una *función filosófica* no es un intento de rescatar a la filosofía sino más bien de rescatar un proyecto ilustrado por excelencia, a saber, el de diagnosticar y curar las patologías sociales. Honneth explica “que en la filosofía social se trata primordialmente de determinar y discutir aquellos procesos de desarrollo en la sociedad que se deben entender como desarrollos equivocados o interferencias (*Störungen*), precisamente como ‘patologías de lo social’” (Honneth, 1994: 10-11). La pregunta de Honneth no es la de Theunissen por las posibilidades de filosofar hoy, sino más claramente la pregunta por las posibilidades de espacios intelectuales que se dediquen al proyecto de la emancipación humana a través del diagnóstico de las patologías sociales.

Esta definición preliminar advierte también que la práctica de la filosofía social no coincide con el momento en el cual se usa por primera vez esta terminología, esto es, a mediados del siglo XVII en la obra de Thomas

Hobbes. Lo que Hobbes llamó en su época “social philosophy” es en efecto mucho más lo que hoy en día llamaríamos filosofía política, esto es, el intento de una justificación normativa de la sociedad y del orden político-jurídico. La filosofía social, sin embargo, tiene un interés distinto al de la filosofía política que se empieza a expresar por primera vez unos cien años después de Hobbes en los escritos de Jean-Jacques Rousseau: “Contraria a la filosofía política [la filosofía social] ya no pregunta por las condiciones de un orden social correcto y justo, sino indaga sobre las limitaciones que esta nueva forma de vida representa para la autorrealización de los seres humanos” (*ibid.*, 12). Pero el concepto de la filosofía social no solamente critica a la filosofía política sino, en un sentido más amplio, al método filosófico en cuanto intento de encerrar a la realidad en un sistema conceptual. De tal forma la filosofía social representa una fase importante en el proceso de la transición de la filosofía hacia las ciencias particulares y especialmente las ciencias sociales en cuanto crítica al *discurso* filosófico-institucional así como al logocentrismo de la filosofía (véase capítulo 1.2).

Honneth explica, nuevamente mediante la reconstrucción histórica de las ideas, la multiplicidad de formas de concretizar la filosofía social. En un primer momento el campo de actividad de la filosofía social se limitaba todavía a un ámbito meramente filosófico. Tanto en Rousseau como más tarde en Hegel, Marx y Nietzsche predominaba todavía la orientación filosófica-conceptual. Si bien sobre todo en los últimos dos se empieza a articular una crítica a la comprensión filosófica-conceptual del mundo y de sus problemas, la ruptura se concretiza solamente a partir del surgimiento de la sociología, que introduce la necesidad de orientar la reflexión ~conceptual a la investigación empírica (véase también capítulo 1.2). Solamente en este momento llega la filosofía -y sobre todo la filosofía práctica- a las prácticas

sociales, ya que en el curso de esta reorientación se replantea también la cuestión acerca de la normatividad. Esta inquietud se empieza a radicalizar en el momento en el cual la crítica cultural de Nietzsche empieza a cuestionar la universalidad de los imperativos normativos de la ilustración. El “particularismo ético” de Nietzsche niega la posibilidad de que la filosofía social cuente con una suerte de marco universal dentro del cual desarrolle sus perspectivas normativas. Puede ser que cada horizonte normativo represente solamente una visión particular del mundo (*ibid.*, 28).

Este relativismo normativo se convierte en la preocupación principal de la sociología, lo que demuestra que inicialmente esta disciplina no se entendía como una alternativa radical a las preocupaciones filosóficas sobre las cuestiones normativas, sino más bien como el intento de llevar ciertos problemas a un espacio discursivo distinto. En este sentido la sociología continuaba esencialmente lo que la filosofía social inició. Honneth recuerda que tanto Durkheim como Simmel, Tönnies y Weber dedican un espacio muy importante de sus propuestas teóricas a la discusión del problema del desvanecimiento de los fundamentos éticos y/o morales. Pero esta observación no se entendía solamente, como en el caso de Durkheim, como expresión de una patología social, sino, como deja ver la obra de Weber, también como una condición no superable. “Porque si se puede, siguiendo el diagnóstico cultural de Nietzsche, presuponer que la sociedad se encuentra en una situación nihilista de relativismo ético, entonces, ya no podría existir una posibilidad justificada de pretender validez objetiva para las propias medidas de los juicios; cualquier intento de fijar los objetivos humanos, que sería una condición para el diagnóstico de las patologías sociales, debería comprenderse como un planteamiento (*Setzung*) ético, el cual era tan arbitrario como cualquier otro.” (*ibid.*, 31-32)

El desvanecimiento de las seguridades universales corrompía a la propia sociología en la medida en que ésta se inclinaba, en las generaciones siguientes, a subordinarse a los principios de la “verdad científica” y de una “ciencia libre de valores”, supuestamente universales, que -rebasando ciertamente por mucho lo que Weber tenía en mente- desembocó en una gama de propuestas orientadas al positivismo y el cientificismo. Si bien la sociología no perdía sus convicciones normativas, cesó de discutirlos. (véase capítulo 3). Mientras los primeros sociólogos -como Weber, Durkheim y Simmel- partían de problemas de la filosofía social, buscando un nuevo espacio discursivo para tratar los problemas normativos de maneras menos convencionales, hoy día la “profesionalización” de las ciencias sociales ha llegado a tal grado que se requiere nuevamente una reivindicación de funciones filosóficas que la sociología ha excluido prematuramente. Honneth concluye: “The question is: are there places, are there mediums, are there intellectual spaces, in which we together as members of a society have the chance to find justifiable articulations of [social pathologies]? And I must say that the social sciences, which maybe in the beginning played more or less that role, can no longer do so because of an excessive professionalization. So I think this task goes over to philosophy.” (Critchley/Honneth, 1998: 38)

Por otro lado, ahí donde las inquietudes normativas sobrevivían se podía observar una tendencia hacia su reenmarcación en filosofías universales. Según explica Honneth, paradigmáticamente dos vertientes empezaron a expresarse en los años 20 en los trabajos de Georg Lukács, por una parte, y los de Helmuth Plessner, por la otra. Mientras en “Historia y conciencias de clase” (*Geschichte und Klassenbewußtsein*, 1923) de Lukács se empieza a reivindicar la filosofía de la historia, que proyecta los horizontes normativos a partir de los cuales se pretende diagnosticar las patologías sociales, en

“Límites de la comunidad” (*Grenzen der Gemeinschaft*, 1924) de Plessner se aboga nuevamente en favor de una filosofía orientada en ideas universales acerca de la naturaleza sustancial del ser humano (Honneth, 1994: 35). Esta problemática explica, según Honneth, porqué la pregunta de la filosofía social regresaba al ámbito de la filosofía, es decir de la especulación conceptual. Estos dos paradigmas de la filosofía social prevalecen todavía en ella después de la II. Guerra Mundial: así, el libro de Horkheimer y Adorno, *La dialéctica de la ilustración*, escrito todavía en el exilio durante los años 40, que, sin embargo, llegó a la fama hasta después de la segunda guerra mundial, puede leerse como una suerte de culminación de la filosofía de la historia. Su diagnóstico cultural ya no se limita solamente a una época determinada, como la moderna, para explicar y denunciar las tendencias totalitarias; ahora el tema es el proceso de la civilización humana, comprendido como proceso de la perfección del conocimiento de control sobre la naturaleza. A esta tendencia se opone el análisis del totalitarismo de Hannah Arendt. Arendt parte de la convicción de que el totalitarismo es solamente el resultado de una destrucción de las condiciones de la comunicación humana, indispensable para la construcción de sociedades democráticas. Si bien Arendt proyecta su teoría desde la tenue luz de la antigüedad griega y, en particular, del concepto de la *polis*, Honneth piensa que implícitamente la propuesta de Arendt está apoyada en consideraciones antropológicas, ya que el punto de partida de su diagnóstico es que los “sujetos humanos dependen en su naturaleza completa de ser reconocidos y confirmados en una esfera pública, porque solamente así pueden adquirir la medida de estabilidad psicológica y de autoconciencia, que necesitan para resolver sus problemas y riesgos existenciales; además, el sujeto particular sólo está en condiciones de experimentarse como un ser libre

cuando aprende a involucrarse de manera activa en la discusión política pública.” (*ibid.*, 45)

Las simpatías de Honneth están con esta última vertiente de la filosofía social, que para delimitar los horizontes normativos opta en favor de una *fundamentación antropológica*, rechazando la filosofía de la historia. Este juicio se confirma aun más, si nos remitimos a otros trabajos de Honneth. De esta manera podemos ver que una fuerte inclinación hacia la antropología es una constante muy importante en su pensamiento, y que ya se expresa en el libro que publicó al lado de su amigo Hans Joas en 1980: “Acción social y naturaleza humana. Fundamentos antropológicos de las ciencias sociales” (*Soziales Handeln und menschliche Natur. Anthropologische Grundlagen der Sozialwissenschaften*). Pero al mismo tiempo Honneth deja claro que si bien la inclinación hacia una fundamentación antropológica de la filosofía social reanuda las intenciones de la tradición de la antropología filosófica, se distancia de ésta justamente porque no quiere prescribir una forma del ser como la única posible o la única que normativamente fuera deseable. Al fuerte universalismo de las antropologías sustancialistas o esencialistas Honneth opone un universalismo más modesto que insiste solamente en una condición humana, a saber, en la de pluralidad de formas de vida (véase Honneth/Joas, 1980). En otras palabras: a partir de su reconstrucción histórica de la filosofía social Honneth detecta solamente un camino posible para su sobrevivencia, éste debe pasar por una “antropología formal débil” (*schwache formale Anthropologie*).

La pregunta es ahora: ¿cuál es la directriz normativa que se deriva de esta antropología formal débil? También a esta pregunta Honneth responde a través de la reconstrucción histórica, evitando, sin embargo, el universalismo fuerte que se expresa en muchas de las teorías por las cuales la reconstrucción

pasa. “Como suma de la normalidad de una sociedad tienen entonces validez transcultural aquellas condiciones que permitiesen a sus miembros una forma de autorrealización no distorsionada.” (Honneth, 1994: 51) La “autorrealización” la entiende Honneth aquí no en un sentido único, dotado de contenidos concretos. Su conceptualización quiere ser, precisamente, una conceptualización formal. “Esta concepción de fondo es formal en el sentido de que solamente hace resaltar normativamente los prerequisites sociales de la autorrealización humana pero no sus metas.” (*ibid.*, 52)

Hasta aquí hemos visto la pretensión metateórica de Honneth. En seguida reconstruiré los pasos que llevan a Honneth a una concretización de estos objetivos metateóricos en una “teoría crítica de la sociedad” actualizada.

6.2 La teoría del reconocimiento como reconocimiento teórico de las luchas sociales

Para evitar que una filosofía social en cuanto teoría crítica recaiga en la especulación conceptual, Honneth enfatiza la necesidad de un anclaje “pre-científico” de sus aspiraciones normativas. Este compromiso no solamente resulta del intento de actualizar una teoría crítica sino tiene que ver también con experiencias históricas y biográficas: Honneth nació en el año de la constitución de la República Federal Alemana, en 1949 (esto es 20 años después de Habermas). Durante los primeros veinte años de su vida la cultura política de Alemania occidental experimentaba una transformación significativa. Especialmente en los 60s se empezaba a desarrollar una “contra-cultura” que hizo frente a las fuerzas conservadoras de la Alemania en la era de Adenauer. Honneth pertenece a la generación que se forma en este contexto. Él destaca tres momentos que son característicos para la conciencia

de su generación: se trata del trauma moral que provoca la conciencia de que los propios padres (“a veces madres”) colaboraron con el fascismo; la conciencia de la importancia de la “inclusión del otro”, así como el tema de la libertad en sus diferentes facetas como el “tema principal” del 68 (Critchley/Honneth, 1998: 30). Estos tres elementos son igualmente esenciales para lo que se conoce hoy en día como los “nuevos movimientos sociales”, los cuales son tal vez el legado político-social más importante del 68 en Alemania occidental, y en los cuales Honneth ve una suerte de fundamento para su teoría.

Los contextos de la generación de Habermas eran diferentes. Inmediatamente después de la II. Guerra Mundial los momentos normativos para una teoría crítica en Alemania no encontraron fuerzas sociales con las cuales se pudieran relacionar. El clima político, social y cultural era restaurativo, permitiendo a las fuerzas conservadores proyectar su sombra sobre el futuro de la sociedad alemana occidental. Para Habermas la tarea más importante era la de reparar los nexos rotos con las “tradiciones occidentales” que él (entre otros) encontraba guardadas en la cultura de la Ilustración (véase Habermas, 1995).

Comparando a la generación de Habermas con la de Honneth queda claro que el significado de la labor conceptual frente a las prácticas políticas y sociales debería haber sido diferente. Mientras para la generación de Habermas la reconstrucción teórica garantizaba la única orientación normativa segura para un comienzo nuevo, después del reciente pasado nazi, la generación de Honneth se puede dar el lujo de tomar distancia de las pretensiones teóricas a favor de acciones políticas y dinámicas sociales concretas, a las que Adorno se refería en ocasiones como inspiradas en un “accionismo teóricamente ciego”. Si bien a Honneth no se le puede acusar de

la misma aversión frente a la teoría como a muchos de sus contemporáneos, también en él se percibe una actitud teórica más modesta. A Honneth le quedaba claro que aquellos fenómenos políticos y sociales que marcaron su tiempo, como los “nuevos movimientos sociales”, no requerían de una orientación teórica externa, sino que más bien, al contrario, podrían entenderse como los productores de los recursos emancipatorios y normativos de los que la teoría tenía que aprender.

Parece que el 68 así como los “nuevos movimientos sociales”, que empezaron a representar una dinámica importante en la cultura política de la Alemania occidental de la posguerra, proporcionaron lo que la teoría crítica siempre estaba buscando, a saber, una fuente de críticas sociales y orientaciones normativas que no resultaron exclusivamente de las reflexiones conceptuales y teóricas, sino de las luchas sociales pre-teóricas. Mientras para Habermas la teoría sentía todavía la obligación de impulsar un proceso de transformación cultural profunda, reanudando el proyecto de la ilustración, para Honneth la teoría podría dejar el trabajo de “fundamentación” a los actores sociales concientes, es decir, a aquella dimensión a la cual la teoría marxista siempre aludía con el concepto -ciertamente muy abstracto- de la praxis.³

Esta apreciación teórica de los movimientos sociales se manifiesta ya en el libro que Honneth y Joas publicaron en 1980 (*Soziales Handeln und menschliche Natur*). Como ya he dicho, en este libro Honneth y Joas tratan de

³ En efecto, antes de llegar a la teoría crítica Honneth trabajaba como asistente del neomarxista Urs Jaeggi, que no solamente estuvo interesado en la reconstrucción de una teoría marxista, sino sobre todo en la relación entre teoría y praxis. Uno de los libros en los cuales Jaeggi agradece los comentarios de Honneth, se llama “Praxis teórica” (*Theoretische Praxis*) (Jaeggi, 1976) y en su contraportada se encuentra la siguiente cita de Marx que me parece expresiva para el compromiso teórico tanto de Jaeggi como de Honneth en aquel tiempo: “La pregunta de si el pensamiento humano contiene verdad objetiva no es una pregunta de la teoría, sino una pregunta práctica. El ser humano tiene que comprobar la verdad, esto es, la realidad y el poder, la pertinencia de su pensamiento a lo mundano, en la praxis. La disputa sobre la realidad y la no-realidad de un pensamiento que se aísla de la praxis, es solamente una cuestión escolástica.”

dar una justificación para una teoría antropológica que se deriva del diagnóstico de las patologías sociales que articulan estos movimientos sociales. Básicamente, así dice la argumentación de nuestros autores, este diagnóstico enfatiza tres momentos interrelacionados que se pueden resumir de la siguiente manera: “la historia, no solamente de las sociedades industriales capitalistas, se interpreta ahora primariamente en categorías de un perfeccionamiento de relaciones de coacción, de la disolución de comunidades vivenciales personales y directas así como de la destrucción de la experiencia vivencial con la naturaleza.” (Honneth/Joas, 1980: 8) Los tres elementos solamente revelan sus consecuencias patológicas frente a un horizonte normativo que refleja las necesidades humanas en todas sus formas, y no sólo en el sentido habermasiano, como la “necesidad” de una comunicación libre de dominación. Más bien aparecen ahora, en primer lugar, exigencias que remiten a la existencia corporal de los seres humanos así como a las necesidades materiales (como la sexualidad y una ecología intacta). En este sentido, la perspectiva antropológica se justifica por la relación que mantiene con la “naturaleza” del ser humano que los “nuevos movimientos sociales” tematizan a través de sus exigencias (*ibid.*, 9).

Pero, como ya advertí, eso no significa que Honneth y Joas buscasen la construcción de una nueva teoría universalista fuerte. Más bien llegan a la siguiente conclusión: “Antropología no debe ser malentendida como la doctrina de esencia de la cultura humana que se mantienen a través del paso de la historia o como una sustancia interna de la naturaleza humana, sino más bien en el sentido de la pregunta por las presuposiciones invariables de la capacidad de cambio humano” (*ibid.*, 13). No se trata de fijar en estas presuposiciones de la “capacidad de cambio” un conjunto de principios positivos que tendrían, consecuentemente, una función imperativa sobre las

realidades humanas así como sobre las ciencias humanas. Honneth y Joas piensan a la antropología más bien como un complemento reflexivo de las ciencias sociales: “los prerequisites invariables de la capacidad humana del cambio no están simplemente inscritos en la naturaleza. Se evidencian solamente a través de la reconstrucción de las condiciones originarias tanto de la historia de la especie como del desarrollo individual. Según nuestra opinión no se debe entender antropología como un fundamento apriorístico de las ciencias sociales y culturales, ni como una síntesis del conocimiento de las ciencias particulares o como un simple recipiente. Antropología es más bien un movimiento de reflexión independiente para comprobar si los conceptos de las ciencias sociales son adecuados o no.” (*ibid.*, 14)

Una de las características del ser humano, que Honneth y Joas destacan, y que explica la versatilidad de formas en las cuales el ser humano realiza su vida, es su particular manera de interacción. La reflexión antropológica desemboca, entonces, directamente en una teoría de la *acción humana*, no –en el sentido de la antropología filosófica- en fundamentaciones conceptuales. Es en estas formas de interacción en las cuales se encuentran las claves para entender el “enigma” de la creatividad humana. Si bien Joas y Honneth encuentran este giro accionista en la antropología ya en autores como Arnold Gehlen y Helmuth Plessner la teoría de George Herbert Mead ocupa un lugar central en su argumentación. Paradigmáticamente Mead comprende el carácter intersubjetivo de la “conducta” humana, aclarando que la acción humana es siempre acción social, superando de esta manera el solipsismo cartesiano (véase también capítulo 8).

También con vistas a una posible actualización de la teoría crítica y, consecuentemente, de una superación del funcionalismo y de la filosofía de la historia que se expresan todavía en la teoría crítica de la primera Escuela de

Francfort, pero también en Habermas (véase Honneth, 1985, Joas, 1993: 125-153), parecía importante transformar las categorías del marxismo en un sentido que se empezara a perfilar la centralidad de un concepto de acción social. Solamente de esta manera se podría llegar a la comprensión de que las relaciones sociales no tienden simplemente a petrificaciones institucionales, sino que en ellas siempre resta un potencial para cambiar las cosas: un potencial emancipatorio, inscrito en la acción humana como acción social (véase Honneth/Joas, 1980: 9).

Para Honneth un programa en esta dirección se empezaba a perfilar en los trabajos de quienes pertenecieron al “círculo exterior” de la Escuela de Francfort, a saber, en Walter Benjamin, Erich Fromm, Franz Neumann y Otto Kirchheimer (Honneth, 1995). Sin embargo, aclara repetidamente que esta idea se desarrolla sistemáticamente sólo en Habermas, a partir de su giro comunicativo. “With the conversion of the theory from the paradigm of production to that of communication there came into view a dimension of social action in which --in the form of the normative expectations of interaction--a layer of moral experiences was laid out which could serve as a point of reference for an immanent, yet transcending moment of critique.” (Honneth, 1995a: XIII) Pero desde muy temprano en su propio desarrollo teórico Honneth sabía que la intuición principal de Habermas -que encuentra un testimonio todavía abierto y prometedor para superar al funcionalismo de la *Dialéctica de la ilustración*, en *Ciencia y técnica como ‘ideología’* (Habermas, 1969; aquí: 1996)- pierde potencialidad en el momento de su concretización en la *Teoría de acción comunicativa*. Esa es la crítica que Honneth desarrolla con detalle en su tesis doctoral, *Crítica del poder. Momentos de reflexión de una teoría crítica de la sociedad (Kritik der Macht. Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie, 1985)*.

Como indica el título, la intención de Honneth en este trabajo es la de reconstruir los “momentos reflexivos” (*Reflexionsstufen*) de la teoría crítica a partir de sus articulaciones en la primera generación de la Escuela de Francfort. En una primera parte Honneth presenta una reconstrucción detallada del programa original de Horkheimer con el objetivo de destilar algunos criterios que permiten una crítica inmanente de la teoría crítica. Especialmente apoyándose en los trabajos programáticos de los años 30, Honneth enfatiza la necesidad de relacionar ciencias empíricas y filosofía, así como teoría y praxis. A pesar de las ambiciones del programa original (Horkheimer, 1937, aquí: 1968), a más tardar en *la Dialéctica de la ilustración* el “déficit sociológico” había conducido, según Honneth, a la teoría crítica a una situación en la cual ya no existía ningún contacto con “lo social”. Este problema permanece en los trabajos de Adorno quien después del regreso a Alemania todavía publicó -o por lo menos preparó- algunos trabajos importantes. Como resultado la filosofía social de Adorno no logra plasmarse en un espacio intelectual alternativo, sino recae más bien en la especulación meramente filosófica (véase también Wiggershaus, 1997: 663ss.).

En la segunda parte, Honneth se mueve hacia un segundo momento de reflexión de la teoría crítica. Sus interlocutores son ahora Habermas, por una parte, pero, por la otra, Michel Foucault. Quiero recordar aquí la crítica devastadora que Habermas le hace a Foucault en su *Discurso filosófico de la modernidad* (Habermas, 1988). Tomando esta evaluación de Habermas como medida del pensamiento de Foucault desde la perspectiva de la teoría crítica, se puede entender el acto de Honneth de considerar a Foucault como un autor en cuya obra se realiza un proyecto de teoría crítica, como una rebeldía productiva, que implica definitivamente un paso adelante en los intentos de reanudar la tarea de la filosofía social en cuanto discurso teórico que se orienta

por las patologías sociales y no en compromisos dogmáticos con ciertas tradiciones teóricas.⁴ Según Honneth se puede decir que tanto Foucault como Habermas comparten precisamente la inquietud de buscar los nexos rotos de la teoría crítica con la dimensión perdida de lo social (Honneth, 1985: 168ss.). Dado que para Honneth una teoría social crítica solamente puede lograr esta revinculación con lo social mediante una teoría de la acción, queda claro que Habermas se orienta más determinadamente que Foucault a la realización de esta tarea. Sin embargo, la teoría madura de Habermas, la teoría de la acción comunicativa, contiene serios problemas (véase capítulo 5) que con la ayuda de la teoría de Foucault se podrían por lo menos hacer conscientes. Mientras Habermas reduce la acción social a acción comunicativa, la que analítica y normativamente se entiende en términos de “actos de habla”, es decir, de una interacción definida por las reglas lingüísticas, Foucault permite entender las interacciones humanas mucho más en un sentido de relaciones de poder que -y esto es lo decisivo- remiten siempre a una dimensión más acá de la comunicación lingüística, a saber, a “una dimensión corporal-física” (*eine leiblich-körperliche Dimension*) (*ibid.*, capítulo 9). Este recordatorio de lo corporal lo encuentra Honneth también plasmado en las exigencias de los “nuevos movimientos sociales”. Todo ello lleva a la teoría nuevamente a buscar expresiones y formas que se muestren capaces de superar el logocentrismo.

Con vistas en las luchas sociales que tematizan la existencia de las relaciones de poder que se manifiestan en los niveles más íntimos de la vida

⁴ Cabe recordar que el propio Foucault expresó en los últimos años de su vida simpatía por la Escuela de Francfort. En una entrevista con G. Raullet en 1983 dijo: “Lo que es sorprendente es que Francia no haya conocido en absoluto, o muy mal, muy indirectamente, la corriente del pensamiento weberiano; ignorando por completo la Escuela de Francfort. [...] Ahora bien, es cierto que si hubiese podido conocer a la [E]scuela de Francfort, si la hubiese conocido a tiempo, me hubiera ahorrado mucho trabajo, no hubiera dicho tantas tonterías y no habría dado tantos rodeos al intentar avanzar paso a paso, cuando ya habían sido abiertas vías por la Escuela de [Francfort].” (Foucault, 1999: 315-316)

humana, Honneth critica en Habermas la ontologización de dos esferas separadas, a saber, la dimensión sistémica (con los subsistemas de la economía y de la política cuyas fuerzas integrativas no dependen del lenguaje, sino de medios de comunicación no-lingüísticos como el dinero y el poder) y el “mundo de la vida” (*Lebenswelt*), en el cual el medio de la reproducción es el habla. El problema con este modelo es, según Honneth, la creación de dos ficciones implícitas: 1.) la de que existe una “organización de acción libre de normas” (*normfreien Handlungsorganization*) en el ámbito sistémico que obedece solamente a imperativos funcionales (*ibid.*, 328-329), así como 2.) la de que existen “esferas de comunicación libre de poder” (*machtfreien Kommunikationssphären*) en el interior del “mundo de la vida”, cuya reproducción se reduce a imperativos meramente lingüísticos (*ibid.*, 329-330). Honneth resume: “Con esto se entiende al ‘poder’ solamente como un medio para la coordinación de la acción social a nivel de la integración de sistemas, consecuente, todos los procesos presistémicos de la constitución y de la reproducción de dominación permanecen fuera de consideración; por otra parte, los méritos del mundo de la vida para la integración social solamente se observan en aquellas esferas de la acción social que sirven a la tarea de la reproducción simbólica de una sociedad, por lo que todos los procesos internos a la organización de la formación de consenso moral tienen que quedar ocultos.” (*ibid.*, 331)

Para contrarrestar estas “ficciones” Honneth recuerda que la teoría del poder de Foucault demuestra la existencia de “formas preestatales y situacionales del ejercicio cotidiano de la dominación a nivel de la reproducción de la sociedad”, las cuales afectan la dimensión físico-corporal (*ibid.*). La ontologización teórica de las dos esferas -la sistémica, por una parte, y la del mundo de la vida, por la otra- conduce a la teoría de Habermas a

la incapacidad de entender a la sociedad como el terreno de “luchas sociales” de grupos sociales culturalmente integrados. “Solamente la elaboración consecuente de una versión alternativa de la teoría comunicativa de la sociedad hubiera permitido descubrir aquellas organizaciones sociales que tanto Adorno como Foucault malentendieron como complejos de poder que funcionan totalitariamente más bien como formaciones frágiles que dependen en su existencia de un consenso moral de todos los involucrados.” (*ibid.*, 334) La *Crítica del poder* termina en un vacío. Lo que la teoría crítica necesita es trasladarse a un “momento de reflexión” (*Reflexionstufe*) más allá de Adorno, Foucault y Habermas, sin renunciar a las ambiciones esenciales de estos.

En su último libro (resultado de su tesis de *Habilitation*, con la cual Honneth recibió el derecho a la cátedra de la Universidad Goethe de Francfort), “La lucha por el reconocimiento” (*Der Kampf um Anerkennung*, 1992; aquí inglés 1996), Honneth reanuda la misión autoimpuesta de actualizar la teoría crítica, con las siguientes palabras: “The intention to undertake this project arose in connection with the conclusions I reached in *The Critique of Power*: any attempt to integrate the social-theoretical insights of Foucault’s historical work within the framework of a theory of communicative action has to rely on a concept of morally motivated struggle.” (Honneth, 1996: 1) ¿Cómo se pueden anclar las pretensiones normativas de una teoría crítica en las luchas sociales concretas, entendiendo estas últimas como resultados de motivaciones morales? Honneth contesta esta pregunta apoyándose en los escritos del joven Hegel. En ellos Hegel logra separar la comprensión de las luchas sociales de los imperativos de la auto-preservación, abriendo un camino para llegar a los motivos morales de estas luchas. El resultado de sus consideraciones son tres conceptos de reconocimiento que permiten entender la vinculación intrínseca entre las necesidades morales de

un individuo y sus relaciones sociales, así como con las condiciones a partir de las cuales las relaciones sociales se realizan. Estas tres formas de reconocimiento son: el reconocimiento emocional, como en el amor y la amistad, el reconocimiento jurídico, y el reconocimiento o la estima social. Según Honneth un individuo, para poder desarrollar una identidad completa, es decir, para realizarse a sí mismo plenamente, necesita de reconocimiento a estos tres niveles. La carencia de una u otra forma de reconocimiento se experimenta (consciente o inconscientemente) como un “daño moral” que impide una relación sana del individuo consigo mismo, afectando a través de efectos psicológicos su integridad física. Honneth explica: “it would appear sensible to start from a type of disrespect that affects a person at the level of physical integrity. The forms of practical maltreatment in which a person is forcibly deprived of any opportunity freely to dispose over his or her own body represent the most fundamental sort of personal degradation.” (*ibid.*, 132) Las carencias de reconocimiento, o los daños morales que estas provocan, representan los medidores para discernir en qué grado las relaciones sociales son problemáticas.

Pero la teoría de Hegel todavía contiene algunos detalles que deben ser superados. Hegel entendía la lucha por el reconocimiento como un “evento de la razón” (*Vernunftgeschehen*): “his thoughts remain bound by presuppositions of the metaphysical tradition, because instead of viewing intersubjective relationships as empirical events within the social world, he builds them up into a formative process between singular intelligences.” (Honneth, 1992: 68) Pero bajo condiciones postmetafísicas esto no es suficiente. Tres tareas se plantean para poder actualizar la idea original de Hegel: 1.) El proceso del reconocimiento, que Hegel presupone, necesita de una comprobación empírica; 2.) se debe averiguar si la carencia de

reconocimiento conlleva realmente a la experiencia de “falta de respeto” (*Mißachtung*); 3.) finalmente, se debe comprobar si estas experiencias de falta de reconocimiento motivan realmente a las luchas sociales como las que se manifiestan en los movimientos sociales (*ibid.*, 69-70). Honneth trata de resolver los primeros dos problemas con la ayuda de la psicología social de George Herbert Mead, que rompe definitivamente con la metafísica del idealismo alemán, abogando fuertemente en favor de una teoría intersubjetiva que explica la constitución de las identidades subjetivas a partir de las interacciones entre individuos. De esta manera Honneth llega a la siguiente conclusión: “What the term ‘disrespect’ [*Mißachtung*] refers to is the specific vulnerability of humans resulting from the internal interdependence of individualization and recognition, which both Hegel and Mead helped to illuminate. Because the normative self-image of each and every individual human-being - his or her ‘me’, as Mead put it - is dependent on the possibility of being continually backed up by others, the experience of being disrespected carries with it the danger of an injury that can bring the identity of a person as a whole to the point of collapse.” (*ibid.*, 131-132)

En la última parte de su libro, Honneth se dedica al tercer problema, a saber, comprobar si las experiencias de falta de reconocimiento efectivamente motivan las luchas sociales. Honneth y Joas ya experimentaban en 1980 con esta idea y aclararon, en contra de la teoría de Habermas que explicaba los motivos de las luchas sociales como reacciones a experiencias de distorsión de la comunicación lingüística en el “mundo de la vida”, que los movimientos sociales son consecuencia de la “experiencia colectiva y de la reflexión cooperativa (*koorporativen Aufarbeitung*) de injusticia sistémica” (Honneth/Joas, 1980: 154). Doce años más tarde en lugar del concepto de “injusticia” (*Unrecht*) que encontramos en la formulación previa, y que hoy

está cargada de implicaciones complejas debido al debate entre liberales y comunitaristas (véase capítulo 4). Honneth maneja términos como “heridas o daños morales”, o “experiencias de falta de respeto” para explicar la formación de los movimientos sociales. Pero ¿cómo se puede construir el puente conceptual entre las “aspiraciones impersonales” de los movimientos sociales y la experiencia privada de falta de respeto por parte de sus integrantes (Honneth, 1996: 163)? Honneth encuentra este “puente” en las teorías de E. P. Thompson y de Barrington Moore quienes, basándose en trabajos históricos sobre las concepciones morales de las clases bajas de Inglaterra durante el proceso de la industrialización y sobre las motivaciones de movimientos revolucionarios en Alemania, proporcionan evidencia en contra de las teorías utilitaristas, explicando que los movimientos sociales obedecen efectivamente a una lógica moral que tiene que ver con la necesidad de reconocimiento por parte de los individuos (véase *ibid.*, 160-170).

Pero lo que las investigaciones socio-históricas sobre los movimientos sociales promueven es todavía una visión desde la contingencia histórica de los casos. Una *filosofía* social, como la que pretende articular Honneth, requiere de horizontes normativos con pretensiones universalistas. En este sentido debe preguntarse por la función del reconocimiento. Ésta consiste, según Honneth, en la “autorrealización” (*Selbstverwirklichung*) de los individuos. Dicho de otra manera: el reconocimiento en sus tres dimensiones (emocional, jurídico y social) proporciona la *conditio sine qua non* para una autorrealización plena de un *sujeto*. Para distanciarse claramente de posiciones subjetivistas Honneth enfatiza que la suya pretende ser una “concepción formal de una vida ética” que se contenta con plasmar los “intersubjective conditions that can be shown to serve as necessary preconditions for individual self-realization.” (*ibid.*, 173) “To this extent, the freedom associated with self-

realization is dependent on prerequisites that human subjects do not have at their disposal, since they can only acquire this freedom with the help of their interaction partners. The three distinct patterns of recognition then represent intersubjective conditions that we must further presuppose, if we are to describe the general structure of a successful life.” (*ibid.*, 174; también: Seel, 1999: 194)

Este carácter intersubjetivo peculiar de la propuesta de Honneth es crucial. Con ella nuestro autor quiere dejar claro que la suya no es una teoría teleológica (en el sentido de una ética sustancial), pero tampoco una teoría procedimental (en el sentido rawlsiano o habermasiano). Lo que Honneth pretende es más bien una alternativa a Aristoteles y Kant que se entiende como una “moral del reconocimiento” o como una “éticidad formal” (*formale Sittlichkeit*).

6.3 La teleología del reconocimiento

En los debates teóricos contemporáneos el concepto del “reconocimiento” juega un papel importante. Con él se responde a los imperativos de una reorientación paradigmática como resultado de las “políticas del reconocimiento” que se manifiestan en el movimiento feminista, las luchas por las identidades étnicas y culturales pero también los nuevos nacionalismos, etc. (véase Habermas, 1997: 246). Viendo esta relación entre luchas políticas y sociales, por una parte, y el redescubrimiento del concepto del reconocimiento como respuesta teórica, por la otra, la decisión de Honneth a favor de este concepto parece justificada. Pienso que de esta manera Honneth responde a lo que aquí identifiqué como los desafíos teóricos que resultan de la “conciencia de la globalización” (capítulo 1.3), aunque no

propone explícitamente una teoría de la globalización. Creo además que de esta manera se puede hacer frente a teorías y filosofías sociales y políticas que están limitadas por su carácter teleológico o por su carácter formal, y que frecuentemente subestiman la pluralidad y contingencia de las realidades socio-culturales así como la multiplicidad de orientaciones normativas que éstas puedan producir.

Sin embargo, también una teoría del reconocimiento puede recaer en el determinismo y en la teleología, reduciendo una vez más la comprensión de nuestros mundos sociales actuales a una visión que finalmente *no reconoce* la pluralidad de las realidades ni la multiplicidad de opciones normativas. En lo que sigue quiero mostrar que la teoría del reconocimiento de Honneth contiene este problema (a). Después quiero cuestionar si Honneth logra sus objetivos metateóricos de actualizar la teoría crítica en cuanto constitución de un espacio intelectual alternativo (b).

ad a) El peligro teleológico se manifiesta en la teoría del reconocimiento de Honneth a través de tres momentos: 1.) El primero nos conduce al modelo de la modernidad que subyace a la teoría de Honneth. Como en el caso de Habermas la teoría normativa de Honneth se relaciona directamente con su idea de la modernidad. Como Habermas (Habermas, 1988), Honneth piensa que una de las características de la modernidad es precisamente la conciencia de una crisis normativa, es decir, del desvanecimiento de los valores y de las orientaciones morales. Esto no significa que la modernidad represente una empresa utilitarista, sino que la normatividad tiene que ser extraída del interior de los procesos sociales (Habermas, 1988; Honneth, 1995b). Los valores con los cuales los individuos se comprometen ya no son externamente impuestos sino socialmente construidos. Esto significa que existe una relación constitutiva entre valores (u

orientaciones normativas) y acción social. Esta relación, a su vez, se plasma en la autocomprensión de los individuos que procuran no solamente el cumplimiento de normas y valores existentes, sino el “reconocimiento” (*Wertschätzung*) por sus acciones como aportaciones a la sociedad, que ya no son estrictamente predeterminadas y que se pueden incluso dirigir en contra de las normas y los valores establecidos (Honneth, 1995b: 269, también 1996, 121).

Si bien esto suena todavía muy abstracto, Honneth lo explica de manera más concreta cuando se remite a los procesos históricos que han llevado a esa condición, resumiendo esencialmente las experiencias de la modernidad europea. Pero lo que aquí se refleja no es solamente una actitud eurocéntrica sino también una suerte de movimiento teleológico que conduce -ésta es la expectativa de Honneth- a la constitución de “comunidades postradicionales”, en las cuales los procesos normativos adquieren aquella transparencia que la Ilustración siempre anhelaba.⁵

2.) Otro aspecto que muestra la teleología en la teoría del reconocimiento de Honneth se manifiesta en su “modelo sociológico” (Alexander & Pía Lara, 1996). Si bien Honneth entiende que el reconocimiento es el resultado de procesos sociales, al mismo tiempo presupone que se trata de algo así como un “imperativo categórico” (*ibid.*, 130) que orienta estos procesos sociales. Hemos visto que para Honneth más importante que las imposiciones teóricas *positivas* es el interés de la filosofía

⁵ Una idea distinta se encuentra en uno de los últimos trabajos de Hans Joas, “La constitución de los valores” (*Die Entstehung der Werte*, 1997). Como indica el título, también Joas se interesa por la “constitución” de los valores y también Joas explica que estos procesos se deben entender como procesos de acciones sociales. Pero para Joas esta comprensión de la constitución de los valores no representa en sí misma un *telos* al cual solamente las sociedades modernas se habían acercados. Al contrario, la comprensión de la constitución de los valores a través de procesos intersubjetivos es para Joas algo así como una condición de la vida humana que explica solamente -precisamente en contra de muchas teorías de la modernización- que los valores cualitativos son indispensables también en las sociedades modernas y que, por ende, los procesos sociales modernos no obedecen a principios y reglas totalmente transparentes (véase capítulo 8).

social en el diagnóstico de las patologías sociales, que produce un patrón *negativo* para las exigencias normativas. Sin embargo, las patologías sociales las entiende Honneth como obstáculos que frustran las luchas por el reconocimiento y que, finalmente, obstruyen los procesos de la autorrealización de los individuos. De esta manera Honneth dirige su teoría nuevamente hacia un *telos positivo* y preconcebido, a saber, hacia el reconocimiento y, finalmente, la autorrealización de los individuos. Como observan Jeffrey Alexander y María Pía Lara: “By so doing, he can produce theoretically informed suggestions for progressive social action and change.” (*ibid.*, 131) Paradójicamente, esto conduce nuevamente a una teoría en la cual el peso de los imperativos conceptuales positivos asfixia los diagnósticos sociológicos, que no solamente describen sino también explican la pluralidad de las realidades sociales actuales así como la pluralidad de las formaciones normativas.

3.) Esto nos lleva al tercer momento teleológico: al del *concepto* del reconocimiento. Siguiendo las conclusiones del punto anterior podríamos constatar que el concepto de reconocimiento que Honneth maneja carece de sensibilidad sociológica. Entendiendo las luchas por el reconocimiento en el sentido de procesos sociales intersubjetivos, deberíamos enfatizar también las ambivalencias de estos procesos y de sus resultados. Desde un punto de vista sociológicamente informado la construcción de identidades, que Honneth entiende como el rumbo claramente definido de las luchas por el reconocimiento, es más bien problemática, tanto en un plano empírico como en un plano normativo. Nancy Fraser ha destacado el carácter empíricamente ambivalente del reconocimiento al advertir que nadie forma parte solamente de una identidad. Algunas personas pueden ser subordinadas por su vinculación a una colectividad y dominantes por su pertenencia a otra (1997:

orientaciones normativas) y acción social. Esta relación, a su vez, se plasma en la autocomprensión de los individuos que procuran no solamente el cumplimiento de normas y valores existentes, sino el “reconocimiento” (*Wertschätzung*) por sus acciones como aportaciones a la sociedad, que ya no son estrictamente predeterminadas y que se pueden incluso dirigir en contra de las normas y los valores establecidos (Honneth, 1995b: 269, también 1996, 121).

Si bien esto suena todavía muy abstracto, Honneth lo explica de manera más concreta cuando se remite a los procesos históricos que han llevado a esa condición, resumiendo esencialmente las experiencias de la modernidad europea. Pero lo que aquí se refleja no es solamente una actitud eurocéntrica sino también una suerte de movimiento teleológico que conduce -ésta es la expectativa de Honneth- a la constitución de “comunidades postradicionales”, en las cuales los procesos normativos adquieren aquella transparencia que la Ilustración siempre anhelaba.⁵

2.) Otro aspecto que muestra la teleología en la teoría del reconocimiento de Honneth se manifiesta en su “modelo sociológico” (Alexander & Pía Lara, 1996). Si bien Honneth entiende que el reconocimiento es el resultado de procesos sociales, al mismo tiempo presupone que se trata de algo así como un “imperativo categórico” (*ibid.*, 130) que orienta estos procesos sociales. Hemos visto que para Honneth más importante que las imposiciones teóricas *positivas* es el interés de la filosofía

⁵ Una idea distinta se encuentra en uno de los últimos trabajos de Hans Joas, “La constitución de los valores” (*Die Entstehung der Werte*, 1997). Como indica el título, también Joas se interesa por la “constitución” de los valores y también Joas explica que estos procesos se deben entender como procesos de acciones sociales. Pero para Joas esta comprensión de la constitución de los valores no representa en sí misma un *telos* al cual solamente las sociedades modernas se habían acercados. Al contrario, la comprensión de la constitución de los valores a través de procesos intersubjetivos es para Joas algo así como una condición de la vida humana que explica solamente -precisamente en contra de muchas teorías de la modernización- que los valores cualitativos son indispensables también en las sociedades modernas y que, por ende, los procesos sociales modernos no obedecen a principios y reglas totalmente transparentes (véase capítulo 8).

social en el diagnóstico de las patologías sociales, que produce un patrón *negativo* para las exigencias normativas. Sin embargo, las patologías sociales las entiende Honneth como obstáculos que frustran las luchas por el reconocimiento y que, finalmente, obstruyen los procesos de la autorrealización de los individuos. De esta manera Honneth dirige su teoría nuevamente hacia un *telos positivo* y preconcebido, a saber, hacia el reconocimiento y, finalmente, la autorrealización de los individuos. Como observan Jeffrey Alexander y María Pía Lara: “By so doing, he can produce theoretically informed suggestions for progressive social action and change.” (*ibid.*, 131) Paradójicamente, esto conduce nuevamente a una teoría en la cual el peso de los imperativos conceptuales positivos asfixia los diagnósticos sociológicos, que no solamente describen sino también explican la pluralidad de las realidades sociales actuales así como la pluralidad de las formaciones normativas.

3.) Esto nos lleva al tercer momento teleológico: al del *concepto* del reconocimiento. Siguiendo las conclusiones del punto anterior podríamos constatar que el concepto de reconocimiento que Honneth maneja carece de sensibilidad sociológica. Entendiendo las luchas por el reconocimiento en el sentido de procesos sociales intersubjetivos, deberíamos enfatizar también las ambivalencias de estos procesos y de sus resultados. Desde un punto de vista sociológicamente informado la construcción de identidades, que Honneth entiende como el rumbo claramente definido de las luchas por el reconocimiento, es más bien problemática, tanto en un plano empírico como en un plano normativo. Nancy Fraser ha destacado el carácter empíricamente ambivalente del reconocimiento al advertir que nadie forma parte solamente de una identidad. Algunas personas pueden ser subordinadas por su vinculación a una colectividad y dominantes por su pertenencia a otra (1997:

least *idealiter*, because it itself tends towards the ideal or the idea one associates with recognition, with the notion of a 'complete' and 'successful', 'intact' and 'untouched' recognition freed of all tensions and contradictions, of a recognition which has come to terms with itself and which has come into its own, of a recognition which finally exhibits its true, repeatedly recognizable, 'undistorted' form or figure." (*ibid.*, 150-151)

ad b) Parece que en trabajos más recientes Honneth procura responder a críticas que se asemejan con las que he desarrollado hasta este momento. Pero también la manera en la cual Honneth diseña estas respuestas es sumamente problemática. Al destacar que la suya se entiende como una "moral del reconocimiento" (Honneth, 2000) que se ubica en un más allá de las opciones convencionales -las cuales se basan, por una parte, en Aristóteles y, por la otra, en Kant- Honneth acepta demasiado rápido el marco conceptual convencional del debate filosófico desde el cual proyecta su propia teoría. Parece que el peso de los debates clásicos, que actualmente dominan la discusión en la filosofía política, jala a la teoría del reconocimiento de Honneth hacia su centro de gravedad, amenazando seriamente la posibilidad de realizar las intenciones metateóricas que consisten declaradamente en la constitución de espacios intelectuales alternos más allá de la filosofía (o de la sociología) académica. Lo que a Honneth le convendría sería, entonces, respetar más comprometidamente las implicaciones de su decisión en favor de una comprensión "conflictual" de las sociedades modernas, lo cual implica una de-teleologización del concepto del reconocimiento sin recaer en propuestas procedimentales. Pero esto no requiere de una superación en el sentido de una "tercera vía" conceptual -como lo ha pensado también Habermas (véase capítulo 5)- sino de un cambio de lógica: en vez de alternativas conceptuales lo que se necesita realmente es abrir espacios

discursivos alternos en los cuales las reflexiones conceptuales vayan de la mano con los análisis de los procesos sociales, creando de esta manera una conciencia de la pluralidad y de la contingencia de estos procesos. La pregunta es, entonces, ¿cómo teorizar esto, sin recaer en el relativismo radical?

7. Autonomía, autenticidad o intersubjetividad: tres variaciones de un tema moderno

Con las propuestas de Axel Honneth nuestras reflexiones sobre posibilidades para una teoría normativa se acercaron a un momento prometedor. A pesar de algunos problemas que traté de exponer en la última parte del capítulo anterior la decisión de Honneth en favor de una “eticidad formal” (*formale Sittlichkeit*) parece responder a lo que más arriba (capítulo 1.3) he definido como “conciencia de la globalización” que muestra sensibilidad frente a la pluralidad y a la contingencia de las realidades socioculturales sin recaer en el relativismo radical.

Ahora bien, en la tradición del pensamiento moderno el reconocimiento de la pluralidad y de la contingencia así como, consecuentemente, de la particularidad y de la diferencia se relacionan con la idea de la subjetividad y sus variaciones. En el caso de Honneth esto no es diferente. Aunque Honneth no pretende, en primer lugar, construir o reconstruir una teoría del sujeto, a su teoría del reconocimiento subyace obviamente una cierta idea del sujeto. Es más: parece, incluso, que este tema es esencial para comprender las orientaciones normativas de la teoría del reconocimiento. Esto puede ser sorprendente, tomando en cuenta la fuerte crítica que prevalece actualmente frente a la “filosofía del sujeto”. Haciéndonos valer de las reflexiones del propio Honneth sobre el tema cabe recalcar que existen dos tendencias del pensamiento moderno a partir de las cuales la primacía del sujeto se cuestiona¹: “Es sind zwei Denkbewegungen gewesen,, die in unserem Jahrhundert zu einer tiefgreifenden Krise des klassischen Begriffs des

menschlichen Subjekts geführt haben; beide setzen zwar kritisch an der bewußtseinstheoretischen Vorstellung individueller Autonomie an, jedoch von sehr unterschiedlichen Seiten aus und mit divergierenden Zielsetzungen. Die erste Denkbewegung [...] leistet eine psychologische Kritik des Subjekts. Mit dem Aufweis bewußtseinsentzogener, unbewußten Triebkräften und Motiven individuellen Handelns soll nachgewiesen werden, daß sich das menschliche Subjekt nicht in der Weise transparent sein kann, wie es in der klassischen Vorstellung von Autonomie behauptet wird.” (Honneth, 2000c: 237)

Como queda claro en esta cita, el objeto del ataque de las críticas en cuestión es el *sujeto autónomo*. Honneth identifica esta primera corriente de críticas sobre todo con Freud y Nietzsche. Mientras estas críticas rescatan una dimensión humana que la exaltación del sujeto autónomo por lo general ignora y que queda fuera del control de la conciencia, remitiendo a un “más acá” -esto es, a una dimensión corporal- del control racional y lingüístico, la segunda corriente de críticas se relaciona con las ideas de Wittgenstein y de Saussure: “[Sie] leistet eine sprachphilosophische Kritik des Subjektes: mit dem Aufweis der Abhängigkeit der individuellen Rede von einem vorgängig gegebenen System sprachlicher Bedeutungen soll gezeigt werden, daß das menschliche Subjekt nicht in der Weise sinnkonstitutiv oder bedeutungsschöpfend sein kann, wie es vor allem in der Transzendentalphilosophie angenommen wurde.” (*ibid.*)

Con estas dos líneas de críticas se suspenden las ambiciones normativas que la idea del sujeto autónomo contenía y que se condensan en la búsqueda de la *autodeterminación*. Pero el problema con la idea de la

¹ El propio Honneth se basa aquí en el texto de Albrecht Wellmer, *Zur Dialektik von Moderne und*

autodeterminación no ha sido la autodeterminación misma. Esto queda claro en la obra de Nietzsche quien no renuncia a ella, sino la hipostatiza aún más. El problema radica más bien en el método en cuanto introspección, en las presuposiciones ontológicas del sujeto presocial y trascendental y, consecuentemente, en la idea de la razón en el interior del sujeto que da sentido a todo esto.

Cabe mencionar que aparte de las dos corrientes que Honneth menciona esta constelación ha sido criticada también desde una tercera perspectiva. Se trata de la sustitución del paradigma del sujeto por un paradigma de intersubjetividad como la pretende Habermas en su transformación de la teoría crítica. Pero, como ya hemos visto en parte, al contrario de las primeras dos corrientes de críticas la pretensión de Habermas es la de abandonar el concepto del sujeto sin renunciar a un concepto de racionalidad fuerte. Peter Bürger explica: “Der entscheidende Schritt, den Habermas macht, um [sein] Programm einzulösen, besteht in der Abkehr von der Subjektphilosophie und der Hinwendung zum Paradigma intersubjektiver Kommunikation. Das erlaubt ihm, das der instrumentellen Vernunft Widerstrebende, auf das Horkheimer und Adorno nach dem Geltungsverlust der großen metaphysischen Denksysteme nur andeutend hinweisen konnten, als kommunikative Rationalität zu benennen und in seiner gesellschaftlichen Wirkung zu beschreiben. Freilich wird diese Möglichkeit damit erkaufte, daß die *Theorie des kommunikativen Handelns* über das moderne Subjekt nichts mehr zu sagen vermag, da sie das Subjekt ja nur als Teilnehmer einer Kommunikationsbeziehung in den Blick nehmen kann, nicht aber als Bewußtsein, das der Selbstreflexion fähig ist.” (Bürger, 1998: 19-20)

Postmoderne. Vernunftkritik nach Adorno, aquí 1993, pp. 48ss.

A pesar de esta triple “muerte del sujeto” (Bürger, 1998) existen actualmente intentos de resucitación. Según algunos se puede pensar incluso en un refortalecimiento. En su manifiesto, *The Ticklish Subject*, Slavoj Žižek expresa esto enfáticamente: “It is high time that the partisans of Cartesian subjectivity should, in the face of the whole world, publish their views, their aims, their tendencies, and meet this nursery tale of the Spectre of Cartesian subjectivity with the philosophical manifesto of Cartesian subjectivity itself.” (Žižek, 1999: 2)

Pero también Peter Bürger afirma que la “desaparición” (*Verschwinden*) del sujeto no es un hecho ya consumado, sino que se trata más bien de un proceso que, paradójicamente, ha acompañado al surgimiento del sujeto. O, dicho de otra manera, al lado de las exaltaciones del sujeto ha existido una historia paralela de la “desaparición del sujeto”. Es más, la muerte del sujeto siempre dejará un lugar vacío de subjetividad. De tal suerte, que los discursos más sensibles siempre mantuvieron una posición ambivalente frente al sujeto. Bürger hace referencia, por ejemplo, a la *Dialéctica de la ilustración* de Horkheimer y Adorno pero también a la obra de Michel Foucault. En suma: el sujeto no desaparece simplemente, se encuentra más bien en una eterna crisis. Pero esta es la crisis del pensamiento normativo moderno. Las reflexiones sobre la subjetividad no representan anuncios ni de muerte, ni de un renacimiento, sino solamente problematizaciones de esta crisis. A continuación presentaré tres formas actuales de esta problematización.

En un primer paso quiero llamar la atención sobre la decisión que Honneth toma frente al problema de la subjetividad (7.1). Lo que en la propuesta de Honneth resalta es un problema parecido al que señalé en el

capítulo anterior cuando especifiqué las deficiencias del *concepto* del reconocimiento. También frente al problema de la subjetividad parece que Honneth acepta demasiado fácil los marcos *conceptuales* dados. Más sensibilidad crítica podría proporcionar un estudio que contextualiza el problema de la subjetividad históricamente. De esta manera también podemos desarrollar una idea de la particularidad de estas preocupaciones y, consecuentemente, de una posible pluralidad normativa. La teoría de Charles Taylor que enfatiza la modernidad del problema del sujeto así como, simultáneamente, del reconocimiento y de la identidad, es un ejemplo sugerente en este sentido (7.2). Finalmente, quiero presentar las ideas de Peter Dews (7.3). Si bien en este último caso no domina el interés por construir una teoría del sujeto, encontramos en él precisamente una problematización interesante que apunta hacia una teoría crítica no-lingüística. Cabe señalar que con la ayuda de las tres propuestas que a continuación presentaré no procuraré llegar a respuestas definitivas. Me ayudan, sin embargo, a localizar las coordenadas de una discusión que parece estancada entre tres horizontes *conceptuales*: el del sujeto autónomo, el del sujeto auténtico y, finalmente, el de la intersubjetividad.

7.1 La autonomía decentrada: Axel Honneth

En el artículo de Honneth, que más arriba ya cité (Honneth, 2000c), se encuentran las bases para la teoría del sujeto que subyacen a los planteamientos de este autor. Cabe señalar que el intento de Honneth consiste en rescatar la idea central del sujeto *autónomo*, sin abogar en favor de la idea clásica, kantiana. Lo último solamente sería posible, rechazando las críticas

que se han articulado en el siglo pasado frente a la exaltación del sujeto autónomo y que demuestran que la idea del control absoluto del sujeto no es muy realista. Ya mencioné que Honneth recupera en este sentido sobre todo dos vertientes de críticas: la primera recurre a Nietzsche y sobre todo a Freud, mientras la segunda se remite primordialmente a Wittgenstein así como a Saussure. Pero para Honneth estas críticas no destruyen el núcleo de la idea del sujeto autónomo, más bien obligan a redefinirlo.

Honneth ubica su redefinición de la idea del “sujeto autónomo decentrado” en el interior de las posibilidades que las críticas antes mencionadas han abierto. Por una parte, estas críticas se radicalizan en el posestructuralismo. Por la otra, y como reacción a la radicalización posmoderna, observa Honneth un regreso a la idea clásica del sujeto autónomo. Finalmente, entiende Honneth una teoría de intersubjetividad como posibilidad de no solamente incorporar las críticas antes mencionadas, sino también de explicar como las “subjektübergreifenden Mächte von vornherein als Konstitutionsbedingungen der Individualisierung von Subjekten [funktionieren, O.K.]” (*ibid.*, 239) Honneth pronuncia en su programa las siguientes palabras: “Im folgenden will ich in groben Zügen umreißen, wie ein Begriff der individuellen Autonomie beschaffen zu sein hat, der den Einsichten der modernen Subjektkritik gerecht zu werden vermag, indem die menschliche Person intersubjektivitätstheoretisch begriffen wird; auf dem damit beschrittenen Weg soll dann klarwerden, daß der Dezentrierung des Subjekts nicht die Preisgabe jeder Idee von Autonomie zu folgen hat, sondern diese Idee selber dezentriert werden muß.” (*ibid.*)

Recurriendo a Kant, Honneth distingue tres significados del concepto de la autonomía. Se trata de la autonomía jurídica, de la autonomía moral y de

que el psicoanálisis entiende como el “inconsciente” (véase también capítulo 7.3). Parece que lo que a Honneth le interesa es el constante diálogo entre estas dos instancias. Este explica que el individuo no solamente crea racionalmente sentido sino que este proceso de la creación racional es complementado por las pulsiones afectivas que resultan del *I*. En vez de marginalizar al *I* y subordinarlo al control racional, tanto Mead como Honneth ven en esta instancia un complemento indispensable para la constitución de un sujeto. Ahora Honneth puede concluir: “Im Persönlichkeitsmodell, das ich kurz umrissen habe, werden die unkontrollierbaren Kräfte des Unbewußten und des sprachlichen Bedeutungsgeschehens als die beiden Pole im Subjekt begriffen, aus deren spannungsgeladener Entgegensetzung sich überhaupt erst der Zwang zur menschlichen Individuierung ergibt; daher stellen jene beiden der bewußten Kontrolle entzogenen Mächte nicht, wie es die moderne Subjektkritik häufig sieht, die tiefsitzenden Barrieren, sondern umgekehrt, die Konstitutionsbedingungen von Ich-Identität dar.” (Honneth, 2000c: 245-246)

En el último paso de su argumentación Honneth proyecta su visión normativa del sujeto autónomo decentrado. Esta tarea la entiende nuevamente como una redefinición de tres capacidades del individuo que la teoría clásica del sujeto autónomo destacaba. De esta manera, el grado de autonomía de un individuo se mide en la capacidad de manejar sus pulsiones, en la capacidad de organizar su propia vida y la capacidad de responder a las exigencias morales del entorno social.

Ahora bien, para que estas tres capacidades se desarrollen en dirección de una personalidad autónoma, Honneth enfatiza la necesidad del manejo lingüístico. Si bien destaca la importancia de tomar en serio las críticas psicoanalíticas frente al sujeto autónomo clásico y, consecuentemente,

designarles un espacio adecuado en un modelo de autonomía decentrada a las pulsiones y los afectos, es decir, a una dimensión en primera instancia no-lingüística, señala simultáneamente la necesidad de la capacidad de tematizar esta dimensión lingüísticamente: “eine in diesem Sinn autonome Person ist nicht nur frei von psychischen Motiven, die sie unbewußt auf starre, zwanghafte Verhaltensreaktionen festlegen, sondern auch dazu in der Lage, stets neue, noch unerschlossene Handlungsimpulse in sich zu entdecken und zum Material reflektierter Entscheidungen zu machen.” (*ibid.*, 247) Cabe preguntar críticamente, si Honneth no reduce aquí la capacidad creativa de la acción humana demasiado rápido a la capacidad lingüística. Sin embargo, no voy a discutir esta pregunta ahora (regresaré a esto en el capítulo 8). Continuaré más bien con el esbozo del modelo de la autonomía decentrada que Honneth propone. Lo que en este sentido llama la atención es que, correspondiente al punto anterior, también la capacidad de la organización de la vida se relaciona con capacidades lingüísticas: “Die Fähigkeit zur autonomen Lebensführung gelangt dann in dem Vermögen zur Erscheinung, sein Leben als einen narrativen Zusammenhang darstellen zu können.” (*ibid.*, 248)

Hasta este momento el modelo de la personalidad autónoma se asemeja a las propuestas del romanticismo. Sin embargo, como ya hemos dicho, Honneth agrega a su catálogo un tercer elemento, a saber, la capacidad indispensable de sensibilidad moral. “[Es] erhebt sich angesichts solcher Modelle der autonomen Lebensführung, wie sie etwa durch den bewußten Hedonisten repräsentiert werden, sofort die naheliegende Frage, ob das Maß der moralischen Isolation nicht auch negative Spuren im individuellen Selbstverständnis hinterläßt [...]” (*ibid.*, 249; véase también

Horkheimer/Adorno, 1990: *Exkurs II*) Pero nuevamente Honneth se distancia de las ideas kantianas que exaltan la posibilidad de orientar las acciones en principios morales universales. El problema que Honneth ve en esta idea es que ella abstrae demasiado de la particularidad de situaciones concretas que se deriva de la constante y no suspendible interferencia de las pulsiones de los involucrados. En concreto su argumento se dirige en contra de Habermas: “Als moralisch autonom kann nicht mehr einfach gelten, wer sich in seinem kommunikativen Handeln strikt an universalistischen Prinzipien orientiert, sondern erst derjenige, der diese Prinzipien mit affektiver Anteilnahme und Sensibilität für die konkreten Umstände des Einzelfalls verantwortungsvoll anzuwenden weiß.” (*ibid.*, 250) Honneth espera que de esta manera el individuo pueda desarrollar una sensibilidad más aguda frente a las dificultades de la decisiones morales y –consecuentemente- de las contingencias de éstas.

Pero si bien Honneth se preocupa por un modelo de personalidad autónoma en condiciones de superar las reducciones de los modelos clásicos y racionalistas, también sus propuestas contienen todavía un momento reductivo. Este resulta de la fijación en el lenguaje en dos sentidos. 1.) *Sustancialmente* el recurso del lenguaje aparece por lo menos a nivel normativo en los siguientes momentos: la autonomía del sujeto depende de su capacidad lingüística. Esto me parece cuestionable y digno de comprobación empírica. A nivel del manejo de las pulsiones proponer la necesidad de tematización lingüística de ellas, en el sentido del psicoanálisis, me parece cargado de presuposiciones negativas. ¿No se trata, nuevamente, de dilucidar y, finalmente, racionalizar lo otro de lo racional? A nivel de la organización de la vida el recurso de la narración parece en el caso de Honneth solamente

otra forma de hacer los proyectos de vida racionalmente compatibles. 2.) Por otra parte, se manifiesta una fijación en el lenguaje *metodológicamente*, en cuanto fijación en el *concepto* del sujeto autónomo. Esto tiene como consecuencia que la contingencia y la pluralidad de orientaciones normativas se subestima nuevamente. La teoría de Honneth es una teoría normativa en el sentido clásico: proyecta teóricamente un horizonte normativo y se adelanta a la praxis. Además, con la adaptación del concepto del sujeto autónomo se trata de rescatar una pretensión normativa como universal que, en realidad, tiene fuentes muy particulares. Para comprender mejor esta *particularidad* de la idea del sujeto no puedo dejar de lado a Charles Taylor.

7.2 Reconocimiento y autenticidad: Charles Taylor

La obra de Charles Taylor (nacido en 1931) incluye desde muy temprano preguntas concernientes a la acción humana. Este interés representa tal vez el hilo conductor de sus preocupaciones y que en los años más recientes condujeron a sus trabajos en torno a la teoría normativa. Ya en los 1960s publicaba algunos trabajos en los cuales se expresaba críticamente sobre el conductivismo (*behaviourism*), oponiéndose a la posibilidad de poder explicar el comportamiento humano a partir del razonamiento que prevalece en las ciencias naturales (Taylor, 1964; también: Joas, 1997: 197-198). Inspirado por la filosofía analítica pero más aún por las críticas a esta corriente, Taylor se dedicó una década más tarde a construir una argumentación en favor del expresivismo que entiende al lenguaje y a la acción humana como expresión (*Ausdruck*) y no como algo que obedece a principios de causa y reacción (Taylor, 1985; Joas, 1997: 198). Finalmente -

después de su célebre estudio sobre Hegel (Taylor, 1978)- Taylor desarrolló más articuladamente sus investigaciones sobre la relación entre la constitución de valores, identidad y acción que desembocan en su “Fuentes del yo” (*Sources of the Self*, 1989). Durante las décadas de los años 80 y 90 se pensaba en Taylor como un representante del comunitarismo en el debate entre liberales y comunitaristas. No obstante, como indica este breve esbozo de su actividad académica, al contrario de otros pensadores², el perfil académico de Taylor no se reduce a este debate. De hecho él mismo ha indicado en un artículo, muy esclarecedor, que en su opinión la polarización entre liberales y comunitaristas es más bien el resultado de “equivocaciones” (Taylor, 1997: 239-267) y que no existen tipos puros, ni por parte de los liberales, ni por la de los comunitaristas. De tal forma la aportación de Taylor en torno al debate entre comunitaristas y liberales se debería entender más bien como un impulso que va más allá de las polarizaciones que en éste se expresan.

De hecho, esta aversión en contra de polarizaciones y simplificaciones de cualquier tipo es una de las características sobresalientes de los trabajos de Taylor y tiene su explicación en la forma en la cual este autor llega a construir sus argumentos. Una de las reglas de esta forma es abstenerse de reducir y simplificar los enunciados de sus interlocutores. Como observa Hans Joas: “Der vorherrschende Eindruck beim Lesen seiner Schriften ist, daß konkurrierende oder zu kritisierende Denkweisen von ihm keineswegs abgefertigt, sondern als Stimmen höchst ernstzunehmender Gesprächspartner behandelt werden.” (Joas, 1997: 199) Pero lo que en esta forma de discutir se manifiesta es más que una simple peculiaridad superficial; nos lleva más bien

² Aquí se podría mencionar como uno de los ejemplos más prominentes a su ex-alumno Michael Sandel.

a una de las convicciones centrales de Taylor, a saber, a la comprensión de la necesidad de llegar a explicar la existencia de ciertas ideas. Todas las ideas tienen alguna razón de ser. Su tarea la encuentra Taylor en la búsqueda y la explicación de estas razones. Las explicaciones de ciertas ideas y teorías se manifiestan a través de un estudio de sus génesis históricos.

En contra de la autocomprensión del pensamiento moderno, Taylor enfatiza que la génesis de las ideas y de las teorías siempre remite a las “experiencias” culturales y que de esta manera nunca puede depender simplemente de una realidad externa u “objetiva”. A un nivel más general asevera que incluso las sensaciones que comunmente son resultados de estímulos externos, provocados sobre el cuerpo humano, dependen, hasta cierto grado, de nuestras interpretaciones y, por ende, de “experiencias” en las cuales los estímulos sensoriales se mezclan con interpretaciones de ellos. “Following this line of thought, colour, sweetness, felt heat, and so on, are not banished altogether – how could they be considered as nothing? But they are placed ontologically not in things but in our sensibility, or in our experience of things.” (Taylor, 1985: 47) Taylor concluye que esto lleva a la condición humana: “Human beings are self-interpreting animals.” (*ibid.*, 45)

De tal suerte que las experiencias humanas, tanto aquellas que se remiten primordialmente a estímulos sensoriales como el color, el sonido, el calor, el frío o el olor, como aquellas más complejas que se expresan en teorías (o en mitologías, narraciones, etc.) dependen siempre, por lo menos en parte, de elementos cualitativos que encontramos en forma de “esquemas de interpretación” (*Deutungsschemata*) en el interior de nuestro aservo cultural.

Con base en estas consideraciones Taylor rechaza la idea de que las orientaciones normativas de los seres humanos se definen a través de un

razonamiento cuantitativo como lo piensa el utilitarismo. El error del utilitarismo consiste en que no reconoce que también la valoración cuantitativa depende, en última instancia de “lenguajes morales” específicos. No se puede decir de manera “objetiva” que en la naturaleza el “más” significa “superior” y el “menos” inferior. Esta valoración utilitarista depende más bien de ciertos valores fijados en los cánones culturales de la propia modernidad. De hecho se puede explicar, a través de una reconstrucción histórica, por qué estas ideas se convirtieron en centrales para el pensamiento moderno. El lenguaje moral del que se sirve el utilitarismo, pero también al formalismo (de tipo kantiano) al que encontramos, por ejemplo, en el liberalismo de Rawls, lo llama Taylor el “lenguaje de la racionalidad” (Taylor, 1995: 69). La explicación de la prioridad de este lenguaje en la época moderna lo relaciona nuestro autor con el deseo cultural de convertir a los seres humanos en seres “clarividentes” y “libres”. El siguiente pasaje se explica a si mismo: “Analicemos brevemente otro lenguaje, el de la racionalidad, tal como lo entienden los utilitaristas. Tenemos en este caso el modelo de ser humano clarividente a la hora de identificar sus fines y capaz de comprenderse a si mismo y objetivar al mundo que lo rodea. Puede tener una clara noción de los mecanismos que funcionan en su interior y en el mundo, y puede, por tanto, dirigir sus acciones clara y deliberativamente. Para poder hacerlo, debe resistirse a las tentaciones ofrecidas por la variedad de cómodas ilusiones que hacen que el yo o el mundo parezcan mucho más atractivos de lo que realmente son bajo la fría luz de la ciencia. Debe desembarazarse de la autoindulgencia, es decir, evitar darse a sí mismo una imagen del mundo acorde con el *amour propre*, con el propio sentido del drama, con la búsqueda de sentido o cualquier tentación metafísica

semejante.” (*ibid.*) Pero lo que aquí se expresa no es una imagen del ser humano que finalmente llegó a reconciliarse con la naturaleza, sino una visión que tiene sus raíces históricas y que explican más bien por qué la modernidad buscaba un anclaje en lo que le parecía independiente de las expresiones y evaluaciones culturales particularistas o en tradiciones “oscuras”.

Sin reconstruir este argumento con más detalle podemos indicar que para Taylor la razón por la hostilidad que el pensamiento moderno expone frente a las tradiciones tiene que ver con sus propias tradiciones -en parte aquellas que arraigan profundamente en el pensamiento religioso, y las que son construidas hacia finales de la Edad Media y principios de la época moderna. En otras palabras, lo que sobre todo los defensores de la idea progresista, los que creen que la modernidad como rechazo de la tradición es el progreso por excelencia, no entienden que la modernidad no logra independizarse completamente de las tradiciones, sino que construye más bien una tradición propia.

Lo que en su reconstrucción de la historia del pensamiento moderno de Taylor destaca y lo que distingue al lenguaje normativo moderno de otras opciones, es la centralidad de la *identidad*. Taylor explica que identidad es obviamente también un recurso ineludible en otras culturas -de hecho la necesidad de identidad la entiende Taylor como una constante antropológica- pero en la modernidad se empieza a tematizarla. Históricamente, Taylor atribuye esta necesidad de tematización al “desplome de las jerarquías sociales que solían ser la base del honor” (Taylor, 1993: 45) y advierte que el concepto del honor permite precisamente la distinción entre los usos en sociedades no-modernas y las innovaciones modernas: bajo condiciones no-modernas el “honor” representaba una forma de “reconocimiento” que se

atribuía a ciertas personas a las cuales se consideraba digno de “preferencias” (*préférences*). Con el advenimiento de la modernidad el honor como preferencia para algunos elegidos fue sustituido por la “dignidad” de todos. Taylor explica: “La premisa subyacente es que todos la comparten” (*ibid.*, 46). En otra parte Taylor aclara que “la transición del ‘honor’ a la ‘dignidad’ [...] es justamente la que ha dado su sentido al discurso moderno de la identidad” (Taylor, 1996: 17).

Este discurso que tematiza a la identidad va de la mano con otro desarrollo sociocultural: se trata de los desarrollos que caracterizan al siglo XVIII y que se expresan en una nueva comprensión de identidad en el sentido de una identidad *individual*, elevando de esta manera al individuo a un plano central de la visión del mundo. La relación entre el “giro de la dignidad” y el destacamiento de la identidad individual tiene que ver con la manera en la cual se modifican los procesos de reconocimiento. Mientras bajo condiciones no-modernas el reconocimiento es otorgado de manera automática, dependiendo del estamento social al cual la persona en cuestión pertenece, en la modernidad y bajo condiciones de dignidad, el individuo -que ya no tiene una identidad innata- debe convencer a los demás de ser digno de su reconocimiento. Taylor dice: “Para empezar, la categoría de posible juez de mi estado de hombre digno se extiende en principio hasta el infinito. Los fundamentos de toda restricción desaparecen con la sociedad estamental. Pero al mismo tiempo, el mundo de la igualdad es el de la contestación moral. Ser iguales los seres humanos no lo son más que dentro de una cierta visión moral, por ejemplo, como ciudadanos investidos de derechos, y en el sentido y la naturaleza de esta visión moral está siempre sometido a la contestación.” (*ibid.*, 18) He aquí precisamente la condición moderna a la cual también

Honneth alude, cuando nos explica que en la modernidad los procesos del reconocimiento no solamente retan los valores establecidos sino que en última instancia constituyen los valores a través del reconocimiento como *Wertschätzung* (Honneth, 1995b: 263). Nuevamente en las palabras de Taylor: “Los criterios de la verdadera dignidad no caen por su peso. Deben discutirse y renegociarse sin cesar.” (Taylor, 1996: 18)

Precisamente este momento de apertura de los horizontes normativos en los cuales los individuos juegan ahora un papel decisivo en la creación de innovaciones normativas es, al mismo tiempo, la condición para la centralidad de una comprensión del individuo que dista de la comprensión liberal, igualitaria. Según esta última los individuos son iguales en cuanto personas jurídicas. Como todos los individuos comparten los mismos derechos. Esta definición del liberalismo formal, cuya base es una suerte de “libertad negativa”, según la cual cada individuo es entendido como libre para hacer lo que le plazca, no se interesa por las diferencias reales entre los individuos.³ Lo que este liberalismo atribuye a los individuos es sobre todo su *autonomía*. Pero existe también otra manera de entender el papel que cumple el individuo y que es igualmente consecuencia del pensamiento moderno. Se trata de aquella corriente que plasma la importancia de la *autenticidad* de los individuos (sobre todo Taylor, 1992, también Ferrara, 1998; Thiebaut, 1998). Parece que esta inclinación a una comprensión del individuo es particularmente atractiva ante lo que hemos denominado “conciencia de la globalización”, como explica Alessandro Ferrara: “[...] the relation of authenticity to a new understanding of validity based on reflective judgement [seems to be] potentially capable of effecting a true reconciliation of

universalism with the ‘fact of pluralism’ - not just the pluralism of comprehensive conceptions of the good that John Rawls has in mind but, in a broader sense, the pluralism of cultures, of traditions, of political cultures, of scientific paradigms and of language games that finds its point of origin in the Linguistic Turn” (Ferrara, 1998: X).

Pero lo que la idea de la primacía de la autenticidad de los individuos establece no es solamente el énfasis en la particularidad de los individuos, sino también de su pertenencia a horizontes de interpretaciones que, si bien no son determinantes en un sentido absoluto o funcionalista, delimitan las posibilidades de interpretaciones hasta cierto punto. De tal suerte que el individuo, a pesar de su autenticidad, siempre comparte los esquemas de interpretación con los demás individuos que pertenecen a los mismos contextos culturales o tradicionales. Como en el caso de Honneth –y antes de él naturalmente en Hegel y en Mead- también para Taylor la constitución de la identidad es un proceso intersubjetivo.

El concepto del reconocimiento trata de resaltar precisamente este carácter intersubjetivo de la identidad. Mientras en los trabajos de Honneth se domina la impresión de que lo importante es realmente el proceso del reconocimiento en un sentido formal en tanto que los atributos reconocidos o reconocibles son secundarios, la organización de la teoría de Taylor permite entender mejor que de lo que se trata es la constitución de identidades auténticas. Es precisamente esta identidad auténtica que ocupa el primer lugar en la jerarquía conceptual de Taylor y no el reconocimiento como procedimiento formal. Dicho en otras palabras: la teoría de Taylor se vierte indudablemente más sobre los contenidos y menos sobre los procedimientos.

³ Taylor piensa que la expresión más clara de este tipo de liberalismo encontramos en Estados Unidos;

Esto está inscrito en el método de sus investigaciones. La pregunta de Taylor es siempre por la génesis histórica de ciertas ideas y realidades políticas y sociales. Es decir, su movimiento teórico siempre va hacia los orígenes de la formación de ciertos contenidos y no hacia “adelante”, apuntando a un horizonte normativo como un más allá de los contextos socioculturales. Este método del regreso a los orígenes o este método de la situación o ubicación de ideas da un aire original a las investigaciones de Taylor sobre diversos temas, como la “sociedad burguesa” (1995), la identidad moderna (1989), la sociedad civil (1997a), la esfera pública (1997) y, finalmente, el reconocimiento (1993). De tal suerte que el reconocimiento no es, como en el caso de Honneth, una hipóstasis conceptual con validez transcultural, sino que para Taylor, en primer lugar, trata de algo que pertenece a una cierta tradición y cuya validez depende de los contenidos concretos, tanto de la definición del propio concepto del reconocimiento, como de lo que se reconoce o no. Mientras Honneth aboga en favor de una *posttraditionale Gemeinschaft* (comunidad postradicional), Taylor reconoce la ineludible condición de la existencia de tradiciones y de valores concretos; no en un sentido estóico, resignativo, aceptando una suerte de derrota de la libertad, sino como condición de una libertad “positiva”. De lo que se trata no es ser libre de cualquier condición cultural o personal, sino, al contrario, de construir a partir de nuestras relaciones (tanto con contenidos culturales como con otras personas) nuestra identidad auténtica.

Aquí no es el lugar para analizar con más detenimiento la obra de Taylor. Por ahora basta con recordar que en ella encontramos una conciencia muy clara de la necesidad de tomar *decisiones* teóricas y que estas decisiones

actualmente sobre todo en las obras de John Rawls, Ronald Dworkin y Bruce Ackerman (Taylor, 1993: 84).

dependen muchas veces de los contextos políticos concretos.⁴ De tal suerte, la validez teórica depende de las circunstancias en las cuales debe ser negociada. Sin embargo, el recurso último de la negociación no se debe entender en un sentido habermasiano como una obligación por el consenso o como un ejercicio orientado en última instancia por el horizonte de la racionalidad. Se trata más bien de una recomendación que surge de la experiencia misma así como de una decisión *explícita* en favor de la tradición moderna.

Hay ciertamente diferentes posibilidades de criticar a la teoría de Taylor. Una de estas vías posibles la explora Carlos Thiebaut, quien acusa a Taylor de regresar en su argumentación “comunitarista” a un momento pre-moderno, es decir, a un momento en el cual el descubrimiento de la autonomía y de la reflexividad del sujeto todavía no se había realizado. Creo que esta crítica no hace justicia a la propuesta de Taylor que, como he señalado, representa una argumentación mucho más compleja para poder encerrarse en los parámetros simples y reductivos que permiten solamente dos decisiones excluyentes: en favor de la autenticidad o de la autonomía. Creo que el “doble registro de la subjetividad” (Thiebaut, 1998: 113ss.) que Thiebaut reclama, y según el que se debe entender al sujeto como auténtico y autónomo es posible a partir del pensamiento de Taylor.

En otras palabras, el problema con la obra de Taylor no consiste en una transgresión a las virtudes de la propia modernidad en favor de la reconstrucción de determinaciones culturalistas premodernas. El problema consiste más bien en lo que podríamos llamar un compromiso a-crítico con un vicio bastante moderno: este se expresa en una tendencia hacia la hipóstasis

⁴ Este último punto demuestra Taylor en su texto sobre “la política del reconocimiento” (Taylor, 1993). En él Taylor demuestra que una decisión *a priori* en favor o en contra de ciertas expresiones teóricas no tiene sentido.

de *conceptos* a la que la hermenéutica obliga. La modernidad no aparece solamente como construcción conceptual, sino que este hecho es también afirmado. La obra de Taylor vislumbra que las creencias modernas son finalmente resultados de “juegos lingüísticos” muy particulares, criticando de esta manera las pretensiones universalistas, pero no sus tendencias logocéntricas. La pregunta es, entonces, ¿existen posibilidades de comprensiones no-lingüísticas del sujeto?

7.3 Hacia un paradigma no-lingüístico de teoría crítica: Peter Dews

He dicho que la teoría de Honneth conduce nuevamente a una hipóstasis conceptual. Esta acusación es bastante seria, considerando las pretensiones metateóricas del proyecto de Honneth que arraigan en los planteamientos originales de la Teoría Crítica y que apuntan a un paradigma no-lingüístico (Honneth, 1999) en la cual se rinde tributo a las dimensiones no-lingüísticas del ser humano.

En lo que sigue quiero presentar brevemente las ideas de Peter Dews que van en la misma dirección. Pienso, sin embargo, que Dews se involucra más seriamente que Honneth con el compromiso con una teoría no-lingüística. Esto se refleja en su definición del sujeto como a continuación veremos. Pero la virtud de las ideas de Dews no solamente se encuentra en sus reflexiones sobre una teoría del sujeto, sino en la complementariedad entre teoría del sujeto y teoría intersubjetiva en la cual la relación entre estas dos dimensiones se entiende no en el sentido de una convergencia sino básicamente como tensión. Esta tensión entre sujeto y dimensión intersubjetiva la entiende Dews también como una tensión entre el mundo

simbólico y comunicable, por una parte, y la dimensión inefable, por la otra. El diagnóstico de esta tensión provoca nuevamente preguntas acerca de la teoría de Honneth pero también la de Taylor: ¿en qué grado es realista exaltar normativamente al reconocimiento (Honneth) o al “hacer *selfs*” (Taylor) como procesos que -como procesos de “comunicación” (Honneth) o de “autointerpretaciones” (Taylor)- dependen en gran medida del mundo simbólico, si el sujeto se define precisamente por su ubicación en un más acá del mundo simbólico?

En *Logics of Disintegration* Dews busca un punto de contacto entre teoría crítica (en la tradición de la Escuela de Francfort a la cual, según Dews, pertenecen Jürgen Habermas y Albrecht Wellmer) y el pensamiento posestructuralista. Hay diferentes razones para presuponer la existencia de una cierta convergencia. Desde una perspectiva externa se puede observar que a mediados de los 80s, cuando el debate del postmodernismo estaba en su apogeo, una serie de trabajos de autores que están íntimamente relacionados con la teoría crítica demuestran un interés en el pensamiento posestructuralista o posmoderno (Habermas, 1988a; Wellmer, 1993). Más importante es, sin embargo, una cierta convergencia interna, es decir, de contenidos. Por una parte Dews destaca que el pensamiento posestructuralista y la teoría crítica de la Escuela de Francfort comparten la sospecha de una vinculación esencial entre “filosofía” y “dominación”, así como de una función represiva de conceptos como “verdad” y “razón” (Dews, 1987: XVII, véase también en este trabajo el capítulo 2). Sin embargo, hay también diferencias importantes que hay que resaltar. En la opinión de Dews estas tienen que ver sobre todo con el grado en el cual cada una de estas corrientes de pensamiento se relaciona con la tradición de la modernidad (o de la

ilustración): mientras en el pensamiento posestructuralista prevalece una tendencia de rechazo radical a lo moderno, la Escuela de Francfort mantiene un compromiso firme con la modernidad; ella nunca abandona, como dice Dews, la búsqueda en un “integrated understanding of the dynamics of modernity” (*ibid.*). De tal suerte, el rechazo radical de la tradición moderna por parte del posestructuralismo conlleva problemas respecto a la comprensión de la práctica crítica y consecuentemente la orientación normativa: “The fundamental issue here, of course, is the sense in which a philosophical position which assumes the foundations of the classical forms of critique to be necessarily and oppressively identitarian can itself continue to perform a critical function. Can post-structuralism dismiss the claims of critical theory (in the sense of its titles) while continuing to satisfy these claims (in the sense of its demands)?” (*ibid.*, XVI)

Es precisamente esta falta de orientación normativa la que conduce al posestructuralismo a reafirmar ciertos problemas que para pensadores como Adorno son sintomáticos para las patologías de las sociedades modernas contemporáneas como, sobre todo, lo que Adorno llama la “lógica de la desintegración” (*Logik des Zerfalls*). Para Adorno la “lógica de la desintegración” es el resultado de su diagnóstico de la modernidad que contradice el diagnóstico de Hegel. Mientras éste pensaba que el proceso histórico llevaría a sociedades cada vez más integradas, Adorno piensa que las sociedades actuales se caracterizan por un doble movimiento: por una parte se puede observar una tendencia hacia una integración cada vez más totalitaria, mientras, por la otra parte, los individuos se alejan cada vez más el uno del otro, llevando a una desintegración de formas de vida comunitarias (véase también Buck-Morss, 1981; 177ss.). Los individuos ya no pueden ser

posestructuralista (*ibid.*, 230). Sin embargo, al mismo tiempo reconoce que el pensamiento posestructuralista recae en las premisas de la filosofía de la conciencia, rebasando aún a Adorno, ya que la “lógica de la desintergración” ya no es criticada, sino que se expresa sintomáticamente en él. En otras palabras: “Post-structuralism does indeed seek for difference, but it does so through an immersion in fragments and perspectives, not perceiving that this splintering is itself the effect of an overbearing totality, rather than a means of escape from it. In other words, post-structuralism can be understood as a point at which the ‘logics of disintegration’ penetrates into the thought which attempts to comprehend it, resulting in a dispersal into a plurality of inconsistent logics.” (*ibid.*, 233) Lo que Adorno todavía reconoce como problema irremediable lo festeja el posestructuralismo en una tónica fuertemente afirmativa.

El único pensador que para Dews escapa de la trampa de la filosofía de la conciencia -y quien, según Dews, está de alguna manera relacionado con el pensamiento posestructuralista- sería Jacques Lacan. De hecho, a Dews le parece que Lacan se ubica más cerca de la nueva generación de la Escuela de Francfort (Habermas y Wellmer) que de la mayoría de los pensadores posestructuralistas, al optar por un paradigma intersubjetivo de comunicación. Apesar de las diferencias que existen entre Habermas y Lacan, en 1987 Dews termina su libro explorando esta orientación intersubjetiva que se basa en el reconocimiento de la comunicación lingüística no solamente como una suerte de perspectiva para el futuro del pensamiento posestructuralista y de la teoría crítica, sino también como una posible convergencia entre estas dos líneas.

⁵ Aunque el ideal del sujeto en Adorno se asemejaría probablemente más a la idea de un sujeto auténtico, estético (véase Buck-Morss, 1981: 177ss.).

Sin embargo, no cabe duda, que la simpatía de Dews está con la teoría crítica, sobre todo por su compromiso con soluciones políticas y sociales.

En los últimos 12 años esto ha cambiado. En su artículo *Communicative Paradigms and the Question of Subjectivity: Habermas, Mead and Lacan*, Dews expresa una posición mucho más crítica frente al proyecto de Habermas, y esta vez basa su crítica precisamente en Lacan, así como adicionalmente en Mead. La transformación en el pensamiento de Dews tiene que ver con la idea de la intersubjetividad. Mientras en 1987 la transformación intersubjetiva de la “nueva” teoría crítica recibió todavía su aplauso, en 1999 argüe “that Habermas’s account of linguistic intersubjectivity tends to exclude dimensions of the self which cannot be fitted readily into an intersubjective frame.” (Dews, 1999: 23) Consecuentemente cambia también la estructura de su argumentación aunque algunos de los elementos de ella permanecen. Así reitera la existencia de una convergencia entre el pensamiento posestructuralista, por una parte, y la teoría crítica actual con base en el paradigma de la intersubjetividad, por la otra. Pero más que antes -y apoyándose en textos de Derrida, por ejemplo, que en 1987 todavía no existían⁶, así como en los últimos escritos de Foucault- Dews acepta que el paradigma intersubjetivo en algunas expresiones del posestructuralismo contienen un reconocimiento de su condicionamiento por procesos de comunicación. Tanto Derrida como Foucault se acercan más y más a una perspectiva de la teoría de la racionalidad comunicativa, como la encontramos con variaciones tanto en Habermas como en Apel y Wellmer.

Pero ahora es precisamente este acuerdo respecto a una vinculación indispensable entre intersubjetividad y comunicación que se manifiesta en

⁶ Por ejemplo en el artículo “The Politics of Friendship” (1988).

Habermas y en ciertas expresiones del posestructuralismo, el cual le da motivo a Dews para reconstruir con la ayuda de Lacan y Mead una contraposición. Su meta es la de enfatizar, por una parte, que diferentes paradigmas de intersubjetividad (o de comunicación) pueden existir así como, por la otra, que los paradigmas de la filosofía de la conciencia y los de la intersubjetividad pueden complementarse en cierta manera (*ibid.*, 90). Después de su reconstrucción de las ideas de Lacan y de Mead, Dews llega a la conclusión que, estos dos autores ofrecen una comprensión del sujeto que se distingue tanto de las pretensiones posestructuralistas como de las de la “nueva” teoría crítica. A partir de los procesos de comunicación intersubjetiva se manifiesta algo así como una dimensión subjetiva (el ‘*je*’ en Lacan y el ‘*I*’ en Mead) justamente por su distinción con cualquier forma de comunicación simbólica. El sujeto es precisamente lo que se manifiesta en los momentos en los cuales la comunicación simbólica se suspende. Es por eso que el sujeto no se puede aprehender completamente mediante las formas simbólicas. El intento de hacer eso convierte al sujeto -el ‘*je*’ o el ‘*I*’- inmediatamente en los derivados del ‘*moi*’ o del ‘*me*’. “For Lacan, as for the later Mead, we have no cognitive access to the ‘*je*’. Indeed, Lacan describes the elusiveness of the ‘*je*’, its ‘fading’ or transmutation into the ‘*moi*’, in a manner strikingly reminiscent of Mead.” (*ibid.*, 104)

Con eso Dews no quiere argüir radicalmente en favor de una nueva teoría del sujeto que ahora debería sustituir el paradigma de la intersubjetividad. Con lo que Dews se contenta es con destacar que tampoco el paradigma de la intersubjetividad evade necesariamente el paradigma del sujeto: “[...] perhaps it would be a more accurate assessment of our contemporary situation to say that the dilemmas of philosophy of

consciousness have not been entirely dissolved. Rather, they have reappeared in an altered form, as a fundamental tension with which our thinking is confronted -the tension *between* subjectivity and intersubjectivity.” (*ibid.*, 113)

Lo que en los trabajos de Dews, que aquí he revisado, se perfila es la búsqueda por una teoría crítica que se basa complementariamente tanto en una teoría del sujeto como en una teoría intersubjetiva. La demanda en favor de una teoría del sujeto nace de la conciencia de que una teoría intersubjetiva que arraiga normativamente en la comunicación simbólica puede correr el riesgo de excluir aspectos humanos que solamente una teoría del sujeto, que entiende la subjetividad como algo “más acá” de la comunicación lingüística (o simbólica), puede, por lo menos intuitivamente, comprender.

El regreso a una teoría del sujeto parece, actualmente, en boga. Pero esto no quiere decir que por eso no tenga ninguna justificación seria. En su *Geschichte der Subjektivität* Peter Bürger explica, haciendo referencia a Foucault, que el sujeto moderno tiene una doble cara: “Diesem zufolge wäre das Subjekt dann zugleich ein Schema der Unterwerfung unter Praktiken der Macht *und* eines der Selbstgestaltung.” (Bürger, 1998: 15) ¿Es un concepto de sujeto, entonces, irremplazable para cualquier pretensión emancipatoria? Y si es así ¿qué concepto de sujeto necesita una teoría normativa actualizada? Si Bürger tiene razón y el concepto del sujeto hoy día solamente persiste como “sombra”, entonces se explica también su carácter fugaz que le atribuyen tanto Lacan como Mead. ¿Pero puede un tal concepto de sujeto todavía fundamentar las aspiraciones emancipatorias?

Obviamente estas preguntas se relacionan directamente con las teorías del reconocimiento o de la identidad, como las que proponen Honneth y

Taylor. Pero nos llevan también a la pregunta por los límites de lo simbólico en general y del lenguaje en particular; nos llevan, en otras palabras, a un cuestionamiento del logocentrismo moderno que encontramos en Adorno y Horkheimer.

Tanto la teoría de Taylor como la de Honneth comprenden a la constitución de la identidad como procesos intersubjetivos, de los cuales surgen, eventualmente las identidades subjetivas. Lo que sin embargo en los dos autores no queda del todo claro es el carácter de estos procesos intersubjetivos. Solamente podemos deducir que en los dos casos se presupone que estas se realizan primordialmente en el sentido de interacciones simbólicas o incluso lingüísticas.

En este sentido Dews ofrece una valoración distinta de los diferentes elementos que aquí están en juego: en vez de acentuar una suerte de jerarquía entre ellos, Dews propone una relación de tensión; la dimensiones de sujeto y de la intersubjetividad, así como lo lingüístico y lo simbólico, por una parte, y lo inefable, por la otra, forman un campo de tensión. De esta manera entiendo también la observación de Alexander Garcia Düttmann, que presenté en el capítulo sobre Honneth (Garcia Düttmann, 2000), de que también la lucha por el reconocimiento no describe un movimiento teleológico sino más bien un proceso de constante creación de tensiones. Pero esta tensión aparece como tal en el mundo de la teoría y de los conceptos absolutos. “Sujeto autónomo”, “sujeto auténtico” o “intersubjetividad” siguen siendo conceptos que pretenden de alguna manera o de otra una armonización de las tensiones, lo que corresponde a lo que Horkheimer expresó en una carta escrita a Adorno en 1938: “Die moderne Philosophie [...] leistet die Rekonstruktion des Abstraktionsprozesses rein in sozusagen autonomen, sich selbst genügenden

Worten und versucht die Konkretion ganz in der eigenen Sprache herzustellen. [...] Genau kraft dieser, im Rahmen des philosophischen Faches sich haltenden Aktivität, sind die Philosophen nun in der mißlichen und lächerlichen Situation, über die Wirklichkeit als Ganzes, das Unbedingte, die Wahrheit schlechthin ähnlich sich verhalten zu sollen wie die Chemiker zur Essigsäure, nämlich die richtige Formel zu finden. [...] Gerade im Hinblick auf die Menschheit, auf jene Reflexion der Tendenz zum Besseren, ist der Philosoph verdorben. Er hat sie zum Gegenstand seiner Profession gemacht und muß nun eigentlich immer darüber sprechen und schreiben. Als ob nicht sprechen und schreiben längst einen präziseren Sinn gewonnen hätte.” (cfr. Schmid Noerr, 1997: 69)

8. Filosofía como sociología: la teoría de acción humana de Hans Joas

La discusión filosófica sobre los fundamentos conceptuales de las propuestas éticas y morales que muy a menudo remiten –por lo menos implícitamente- a alguna idea de subjetividad, parece estancada. Lo que en ella se manifiesta es una suerte de “juegos lingüísticos” que, sin embargo, pretenden ser instructivos si no imperativos para las orientaciones prácticas de los actores sociales. Mi objeción frente a estas ambiciones se compara con las que se expresa ya en las críticas que la Escuela de Francfort formulaba frente al carácter despótico de la “teoría tradicional”.

La pregunta que resulta de estas reflexiones es, obviamente, si los problemas normativos no exigen demasiado de las capacidades teóricas; si, en otras palabras, el posmodernismo con su declarada apatía moral está en lo correcto. ¿Existe todavía una manera no reductiva de teorizar normatividad? Creo que la respuesta a esta pregunta puede ser positiva, siempre y cuando repensemos las presuposiciones teóricas convencionales. Pero para hacerlo no requerimos de mucha imaginación. Más bien con un poco de sensibilidad hermenéutica nos podemos hacer valer de las críticas inscritas en aquel proceso que más arriba (capítulo 1.2) he denominado la transición de la filosofía hacia la sociología.

En el capítulo 3 de este trabajo he señalado algunas consecuencias no-deseables de esta transición que se resumen bajo la sigla de la eliminación de reflexiones normativas explícitas. Pero existe también otro camino que este movimiento teórico dejó por explorar. Para encontrar este camino deberíamos pensar el movimiento de la filosofía hacia la sociología no tanto en un sentido excluyente, sino más bien en un sentido de ampliación de las capacidades

teóricas. Dicho de otra manera: se trata de un movimiento de reconciliación del discurso filosófico con las realidades políticas y sociales concretas. Creo que esta es también la autocomprensión que prevalece en la mayoría de los exponentes clásicos de la sociología. Finalmente, esto significa que un rechazo radical a la filosofía, como lo encontramos en el caso de Norbert Elias (véase capítulo 3.2), es más bien característico para una segunda generación de sociólogos con los que también inició el proceso desafortunado de la cientifización de la sociología que se radicaliza después de la II Guerra Mundial.

En las últimas décadas, sin embargo, podemos registrar una reorientación teórica de la sociología que reconoce, de manera cada vez más segura, sus raíces filosóficas sin perder sus propios contornos. En este sentido Alan Sica escribe en la introducción de una antología dedicada a este tema: “With the exception of certain ‘formal’ models, relatively few in number, which take their lead more from the graphical representations common to natural science than to the abstract linguistic formulations of philosophy, all [social] theorists today are indebted to their sister discipline [philosophy] – often more so than they realize – and remain in continuing need for her tutelage.” (Sica, 1998: 10)

En este último capítulo quiero proponer nuevamente un cambio de perspectiva. Ver el problema de la normatividad -como problema de las orientaciones prácticas de actores sociales concretos- una vez más desde la perspectiva de la sociología. Esta vez, sin embargo, me interesa una sociología que no se entiende como “lo otro” de la filosofía, sino cuya autocomprensión se asemeja más a lo que también la Escuela de Frankfurt tenía en mente. Tomando en cuenta la ambivalencia de la definición que se

expresa en los escritos de la Escuela de Francfort y sobre todo la diferencia tendencial que Adorno, por una parte, y Horkheimer, por la otra, daban a esta cuestión (Buck-Morss, 1981: 139ss.), podemos partir aquí de dos posibilidades intercambiables y no reductibles: sociología como filosofía (Adorno) y filosofía como sociología (Horkheimer).

El problema discutido en el capítulo anterior nos puede servir de puente para las consideraciones que seguirán a continuación: el problema de las definiciones de subjetividad en la filosofía encuentra una manera de teorización más fructífera en la sociología. Lo que en el interior de las discusiones filosóficas aparece como el redescubrimiento del sujeto (Zizek, 1999) o de la compleja relación entre sujeto e intersubjetividad (Honneth, 2000c) son, a final de cuentas, sólo notas en la sinfonía del pensamiento moderno –y sobre todo del pensamiento normativo de la modernidad- cuyo tema siempre ha sido el de una tensión conceptual. “Autonomía” y “autenticidad” o “sujeto” e “intersubjetividad” han sido siempre las antinomías que precisamente el *pensamiento* normativo ha provocado y que remiten, en última instancia, a la división entre *teoría* y *praxis* (véase capítulo 1).

Pero el problema ha sido discutido también en ámbitos extrafilosóficos como demuestran dicotomías como “*agency*/estructura” o “actor/sociedad”, que pertenecen más bien al canon de las preocupaciones sociológicas. No sería exagerado señalar que se trata incluso de uno de los “dilemas sociológicos” (Sztompka) centrales.

Pese al tono ontológico o “sustancialista” (Emirbayer, 1997) que subyace a estas dicotomías sociológicas Peter Wagner ha mostrado que lo que realmente motiva a la “sociología de la modernidad” (Wagner, 1997) es una

cuestión normativa, a saber, la de la relación entre “libertad” y “sometimiento”. Optando por esta dicotomía se evidencia también que la problemática que hemos discutido en el último capítulo, a saber, la cuestión que se expresa en las discusiones filosóficas tanto en teorías del sujeto como en teorías de la intersubjetividad, así como los debates de las ciencias sociales sobre la relación entre sujeto e intersubjetividad o *agency* y estructura, convergen en el problema claramente normativo. Dicho de otro modo: visto al discurso sociológico a lo largo de su evolución queda de manifiesto, que, al igual que en el discurso filosófico, prevalece un fuerte interés en cuestiones normativas, apoyando, de esta manera, mi sospecha de una convergencia de filosofía y sociología en esta temática.

Pero, ¿qué podemos esperar concretamente de una reorientación teórica hacia la sociología? Quisiera establecer un horizonte de metas en los siguientes ocho puntos: 1.) Una teoría de acción puede dar un enfoque no metafísico-sustancialista al problema de la relación entre individuo y sociedad. 2.) Entendiendo a la relación entre individuo y sociedad en el sentido de una teoría de acción aparece más claramente la dimensión normativa de esta problemática: no se trata pues de describir entidades y su comportamiento, sino de comprender la capacidad de la acción humana, lo cual no es posible, haciendo abstracción de los factores normativos. 3.) Una teoría de la acción humana debe ir más allá de cualquier reducción logocéntrica, tanto de su propia lógica interna como de su comprensión de la acción misma. En este último sentido una teoría de acción humana debería ser más que una teoría de la acción comunicativa. 4.) Al mismo tiempo, una teoría de acción humana debería ir más allá del eurocentrismo, entendiendo la contingencia de formas y patrones de la acción humana. 5.) Todo lo que hasta

este momento he dicho requiere de una teoría que se mantiene abierta para la evidencia empírica sin rechazar la posibilidad de teorización con pretensiones universales. Esto es, una teoría de acción humana como la en que aquí estoy pensando debe entender la reflexión teórico-conceptual sin hacer abstracción de las prácticas humanas concretas. Esto requiere del compromiso doble con las ciencias sociales y con la filosofía. 6) En el mismo sentido la teoría de acción humana que aquí quiero proponer rearticula la relación entre teoría y praxis: sin dejar de construir sus propios horizontes normativos, la teoría que aquí propondré trata de extraer éstos precisamente de los procesos sociales, políticos y culturales concretos. De tal forma, que nuestra teoría no procura inventar y prescribir orientaciones normativas. Ella se entiende más bien como “teoría de normatividad”, analizando, interpretando y criticando los procesos de formación de normatividad en las dimensiones pre-teóricas de la vida social. 7.) La crítica de estos procesos no se debería orientar, a su vez, en una suerte de meta-horizontes normativos demasiado abstractos. La crítica se entiende más bien como crítica de problemas prácticos que aparecen en los procesos de acción y de la cual los horizontes normativos se hacen visibles de manera negativa como posibles soluciones de estos problemas. 8.) En cuanto a los últimos tres puntos queda claro que nuestra teoría trata de realizar a los objetivos metateóricos de la teoría crítica. Ella representa una posibilidad sugerente de realizar los planteamientos metateóricos de la teoría crítica.

Estos ocho puntos delinear un proyecto muy ambicioso. Afortunadamente no tengo que desarrollarlo desde la nada. Me puedo contentar una vez más con la reconstrucción teórica. Pienso que en la obra del sociólogo Hans Joas encontramos una teoría que cumple con los ocho puntos arriba expuestos. Cabe señalar, sin embargo, que el proyecto teórico de Joas

no se inscribe en la búsqueda de una actualización de la teoría crítica. Incluso se ha opuesto explícitamente a los diferentes momentos de la teoría crítica, tanto a la de Horkheimer/Adorno, como a la de Habermas y más recientemente también a la de Honneth. Por esto tengo que explicar por qué pienso que se puede entender a la obra de Joas justificadamente como una aportación en el sentido de la teoría crítica (8.1). En un segundo paso tendré que reconstruir las propuestas teóricas de Joas que –hasta este momento– culminan en su teoría de la *acción creativa* (8.2). Después voy a seguir las consecuencias que esta teoría de la acción humana tiene para una reevaluación del problema de la normatividad desde una perspectiva sociológica (8.3). Finalmente, me preocupo de las posibilidades que la teoría de Joas abre para una evaluación de la modernidad no-eurocéntrica así como sus limitaciones en este sentido (8.4).

8.1 Pragmatismo y teoría crítica

Partiendo de las continuidades en el proceso de la transición de la filosofía hacia la sociología podemos entender a la sociología mucho más como una suerte de autocrítica de la filosofía –y más concretamente de su logocentrismo–, por una parte, así como de las ciencias empíricas, por la otra. También Joas entiende en este sentido a la sociología como un “proyecto filosófico” (Joas, 1993: 239). Un papel esencial en la empresa filosófica de la sociología juega la *teoría* sociológica. Ella ocupa un lugar incómodo entre la filosofía y la sociología empíricista. Sin embargo, según Joas habrá que entender su posición mucho más como un puente entre estos dos extremos.

Desde una posición crítica y ambivalente parecida a la de la sociología y sobre todo de la teoría sociológica, se encuentra también el pragmatismo, en términos generales y su expresión en George Herbert Mead, en particular. Cabe resaltar que para Joas, Mead representa efectivamente uno de los clásicos del pragmatismo estadounidense, lo que –sobre todo gracias a las interpretaciones posthumas de la obra de Mead- no siempre es tan claro. Recordamos que la obra de Mead recibe muchas veces el atributo del “interaccionismo simbólico” (Collins, 1996: 256ss.) que, no obstante, era una creación de los alumnos del propio Mead. Pero para Joas Mead era en primer lugar pragmatista. Esto significa que su aportación significativa se encuentra precisamente en sus reflexiones acerca de problemas filosóficos. Pero es precisamente en éstas donde Joas encuentra también la importancia de Mead para la sociología, ya que su preocupación por problemas que la filosofía ha dejado sin respuesta, así como su búsqueda de una forma alternativa de tratar estos problemas, acerca a Mead a las intuiciones de los primeros sociólogos como Durkheim, Simmel o Weber. Dicho de otra manera: los problemas sociológicos, en particular los de la teoría sociológica, están ubicados a un nivel filosófico.

En este sentido Joas destila como resultado de una “re-examinación”¹ de la obra de Mead tres aspectos como esenciales: 1.) el problema de la acción humana, 2.) el de la normatividad, así como 3.) la problematización de la función de una ciencia de los fenómenos sociales (Joas, 1997a). A continuación quisiera explicar brevemente la triple orientación que Mead desarrolló para su propio proyecto teórico y que resulta de su conciencia de la centralidad de los siguientes tópicos:

ad 1) La teoría de acción humana que Mead desarrolló no se limita a ser simplemente otra *explicación* de la acción. Acción ocupa mas bien un lugar central en la comprensión de lo humano. Dicho de otra manera: para entender la particularidad del ser humano frente a otras especies, pero al mismo tiempo la característica universal que todos los seres humanos compartimos, habrá que hacer referencia, en primer lugar, a su compleja forma de acción social. Compleja es la acción humana por su capacidad creativa inscrita en los procesos de acción social sin comparación en el reino animal. Esta antropología que se basa en la acción social como acción humana es lo que también Joas -ya en 1980 con Honneth y siguiendo a Mead- considera como la posibilidad de articular una antropología no-esencialista y no-funcionalista, según la cual lo característico del ser humano es, precisamente, su capacidad de cambio, esto es, su capacidad de hacer las cosas siempre de manera diferente (véase Honneth/Joas, 1980: 13; también capítulo 6 del presente trabajo).

ad 2) A partir de la centralidad que Mead atribuyó a la acción se entienden también sus reflexiones acerca de la normatividad. De esta forma normatividad no se entiende simplemente como una dimensión que orienta prácticamente a la acción y que una teoría de acción comprende como una estructura de normas externas a la acción. Lo que Mead propone es más bien una perspectiva desde el actor (Joas, 1993: 252). Solamente de esta manera la teoría de la normatividad de Mead puede garantizar que la creatividad que a un nivel antropológico atribuyó a la acción humana, se manifieste también frente a los valores y las normas. La visión desde el actor obliga a comprender como los actores resuelven problemas morales en *situaciones prácticas*. Esta

¹ El concepto de la "re-examinación" (*re-examination*) utiliza Joas en el subtítulo de la traducción inglesa de su

perspectiva sobre el problema de la normatividad es diferente a los acercamientos de las teorías convencionales y sobre todo las filosóficas, tanto antiguas como modernas. Ya no se trata de justificar ciertos valores o normas, ni de explicar la *aplicación* de ellos. Dando importancia a la creatividad de la acción una teoría pragmatista de la normatividad como la de Mead está más bien en condiciones de entender la “*construcción* de nuevas posibilidades de la acción moral” sin que esta se redujera a una racionalidad meramente instrumental (*ibid.*, 253).

ad 3) Mead resuelve también la pregunta por la función de las ciencias sociales a partir de la primacía de la acción creativa. En contra de los intentos de subordinar a las ciencias sociales a los imperativos teóricos y metodológicos de las ciencias naturales Mead aboga en favor de un entendimiento de las ciencias en su conjunto como dispositivos para resolver problemas prácticos como estos aparecen en los procesos políticos y sociales concretos: “By conceiving of science as the type of systematized solution of cognitive action problems, pragmatism makes evident the practical foundation of all science. Neither a specific system of propositions, nor a method that can be described univocally, but rather the relatively most successful procedure for solving specific problems of cognition – that is what science is. Science and ethics or politics cannot be sharply distinguished from each other, but are just as intermeshed with one another as are the search for suitable means and reflections on the appropriateness of ends in practical situations in the pragmatists’ theory of action.” (*ibid.*, 256-257) Esta concepción le permite a Mead continuar consecuentemente las aspiraciones de la filosofía práctica en cuanto expresión de una “civilización técnico-científica” (*ibid.*, 239-240).

libro sobre Mead: *George Herbert Mead. A Contemporary Re-examination of his thought.*

Como ya insinué, esta reconstrucción de las orientaciones teóricas de Mead es el resultado de una “re-examinación” del propio Joas. Cabe preguntar por la sensibilidad para enfatizar precisamente estos aspectos. De hecho en trabajos tempranos, como el que redacta al lado de su amigo Axel Honneth (Honneth/Joas, 1980), se nota la mano de Joas en el capítulo que en este libro se dedica a Mead. En el mismo año Joas publica su libro *Praktische Intersubjektivität. Die Entwicklung des Werkes von George Herbert Mead* (aquí citamos la edición en inglés de 1997a). Es sobre todo a partir de esta obra que Joas se hace conocido a nivel internacional como experto del pragmatismo. Todo parece indicar que su carrera académica ha tomado un rumbo muy distinto a la de su amigo Axel Honneth. Mientras éste (como hemos visto en el capítulo 6) sigue los pasos de la Escuela de Francfort de la cual es considerado hoy uno de los representantes contemporáneos más destacados, Joas encuentra su inspiración en el pragmatismo estadounidense al cual Adorno y Horkheimer interpretaron más bien como una corriente de pensamiento adversa a la que ellos mismos representaron.

Sin embargo, pienso que hay buenas razones para considerar que la obra de Joas mantiene una cierta relación con un proyecto de teoría crítica que se deja definir sobre todo a partir de ciertas pretensiones metateóricas. Una de ellas se encuentra en las inquietudes extrateóricas que Joas comparte evidentemente con Honneth, como enseña la introducción del libro que los dos publicaron en 1980. Recordamos que en este libro Honneth y Joas expresan una preocupación por las demandas y exigencias que sobre todo los nuevos movimientos sociales expresan y que se pueden entender en suma como crítica frente a la perfección de la potencia coactiva de las administraciones burocráticas y como preocupación por la disolución de

“comunidades vivenciales personales y directas”, así como por la enajenación de la experiencia humana de la naturaleza (Honneth/Joas, 1980: 8). Según nuestros autores son los diversos movimientos sociales que tematizan estas problemáticas al exigir frente a ellas una suerte de reconscientización de las necesidades corporales del ser humano: mientras los movimientos *gay* y feministas enfatizan a la sexualidad, el movimiento ecológico hace frente a las amenazas a la salud que representa el deterioro del medio ambiente, etc. Según Honneth estas demandas y preocupaciones articuladas por los diversos movimientos sociales reflejan las condiciones nocivas de las sociedades contemporáneas a las cuales sobre todo una *teoría crítica* debe hacer frente, entendiendo esta última precisamente como dispositivo teórico para la crítica de las *patologías sociales*. Como hemos visto, para Honneth esta orientación en las patologías sociales es indispensable para cualquier proyecto de teoría crítica. No obstante, la teoría crítica no se agota en la denuncia de las patologías sociales. Más bien requiere, en un segundo momento, del desarrollo de herramientas teóricas que permiten articulaciones normativas en contra de las patologías sociales. Y es apenas en este momento en el cual los caminos de Honneth y de Joas se empiezan a separar: mientras Honneth busca estas herramientas teóricas en la propia tradición de la teoría crítica así como en los trabajos de Michel Foucault y más tarde en Hegel, Joas piensa encontrarlas en el pragmatismo y sobre todo en Mead. Puede decirse, sin embargo, que Joas sigue en su búsqueda una inspiración en lo que se puede llamar una teoría crítica en cuanto crítica teórico-práctica de las patologías sociales. O, dicho de otra manera: su interés por alternativas teóricas surge de una conciencia por lo menos similar a la que informa a la teoría crítica.

Pero la relación que la obra de Joas mantiene con un proyecto que puede llevar también el nombre de teoría crítica se manifiesta todavía más claramente en los contenidos de su propia teoría que empiezan a perfilarse precisamente a partir de su “re-examinación” de la obra de Mead. Si comparamos los tres momentos de la obra de Mead que Joas califica como los tres ejes centrales con los objetivos metateóricos de la teoría crítica, resaltarán las similitudes. Veremos:

ad 3) Al igual que Mead, también la teoría crítica se guía por una visión de una civilización científicamente informada. Esto significa sobre todo, superar la separación y la jerarquización artificiales entre *teoría y praxis*. Lo que esto, a su vez, requiere es una auto-reflexión crítica de la manera en la cual hacemos teoría. “Teoría crítica” es, entonces, sobre todo esta autorreflexión de la teoría (“tradicional”) -o de la ciencia en términos más generales- que equivale a un proceso de conscientizar los *con*-textos políticos, sociales, económico y culturales mediante una nueva relación *entre filosofía y ciencias sociales*.

El relacionar la ciencia con los contextos implica también la necesidad de revisar la idea de la verdad: ella ya no es absoluta o inmutable en sus contenidos, expresando *la* realidad de *un* mundo objetivo. Pero esto tampoco quiere decir que la verdad se diluye por completo a través de una visión radicalmente relativista; ella existe más bien en cuanto forma, esto es, en cuanto relación con sus contextos políticos, sociales, económicos y culturales. Exponer esta relación representa, para la teoría crítica, la función social de la teoría o de las ciencias en general. En otras palabras: la tarea de la teoría es siempre una tarea práctica.

Esta orientación que aquí resumí y que se encuentra más ampliamente delineada en los textos en los cuales Max Horkheimer desplegaba su conceptualización de la teoría crítica (Horkheimer, 1968a; 1972b) se parece mucho a las ideas de Mead reconstruidas por Joas (véase Joas, 1997a: 199-214). Obviamente también existen diferencias: tendencialmente la visión normativa de Mead de una civilización tecnico-científica era mucho más optimista que la de la primera Escuela de Francfort; el rechazo de un progreso determinado por una filosofía de la historia es más claro en el caso de Mead que el de los francforterianos; y sobre todo, Joas lo enfatiza con insistencia, la teoría de Mead deja más espacio para pensar la creatividad como determinante en los procesos socio-históricos. Sin embargo, lo que llama la atención es que Joas parece evitar cualquier comparación de los dos proyectos teóricos que comparten pretensiones metateóricas muy parecidas.

ad 2) Las similitudes se manifiestan también a nivel de las presuposiciones normativas: también la Escuela de Francfort rechazaba las teorías normativas convencionales que se inspiran o en una suerte de ética aristotélica o en un formalismo kantiano. Su compromiso con la *negatividad* de la crítica, esto es, la orientación normativa a partir de un diagnóstico de las patologías sociales, se puede entender muy bien en el sentido que da Joas a las ideas correspondientes de Mead: en los dos casos prevalece una orientación en problemas prácticos. Esto es, en ambos casos las decisiones normativas resultan del interior de los procesos sociales concretos.

ad 1) Esto nos lleva, finalmente, a la necesidad de una teoría de acción social. Si bien la primera Escuela de Francfort -con excepción tal vez de algunos de los que pertenecían al “círculo exterior” (Honneth, 1995: 61-91)- no desarrollaba una teoría de acción, vislumbró, por lo menos, un horizonte

en el cual se dibujaba cada vez más claramente la necesidad de una tal teoría. Posteriormente podemos hacer referencia a Jürgen Habermas quien ha expresado la conciencia de esta necesidad ya en sus *Notas sobre la filosofía hegeliana del período de Jena* en 1967 (aquí Habermas, 1996: 11-51). Esto no excusa el hecho de que la primera Escuela de Francfort no haya desarrollado una teoría de acción social, ni tampoco las deficiencias que resultan de la propuesta de Habermas en cuanto teoría de acción, la que se reduce a una teoría de acción *comunicativa*. Sin embargo, el que Joas rechaze cualquier comparación complementaria de las dos corrientes de pensamiento en cuestión parece extraño. En vez de argumentar en favor de una posible complementariedad, Joas refuerza su argumento de exclusión haciendo referencia al eurocentrismo de la Escuela de Francfort cuyos integrantes se rehusaron a reconocer el trabajo del pragmatismo estadounidense cuando tenían la posibilidad de conocerlo durante su exilio en los Estados Unidos (sobre todo 1993: 79-93). Si bien este argumento me parece como crítica justificado, pienso que hoy sería tiempo de reconocer la complementariedad de estas dos corrientes. Esto sobre todo si consideramos que teoría crítica y pragmatismo no solamente representan expresiones de condiciones políticas, sociales y culturales distintas (como experiencias distintas de la modernidad) sino que comparten también ciertas inquietudes sobre todo a nivel teórico y metateórico. Visto en un contexto más amplio (véase capítulo 1) tanto la teoría crítica como el pragmatismo buscan una continuación consecuente de lo que aquí llamo “transición de la filosofía hacia la sociología”, es decir, los dos se preocuparon por proponer una forma de pensar no-logocéntrico, no-funcionalista, anti-fundamentalista, abierta a la contingencia, que entiende la

condición social de la verdad y de la identidad (véase también Joas, 1997a: VIII).

Pero la razón por el rechazo de la teoría crítica por parte de Joas que pesa más fuerte, que el reconocimiento de las coincidencias entre ella y el pragmatismo, tiene, probablemente, que ver con el hecho que la preocupación de Joas es -mucho más pronunciadamente que en el caso de Honneth²- la de liberarse de las seducciones del marxismo. El rechazo de la teoría marxista por parte de Joas tiene que ver con las insuficiencias normativas pero también analíticas de esta corriente del pensamiento, así como con su arrogancia eurocéntrica (o incluso germanocéntrica).³ “The thinking of Mead and of other pragmatist philosophers still seems to me to be unavoidable if one really wants to get out of the aporiae of specifically German intellectual traditions as well as those of Marxism.” (1993: 241) De tal manera, el problema que Joas tiene con la teoría crítica se puede resumir, entonces, en los siguientes dos puntos: su logocentrismo y su eurocentrismo.

Estas son las dos líneas de crítica que Joas sigue comprometidamente en su obra. Pienso que Joas tiene razón en subrayar la importancia de una teoría que logre superar estos dos problemas sobre todo en las condiciones que enmarcan a los debates teóricos y prácticos en los contextos de la globalización. Sin embargo, pienso también que la conciencia de la crítica que Joas expone se encuentra también, por lo menos intuitivamente, en las orientaciones metateóricas de lo que he llamado teoría crítica.

Las inhibiciones de realizar estos objetivos metateóricos en los diversos momentos para tratar de concretizar la teoría crítica son lamentables pero no neutralizan su potencialidad. Mi decisión de mantener la categoría de teoría

² En nuestro capítulo sobre Honneth ya he aludido a la relación que Honneth mantuvo con el neomarxismo.

crítica para lo que intento aquí no es acompañada por la pretensión de subordinar otras tradiciones del pensamiento político y social a ella. Al contrario, pienso que una justificación para seguir creyendo en una (o varias) teoría(s) crítica(s) de la globalización se encuentra precisamente en el hecho que en otras partes del mundo están brotando proyectos de teoría crítica, que se inspiran, por un lado, directamente en el programa metateórico de la Escuela de Frankfurt³, por el otro –en un sentido más general- en intuiciones que resultan de una sensibilidad para el movimiento que va desde la filosofía hacia un pensamiento más apegado a las realidades políticas y sociales concretas (capítulo 1.2) y que se ha expresado siempre en diferentes corrientes del pensamiento moderno. Al ubicar las pretensiones de la teoría crítica en este amplio contexto indica que no se trata de recuperar los dogmas de ciertas escuelas, sino de sintetizar los logros de los diferentes momentos teóricos para una causa común. Si bien la preocupación de Joas por no recaer en el dogmatismo teórico y, consecuentemente, su insistencia en romper con ciertos mitos y tabúes teóricos me parece importante, habrá que preguntar si la demonización de ciertas teorías no es igualmente dogmática, prolongando la suspensión de discusiones más fructíferas.

8.2 Acción humana como acción creativa

Inspirada por la obra de Mead en particular y la del pragmatismo estadounidense en general Joas ha desarrollado una teoría de acción social como acción humana la cual se centra en la idea de la creatividad. En 1992

³ Muy ilustrativo en este sentido es Joas 1999a.

⁴ Hablo aquí solamente de los casos de Estados Unidos (por ejemplo Craig Calhoun, 1995) y de América Latina (Echeverría, Dussel, etc.).

publicó lo que hasta el momento representa su trabajo más importante: *Die Kreativität des Handelns* (aquí citamos la primera edición en inglés de 1996). En el “estilo hermenéutico” que es característico para sus trabajos, Joas desdobra su teoría de acción creativa partiendo de una interrogación del pensamiento político y social moderno y llega a la conclusión que acción representa de hecho un “concepto clave” (*key concept*) tanto en la filosofía como en casi todas las ciencias sociales (Joas, 1996: 1). En la economía el paradigma del *rational choice* representa una posibilidad de teorizar la acción, en la psicología destaca el conductismo (*behaviourism*) y para la filosofía Richard Bernstein ha demostrado la existencia de una cierta convergencia en problemas de la “acción” y de la “praxis” en casi todas las corrientes filosóficas actuales como el marxismo, el existencialismo, el pragmatismo e incluso la filosofía analítica. Sin embargo, es y ha sido la sociología donde se ha tratado el problema de la acción de manera más decididamente por lo que Joas opta por desarrollar su teoría básicamente en el interior de esta disciplina.

Otro enfoque que Joas da a su obra es sobre la *creatividad* de la acción. Joas no entiende la acción creativa como una forma de acción especial. Acción humana es más bien siempre creativa. Esto significa también que aquellas teorías –sobre todo las racionalistas y normativistas, que presuponen una determinación exterior de la acción- solamente suprimen el aspecto creativo de la acción humana. No obstante, existen teorías en las cuales el aspecto de la creatividad de la acción aparece por lo menos marginalmente. En el primer capítulo Joas se pone a la tarea de explicar a que se debe que el aspecto creativo de la acción humana ha sido omitido o por lo menos subordinado a otros aspectos.

El segundo capítulo trata de teorías filosóficas. La intención de Joas en esta parte de su libro es la de demostrar que la preocupación por la creatividad de la acción humana no representa nada nuevo. Existen, en efecto, varias “metáforas” mediante las cuales diferentes tendencias del pensamiento *filosófico* han tratado de llevar la atención sobre la creatividad de la acción humana. Joas discute las siguientes: la expresión, la producción, la revolución, la vida y, finalmente, la inteligencia. El problema aquí consiste en que los primeros tres casos se remiten a formas de acción particulares: “expresión” se remite a la acción de un individuo en el interior del mundo subjetivo, “producción” “relata la creatividad hacia el mundo objetivo” y “revolución” remite exclusivamente al mundo social. De esta manera estos modelos no solamente reproducen la visión de una realidad popperiana que se divide en un “primer”, “segundo” y “tercer mundo”, sino que fracasan también frente a la tarea de comprender que cualquier tipo de acción humana es esencialmente creativa. Los únicos conceptos que logran superar por lo menos la fragmentación metafísica de la realidad son, según Joas, el concepto de la vida que desarrolla la filosofía de la vida (*Lebensphilosophie*) y el concepto de la inteligencia como lo utiliza el pragmatismo. No voy a detenerme más en estos primeros dos capítulos, ya que cumplen todavía una función de preparación para el despliegue de la teoría de Joas. Los pilares de ésta se erigen solamente en el capítulo 3 del libro de Joas y al que me dedicaré ahora con más detenimiento.

Trataré de subrayar que la propuesta de Joas vierte en primera instancia sobre el problema del logocentrismo del pensamiento moderno. Este se expresa en las teorías de acción convencionales a través de presuposiciones metafísicas. De esta manera, las teorías convencionales de acción –que se

agrupan básicamente bajo las categorías de las *teorías de acción racional*, por una parte, y las de *acción orientada hacia normas*, por la otra- hipostatizan ciertos horizontes, asumiendo que estos son realmente los que la acción de los actores concretos trata de alcanzar, y que obligan a obedecer a imperativos racionales. Para Joas este entendimiento “racionalista” de la acción es demasiado abstracto, ya que separa la acción artificialmente de sus contextos concretos. “Contexto” significa para Joas *situación* en la cual la acción se despliega y se define tanto por los elementos que constituyen un marco *presente* de la acción, como la suma de acciones realizadas por un actor en el *pasado*, entendiendo esta última como lo que *retrospectivamente* podemos interpretar como “proyecto de vida”. De esta forma, Joas trata de aclarar que contexto *no* significa otra determinación externa de la acción sino que sus ingredientes se remiten más bien al interior de la acción: a una suerte de reciprocidad entre condiciones dadas, intenciones por parte de los actores y potencialidades creativas.

Joas procede de manera negativa: para evitar las implicaciones de las teorías de acción racionalistas parte de una discusión de sus problemas. Estos se ubican básicamente en tres planos: 1.) Respecto a la acción misma, se presupone que esta sigue a una lógica teleológica. 2.) Esto reafirma las disyunciones conceptuales del pensamiento moderno como teoría y praxis, o mente y cuerpo, al presuponer que la acción humana representa básicamente un proceso al cual *precede* una idea, una teoría, un plan y una estrategia y que se trata, por ende, de un proceso en el cual el cuerpo se encuentra controlado por las fuerzas mentales. 3.) Finalmente, un problema adicional, y relacionado con los dos anteriores, es la exaltación de la autonomía del individuo o del sujeto. Ya aquí se evidencia que la crítica que Joas desarrolla frente a las

maneras convencionales de concebir a la acción humana toca temas que se ubican a nivel “ontológico y epistemológico” del pensamiento político y social moderno y que podemos resumir bajo la sigla del logocentrismo, de la relación entre teoría y praxis y de la hipóstasis del sujeto autónomo. En efecto, cuando más arriba mencioné la importancia que para Joas tienen las “cuestiones filosóficas” vemos ahora más concretamente lo que esto significa: también su teoría de acción se entiende en este sentido como una crítica metateórica de los fundamentos filosóficos del pensamiento político-social moderno, cuestionando radicalmente como convencionalmente concebimos a la naturaleza del ser humano. Queda claro también que para Joas este cuestionamiento no solamente requiere de la sociología frente a las propuestas puramente filosóficas, sino más concretamente de una teoría de acción. La teoría de acción de Joas se entiende pues como una superación la división funcional entre filosofía y sociología.

La contestación a los retos que se perfilan a partir de la evaluación negativa de las teorías convencionales de la acción la desarrolla Joas en tres pasos equivalentes: “What follows is therefore an analysis of the *intentional character of human action, the specific corporeality and the primary sociality of all human capacity for action.*” (*ibid.*, 148) Dicho de otra manera: lo que Joas trata de desarrollar positivamente es: 1.) una interpretación no-teleológica de la intencionalidad de la acción humana, 2.) una explicación de la constitución de lo que Joas llama “esquema corporal” (*Körperschema*), y 3.) una explicación de lo que se debe entender por “sociabilidad primaria”.

ad 1) Entendiendo a la acción como acción teleológica implica entenderla como orientada hacia ciertos propósitos. De esta manera la acción se reduce a un momento secundario en cuanto *medio* para ciertos *fines*. Por

parte del actor esto presupone la necesidad de tener que tomar decisiones previas a la acción. He aquí precisamente la reproducción de una lógica que separa mente y cuerpo, teoría y praxis o intencionalidad y acción.

La crítica que Joas desarrolla frente a esta comprensión se inspira en John Dewey. Según este último se debe distinguir esencialmente entre dos formas de acciones: la primera es efectivamente dirigida hacia ciertas metas, mientras la segunda se caracteriza por contener significados (*meaning*, *Bedeutung*). Para poder desarrollar esta distinción Dewey parte de presuposiciones que son muy diferentes a las que fundamentan las teorías convencionales de la acción: toma en cuenta la diferencia entre metas y resultados de acción. Esta diferencia se explica en la medida en la que las metas no proyectan *realidades futuras* que la acción solamente concretizará. Según Dewey las metas pertenecen al aquí y al ahora de la acción. Como anticipaciones forman parte del *presente* de los actos todavía inacabados. Esto quiere decir también que la acción no se dirige hacia ciertas metas preestablecidas, sino que las metas de la acción aparecen en los procesos de acción, dando sentido a los diversos actos. En la misma lógica piensa Dewey de la relación entre medios y fines, presuponiendo también aquí una suerte de reciprocidad. Como consecuencia se puede decir que los fines surgen a partir de los medios encontrados.

La forma de acciones que más claramente evidencia la lógica descrita es la del juego de niños. Esto no significa que el juego de los niños represente una forma inferior de acción o que los niños no se concentren en sus juegos. Al contrario, lo interesante del juego de los niños es que todavía demuestra la flexibilidad de abandonar ciertos fines y metas si los medios no son los adecuados. "According to Dewey, play most certainly does involve goals in

the sense of an inner regulation of action, it does not consist of random movements, but often requires exceptionally sharp concentration and deeply preoccupies the child.” (*ibid.*, 155)

Esto significa que una alternativa a las teorías teleológicas de acción no debe simplemente eliminar la reflexión sobre las metas de la acción. La pregunta debería ser más bien ¿cómo podemos explicar con más precisión el proceso de establecer a las metas (*goal-setting*)? Para esto hay que regresar una vez más a la crítica de las presuposiciones “ontológicas y epistemológicas” del pensamiento moderno. Según el dualismo cartesiano, la idea de la *intencionalidad* implica una separación artificial entre mente y cuerpo, cognición y acción o también teoría y praxis. La alternativa que ofrece Joas es una comprensión más flexible de la intencionalidad de la acción: solamente si entendemos percepción y cognición como fases del momento de acción –no como algo que precede a la acción- podemos entender también que acción es constantemente dirigida y redirigida, que intencionalidad no establece un horizonte fijo e inmutable, que proyectar metas es sólo una consecuencia de aspiraciones y tendencias de la acción que existen ya *prereflexivamente*.

La pregunta que resta es entonces: ¿En qué radican estas aspiraciones prereflexivas de la acción? Joas no duda en localizarlas en las entrañas del *cuerpo*. “They [the aspirations] are located in our bodies. It is our body’s capabilities, habits, and ways of relating to the environment which form the background to all conscious goal-setting, in other words, to our intentionality. Intentionality itself, then, consists in a self-reflective control which we exercise over our current behaviour.” (*ibid.*, 158) Esto tiene consecuencias también para otra presuposición del pensamiento cartesiano: no somos

sujetos, separados del mundo *objetivo*. Más bien nos *encontramos* por nuestros cuerpos siempre *in situ*; formamos siempre parte de *situaciones* sin que estas determinen nuestras acciones absolutamente. Ahora bien, para comprender las capacidades creativas de la acción humana hay que recapitular las consecuencias de lo anteriormente dicho. De tal manera, acción no depende de la racionalidad humana, sino precisamente de su corporalidad y de la imbricación del cuerpo en situaciones, esto es, en contextos espacio-temporales concretos. Las teorías convencionales de acción ignoran la realidad situacional-corporal, es decir, espacio-temporal de la acción.

ad 2) Estos ya son los pasos preparatorios para el siguiente capítulo en el cual Joas desarrolla más detalladamente una argumentación en contra del prejuicio moderno occidental de que la acción ejerce una suerte de control corporal. Para nuestro autor una teoría de acción debería prestar más atención al cuerpo por dos razones: si una teoría de acción social no quiere renunciar a sus pretensiones universales, y si, al mismo tiempo, no quiere cumplir con el universalismo a costa de un formalismo demasiado abstracto, la referencia a la corporalidad de la acción humana promete una alternativa. Por otra parte, parece que una cierta oposición frente a la idea de la instrumentalidad del cuerpo ya se perfila desde hace mucho en el pensamiento moderno. Joas hace referencia a autores como Elias y Foucault. Sin embargo, deja clara, que a pesar de una cierta crítica a los modelos convencionales, prevalece en estos autores la idea de ver la historia de la civilización como la historia del actor racional (véase también sobre Elias capítulo 3.2).

El reto para una teoría de acción alternativa consiste, entonces, negativamente dicho, en dar menos atención a los momentos del control racional del cuerpo –que representaría más bien un caso particular de acción-

y resaltar los momentos de relajamiento del control corporal, es decir: los momentos que precisamente no se explican con referencia a algún tipo de ejercicio de racionalidad. Joas subraya en este sentido fenómenos que remiten efectivamente a la dimensión prereflexiva del cuerpo como la risa, el llanto y el ruborizarse, entendiendo a estos momentos como experiencias de “pérdida significativa de intencionalidad” (*meaningfull loss of intentionality*). Pero Joas aclara que esto no significa que la intencionalidad de la acción desaparezca y que en su lugar ciertos factores externos a la acción, como el condicionamiento cultural o razones fisiológicas o psicológicas, tomarían la batuta. La acción mantiene una cierta intencionalidad, sin embargo, esta se entiende ahora como determinada principalmente por el cuerpo y no por agentes racionales: “The *meaningfull loss of intentionality* does not obtain in instances where bodily phenomena become an indicator of intentions we do not wish to admit having: for example, when we blush with shame. This does not fundamentally cast our ability to act intentionally into question; our body simply reveals other intentions than those we would have liked to communicate.” (*ibid.*, 170)

Las ideas de Joas, que hasta este momento reconstruí, revelan también la intención de llegar a una teoría antropológica de la acción social como acción humana. Este interés en la antropología -que Joas expresó ya claramente al lado de Axel Honneth en 1980- se ha convertido ahora en un camino que conducirá a una teoría de acción que puede mantener sus pretensiones universalistas sin entregarse al formalismo. Acción social es universal en cuanto acción humana, rindiendo tributo a la corporalidad especial del ser humano. Pero esto significa también que Joas no pretende explicar a la acción humana simplemente como un derivado de instintos y

pulsiones pre-humanos. “The prereflexive intentionality of the human body is thus not some residue of animal behaviour, upon which some pure intellectuality is superimposed, but is in fact the structure of the relation between organism and environment that is typical for human beings.” (*ibid.*, 175)

Bajo el concepto del “esquema corporal” (*Körperschema*) o “imagen corporal” (*Körperbild*) que Joas reconstruye, apoyándose en Paul Schilder, Merleau-Ponty y, nuevamente, George Herbert Mead, nuestro autor trata de concluir su argumentación en este segundo paso: mientras el pensamiento cartesiano presupone que los actores construyen una “imagen del mundo” gracias a la distancia que tienen como sujetos frente al mundo objetivo - presuponiendo no solamente la separación radical entre sujeto y objeto, sino también la idea que el cuerpo humano forma parte del mundo objetivo y es, por ende, subordinado al control del sujeto- Joas piensa que el actor establece tanto una visión del mundo como una cierta experiencia de subjetividad solamente a partir de su corporalidad y de la interacción entre cuerpo y entorno, tanto natural, como social. El concepto del “esquema corporal” define la conciencia de un actor de la estructura morfológica de su propio cuerpo (*ibid.*, 175). Pero esta conciencia es precisamente prereflexiva y depende, como he dicho, siempre de la relación del cuerpo con el entorno en una situación concreta. Mientras esto todavía suena algo solipsista, en su reconstrucción teórica Joas subraya que la aportación de Merleau-Ponty a la discusión merece todo el mérito posible por haber llevado a reconocer la naturaleza intersubjetiva del esquema corporal.

ad 3) Recapitulemos: la argumentación de Joas ataca sistemáticamente los postulados cartesianos respecto a la acción humana. En un primer paso

trata de demostrar la existencia de una forma no-teleológica de la acción humana. Si bien de esta manera rechaza la separación artificial entre cuerpo y mente -lo que equivale también a un rechazo de la separación entre teoría y praxis- no niega que la acción tenga una cierta intencionalidad y la posibilidad de establecer metas. Sin embargo, en contra de las teorías convencionales Joas explica a la intencionalidad haciendo referencia a la corporalidad de los actores y a las metas como algo que surge desde los procesos de la acción misma. En un segundo paso, nuestro autor se dedica a desarrollar argumentos más detallados en contra de la presuposición cartesiana del control corporal ejercido por el actor como sujeto autónomo. Con la ayuda del concepto del esquema corporal explica la importancia que tiene el cuerpo y su relación con el entorno. Si bien existe acción en la cual tratamos de suprimir y controlar *racionalmente* al cuerpo, también existen momentos en los cuales este control se nos escapa. De ahí resulta también, en un sentido normativo, la posibilidad de distinguir entre dos diferentes actitudes frente a la acción humana: mientras la primera, que prevalece en nuestro mundo occidental-moderno, entiende a la acción principalmente como proceso de control corporal, con todas las consecuencias que la filosofía social moderna siempre ha criticado -y que culmina quizá en la crítica de una ciencia y una tecnología de control por parte de la Teoría Crítica (*ibid.*, 184)- hay que reconocer también que existen actitudes, más desarrolladas en culturas no-occidentales, que reconocen la primacía corporal de la acción. Finalmente, Joas argumenta en contra del solipsismo cartesiano, entendiendo también la percepción corporal y la constitución del esquema corporal como resultado de la interacción *entre diferentes cuerpos*. De esta manera cualquier experiencia de subjetividad e identidad resulta siempre de lo que Joas llama

“socialidad primaria”, entendida ésta como interacción prereflexiva entre cuerpos. Es importante señalar que de esta manera Joas defiende su idea central de la creatividad de la acción, pero esta no se explica a partir de la libertad absoluta que promete la razón y que llevaría a la exaltación del sujeto autónomo, sino desde las posibilidades concretas que las situaciones concretas proporcionan.

Ya en este momento se evidencia que la teoría de acción creativa de Joas tiene la capacidad para contestar a las exigencias que más arriba resumé en ocho puntos: 1.) Ella permite un enfoque no-metafísico-sustancialista sobre el problema de la relación entre individuo y sociedad. 2.) En el interior de esta teoría aparece una dimensión normativa modesta que no pretende infomar a la acción concreta haciéndose valer de horizontes normativos sustanciales, sino que permite desarrollar una actitud más realista de la acción humana como algo que depende siempre de contextos “morales”. 3.) La teoría de acción creativa de Joas proporciona definitivamente una aportación importante para superar al logocentrismo. Revelando la importancia del cuerpo, ella explica que el lenguaje y la comunicación lingüística representan sólo herramientas y formas muy particulares de la acción humana y que una reducción a estas equivale a una violación de las capacidades de la acción humana.⁵ 4.) Al mismo tiempo la teoría de acción creativa de Joas permite ir más allá de la reducción eurocéntrica: ella no solamente explica la contingencia de acciones, sino también la posibilidad de actitudes frente a la acción humana que tienen implicaciones *normativas* muy distintas; mientras en “occidente” prevalece una actitud que da primacía al control corporal, a la

⁵ En este sentido la teoría de Joas va también más allá de las propuestas de Honneth. Mientras este último plantea la necesidad de tematizar las pulsiones y los afectos que suministran impulsos importantes a la acción

teoría, etc., otras “culturas” podrían partir de una comprensión muy diferente. Voy a regresar a este punto más adelante (capítulo 8.4). 5.) Si bien la reconstrucción teórica y la hermenéutica representan los métodos exclusivos de los trabajos de Joas, sus ideas buscan un fundamento en experiencias extrateóricas como la de la contingencia de la acción humana. En el próximo capítulo trataré de relacionar la teoría de Joas con los últimos tres de los ocho puntos.

8.3 ¿Teoría de la normatividad o teoría normativa?

Ya aludí a las dimensiones normativas que la teoría de acción creativa implica. Podríamos decir que ella *quiere* provocar una comprensión de acción que no queda sin consecuencias para la acción misma. Sin embargo, queda la pregunta si Joas no ofrece simplemente un horizonte normativo distinto que encuentra su “valor último” ahora en la creatividad, y si de esta forma no recae en los vicios del pensamiento moderno convencional (véase Joas, 1997b: 7). Dicho en otras palabras, prestadas de Rafael Farfán: “¿qué clase de ‘modelo’ o teoría es aquél fundado en el concepto de *creatividad de la acción*? [...] ¿cuál es el estatuto que guarda y asume conscientemente el modelo de acción de Joas? o ¿se trata de una construcción heurística cuya función es orientar investigaciones empírico-sociales sobre problemas de la acción y, más en particular, de movimientos de acción colectiva? o ¿se trata sólo de un modelo normativo más, que compite con otros y que sólo se puede evaluar a partir de los nuevos conceptos que elabora, confrontándolos con los de otros modelos de acción?” (Farfán, 1999: 58) ¿Encontramos en la teoría de

mediante procesos comunicativos, parecidos a los del psicoanálisis (véase capítulo 7.1) la teoría de Joas

Joas, entonces, una posibilidad de superar la exaltación teórico-conceptual de ciertos valores sustanciales o de principios formales que pretenden informar a los procesos de encontrar acuerdos normativos?

Joas entiende estas dudas y atiende la pregunta por los alcances normativos de su teoría de acción creativa en un libro posterior: *Die Entstehung der Werte* (La génesis de los valores, 1997b). Ahí Joas dice: “[Es] erwies sich also die Frage als unabweisbar, was die von mir - im Anschluß an den Pragmatismus – vorgeschlagene Umstellung in unserem Verständnis des Handelns für unsere Auffassung von Normen und Werten bedeutet, wie insbesondere Normen und Werte selbst entstehen.” (Joas, 1997b: 7-8) Queda claro que esta pregunta no es solamente por nuevas orientaciones normativas extraídas de un proceso de reflexión conceptual, reproduciendo de esta manera la *lógica* del pensamiento normativo moderno que distingue nítidamente entre teoría y praxis. Más bien: por su interés en descubrir cómo los valores y las normas se constituyen en los procesos sociales concretos, declara ya una actitud teórica diferente frente al problema normativo. Plantear la pregunta por la *génesis* de los valores y de las normas significa, por lo menos, cuestionar precisamente la presuposición moderna de que la construcción de horizontes normativos necesite de la teoría para “descubrir” o “inventar” estos últimos (Walzer, 1993). El “giro pragmatista” que propone Joas, consecuentemente, también para tratar los problemas normativos, ubica los momentos de la construcción de los horizontes normativos en los procesos pre-teóricos de la acción social. Habrá que ver si Joas cumple con este programa.

parece más dispuesta a aceptar una cierta dimensión de lo inefable.

La intención de *Die Kreativität des Handelns* consistía en construir una teoría de la acción más allá las teorías racionalistas, por una parte, y las teorías normativistas, por la otra. Según Joas la acción humana no se reduce a imperativos racionalistas en el sentido de operaciones instrumentales, como sugieren sobre todo las teorías del *rational choice*. Frente a estas teorías, las normativistas -es decir, aquellas que explican las acciones sociales a partir de imperativos que se producen mediante los valores y las normas- tienen la ventaja de explicar que también las decisiones “racionales” obedecen, por lo menos parcialmente, a orientaciones en ciertos valores. Esta sería la ventaja del comunitarismo frente al liberalismo. Pero, siguiendo esta misma lógica, Joas piensa ahora que lo que se necesita es una teoría que vaya todavía más allá: que explique por qué experimentamos algo como un valor (Joas, 2000a: 276). Esta es la tarea que Joas trata de cumplir en *Die Entstehung der Werte*.

Dicho de manera más esquemática: *lo que Joas propone es una teoría de la normatividad en vez de una teoría normativa*. Pienso que si este programa resulta exitoso nos acercaría a satisfacer también los tres restantes puntos que he fijado en el catálogo de los ocho puntos más arriba: 6) Nos proporcionaría la posibilidad de repensar la relación entre teoría y praxis, evitando la presuposición moderna de la primacía teórica. En el sentido que indica la transición del pensamiento político y social moderno (capítulo 1.2) tendríamos, entonces, una teoría que nos permitiera entender como los horizontes normativos se construyen mediante las acciones sociales, sin que estos procesos de construcción se reduzcan a principios meramente racionales. 7.) Esto no significa que nuestra teoría abogáse en favor de una suerte de apatía *moral* por parte de los actores que obedecen ciegamente a imperativos “normativos” inscritos en las realidades sociales, ya que el

modelo de la acción creativa precisamente no predica el respeto incriticable frente a los valores impuestos, como si se tratara de obligaciones sobrenaturales, sino que explica que los valores y las normas se encuentran en un constante proceso de rearticulación. Recordemos: el interés de Joas no es el de justificar ciertos valores, sino el de explicar por qué experimentamos algo como un valor. También en este punto la teoría de Joas se encuentra con la Teoría Crítica, apuntando, sin embargo, al mismo tiempo más allá de ella: la idea de la creatividad de la acción humana como condición antropológica no solamente reafirma la idea de la negatividad normativa de la Teoría Crítica, como reacción crítica frente a la totalidad, sino explica también que el compromiso con la “negatividad” de la crítica no obliga al silencio sobre las orientaciones universales, el cual Horkheimer y Adorno solamente rompieron cuando se expresaron –por cierto, muy críticamente- en favor de algún humanismo místico-teológico.⁶ Dicho de otra manera: la teoría de Joas promete mantener el compromiso teórico, así como con la universalidad de las expresiones teóricas, sin limitar a la contingencia de las realidades concretas, sin sofocar a las realidades concretas bajo el despotismo de la teoría. 8.) Lo anteriormente dicho reafirma nuevamente la idea que expresé más arriba, a saber, que la teoría de la acción creativa de Hans Joas se encuentra más cerca a la teoría crítica de lo que él mismo admite y que da sin querer un impulso a ésta que permite superar algunos problemas todavía inherentes en los diferentes momentos para realizar los objetivos metateóricos de la teoría crítica.

⁶ Este humanismo místico-teológico subyace a todas las obras de Adorno y Horkheimer. Se expresa en muchas *alusiones* a conceptos de verdad, razón, moral, sujeto, etc. que, sin embargo, no se hacen más explícitos por la incapacidad de pensar a la universalidad más allá del logocentrismo moderno, la cual Adorno y Horkheimer entienden en ocasiones incluso como obligación para abstenerse de hacer teorías. La inclinación teológica de los últimos años de Horkheimer es, en este sentido, simpomático.

Todo esto se evidencia tras la recapitulación de los pasos más importantes en la argumentación que Joas despliega en su libro sobre los valores. Lo que Joas deja claro desde el principio es que no le interesa llegar a justificar ciertos valores últimos, sino solamente aclarar cómo estos valores -o más bien las sensaciones por parte de los actores de que algo represente un valor- se constituyen. Joas piensa que solamente de esta manera se puede evitar entender valores como algo que existe sustancialmente en una dimensión externa a la acción. En el mismo sentido de *Die Kreativität des Handelns*, Joas continúa aquí consecuentemente su enfoque en la acción, lo que significa -como hemos visto en la reconstrucción de la teoría de acción de Joas- que no solamente los valores, sino también las dimensiones de subjetividad y de colectividad aparecen -como resultado de la acción- solamente en un segundo momento. Siguiendo el modelo de Mead, Joas aclaró que acción constituye al Yo (*self*). De la misma manera aclara ahora que la pregunta por la constitución de los valores implica siempre experiencias de “autorrealización” (*Selbstbildung*) y “autotrascendencia” (*Selbsttranszendenz*).

La estructura del libro de Joas resulta de su incursión en aquellas teorías que articularon una crítica a la idea de la existencia de valores últimos, subrayando al mismo tiempo que los valores son producidos y por ende sujetos al cambio. El primero que -según Joas- articuló estas ideas decididamente fue Nietzsche. Sin embargo, el problema con Nietzsche fue que éste todavía no logró relacionar la idea de la constitución de valores con la acción. Por eso, en los siguientes capítulos Joas reconstruye las ideas de los teóricos sociales clásicos como Émile Durkheim, Max Scheler y Georg Simmel, así como las de los pragmatistas William James y John Dewey. Esta

reconstrucción lleva a Joas finalmente a su propia posición. Enseguida me limitaré a los argumentos que Joas recupera de Durkheim, James y Dewey, ya que parece que encuentra en estos autores la verdadera inspiración para su propio modelo (Joas, 1995a).

Lo que las teorías de estos autores permiten es, entre otras cosas, comprender a la constitución de los valores como algo que no se reduce a operaciones racionales y que a pesar de esto impresiona nuestras vidas constantemente. En otras palabras –y en contra de muchos debates académicos así como no-académicos en los cuales se lamentan actualmente la desaparición de los valores en nuestras sociedades modernas- todos experimentamos algo que autores como Durkheim, James y Dewey explicaron como experiencias religiosas, esto es, experiencias extraordinarias que parecen ser importantes para la realización de una vida individual o colectiva y que al mismo tiempo apuntan a un horizonte más allá de estas indentidades individuales, de un *self* individual o colectivo. Lo que distingue a los autores es el énfasis en los diferentes elementos de los cuales se compone finalmente la fórmula que Joas adapta como la suya. Mientras Durkheim limita su comprensión de las experiencias religiosas como experiencias de valores y de compromisos con ciertos valores a experiencias colectivas, James enfatiza la dimensión individual de una experiencia religiosa, independiente de rituales colectivos o instituciones religiosas como la de la iglesia. Además, James entiende “Glauben nicht als eine Art intellektueller Annahme, sondern als vitale Einstellung zur Welt, die alle Erfahrungen einfärbt und mit Sinn erfüllt.” (Joas, 1995a: 20) De tal suerte, que nuestra relación con lo divino no resulta de una decisión volutiva, sino que se trata más bien de una experiencia de lo grandioso, esto es, de una experiencia de trascendencia del Yo

(*Selbsttranszendenz*). Esta, sin embargo, no resulta de una intensificación del autocontrol, sino más bien de una experiencia de apertura de posibilidades de autorrealización: “Religion ist nicht eine Art von Hyper-Moralität, keine Intensivierung der Selbstkontrolle, sondern beruht auf Erfahrung der Selbstaufgabe (*ibid.*, 21). Si bien James logra describir las experiencias religiosas de tal forma que en retrospectiva podemos entenderlas como experiencias de valores por parte de un individuo, lo que hace falta en su teoría es todavía establecer una relación con la intersubjetividad de la constitución de identidad.

Joas trata de lograr esto apoyándose en John Dewey. Lo que llama la atención de este pensador es su afán por superar los dualismos que no solamente determinan al pensamiento moderno europeo sino también al puritanismo que Dewey experimentaba en Estados Unidos. Dewey reta precisamente el carácter teleológico del último, haciendo hincapié en el carácter creativo de la acción humana que se opone a cualquier tipo de teleología. Con la misma referencia a un tipo de acción diferente al que presuponen las teorías modernas convencionales Dewey criticó el dualismo entre objetivismo de valores y el relativismo de valores: “Für Dewey stellt die Alternative von werttheoretischem Subjektivismus und Objektivismus nicht nur kein auswegloses Dilemma dar; er sieht zwischen diesen beiden einander scheinbar so starr entgegengesetzten Denkweisen sogar eine heimliche Komplizenschaft. Die Annahme, dass Werte völlig unabhängig vom menschlichen Handeln gegeben seien, und die Annahme, sie seien nur Ausdruck fallweiser willkürlicher Setzung, teilen für Dewey die Eigenschaft, von der beobachtbaren Rolle der Werte im Handeln abzusehen.” (Joas, 1997b: 165) Dewey parte de la idea de que ciertas “preferencias”, de las cuales se

proyectan los valores, remiten a la corporalidad, esto es, al organismo. Sin embargo, Dewey también fue consciente que en ciertas situaciones de acción estas preferencias se pueden cuestionar. Esta problematización requiere, entonces, de la reflexión sobre lo “deseado”, que lleva a la pregunta de si se trata también de algo “deseable”. Los criterios para esta decisión la encuentra el actor no en una dimensión de *a priori* o en tratados filosóficos, sino en la experiencia que resulta de sus acciones. “The ‘desireable’, or the object which *should* be desired (valued), does not descend out of the *a priori* blue nor descend as an imperative from Mount Sinai. It presents itself because past experiences has shown that hasty action upon uncriticized desire leads to defeat and possibly catastrophe.” (*cfr.* en *ibid.*, 169) La fijación en la acción obliga a la teoría de Dewey también de abstenerse de la idea de la existencia de valores últimos. Tomando en serio la situacionalidad de la acción Dewey habla más bien de “ends-in-view” (*ibid.*, 170).

Hasta aquí queda claro que Dewey trata, más comprometidamente que Durkheim o James, de relacionar la pregunta por los valores con la acción. Sin embargo, no hemos visto como este autor responde a la pregunta por la *constitución* de los valores. Joas recalca que, parecido a James, también Dewey parte de la experiencia religiosa como experiencia de valores, pero más convincentemente que éste complementa esta idea con una teoría de identidad. Esto es posible porque Dewey no entiende la experiencia religiosa como una experiencia específica, sino como una dimensión de cualquier otra experiencia. En otras palabras: La experiencia religiosa no resulta de la impresión de algo sobrenatural, sino corresponde a una búsqueda de “seguridad” y “paz” que acompaña nuestras acciones. (*ibid.*, 174) Esto, a su vez, no significa que la acción se orienta hacia horizontes fijos de pasividad,

al contrario: las experiencias religiosas se relacionan más bien con momentos en los cuales experimentamos la necesidad de reorientaciones. “Es ändert sich in ihnen unser Wille und nicht nur etwas in unserem und durch unseren Willen.” (*ibid.*, 176) Este cambio de voluntad (Wille) no se relaciona solamente con objetivos situacionales, sino con lo imaginario de un “Yo completo” (*ganzheitliches Selbst*). Lejos de cualquier determinación concreta o sustancial el “Yo completo” no remite a una figura fija, sino más bien a las situaciones de acción contingentes (véase capítulo 8.2) que habilitan su autorrealización.

8.4 ¿Más allá del eurocentrismo?

Parece que la teoría de Joas contiene ingredientes importantes para superar una visión eurocéntrica del problema de la normatividad. Como teoría de la normatividad permite comprender la contingencia normativa. De esta manera fijar la vista sobre los procesos que producen valores me parece importante en dos sentidos: por una parte, y Joas está consciente de esto, el tema de los valores está a la orden del día. Basta recordar las lamentaciones sobre la “pérdida de valores” y la “crisis moral” así como la problematización de la “muticulturalidad” que no son solamente temas recurrentes en los medios masivos de comunicación, sino también en los debates académicos. Por la otra, sin embargo, abrir un espacio para discutir la constitución de valores y la formación de procesos de decisiones normativas rompe ciertos tabúes que subyacen a muchas expresiones tanto en el ámbito de la filosofía política y la teoría moral como en el de la teoría social. Mientras en la filosofía política y la teoría moral la búsqueda de orientaciones normativas siempre reclamaba un

acceso privilegiado a los *principios* o *contenidos* universalmente válidos, en la teoría social prevalece precisamente un cierto compromiso con lo que, según Max Weber, podríamos llamar una ciencia “libre de valores” según la cual una orientación en valores solamente obstaculizaría los procesos de llegar a conocimiento seguro. A estas dos posiciones de reducir la comprensión de los valores corresponde una cierta visión de las realidades sociales, que se orienta (no obstante también normativamente) en un cierto modelo de la sociedad moderna. Mientras las ciencias sociales comprenden a la modernidad como un conjunto de procesos de racionalización, la filosofía política y la teoría moral convierten estas “observaciones” a su vez en imperativos normativos, exigiendo la construcción de sociedades que superen normativamente la dependencia de valores “irracionales”, opuestos a la modernización. En sus trabajos Joas se dirige en contra de estas presuposiciones, muchas veces implícitas en los discursos convencionales, desafiando la imagen autocomplaciente de “la modernidad” como proyecto socio-cultural que tiende hacia formas de integración social y reproducción cultural cada vez más racionales. En este sentido se debe entender su más reciente publicación *Kriege und Werte. Studien zur Gewaltgeschichte des 20. Jahrhunderts* (Guerras y valores. Estudios sobre la historia de la violencia del siglo XX) a la cual dedico el resto de estas breves consideraciones:

Quien espera de este libro un estudio empírico o, por lo menos, histórico, como promete su título, acabará decepcionado. Sus intenciones no son, así aclara Joas, reconstruir “eventos históricos” que documenten la presencia de la violencia en el siglo que acaba de concluir. Más importante le parece descubrir los “lugares ciegos” de la percepción de la violencia (Joas, 2000: 13). En otras palabras: el verdadero tema de este libro es una crítica de

las incapacidades teóricas para manejar el tema de la violencia adecuadamente. Aquí cabe cuestionar la pertinencia del título. Sin embargo, la temática que este título más bien encubre, lleva a consideraciones teóricamente muy importantes que se dirigen críticamente a la autocomprensión de la modernidad y más concretamente al supuesto carácter teleológico que se manifiesta más claramente en la teoría de la modernización de los años 1950 y 1960. Debido a esta visión teleológica la violencia aparece siempre como algo superable. “El sueño de la modernidad libre de violencia” se arraiga profundamente, así demuestra Joas, en las teorías políticas y sociales modernas de las cuales él distingue principalmente dos vertientes: la *utilitarista* y la *republicana*. Mientras el utilitarismo -tanto el de Kant como el de Smith (los dos ejemplos paradigmáticos de los cuales Joas estructura su argumentación)- presupone que tanto los ciudadanos (a nivel *intraestatal*) como los estados (a nivel *interestatal*) reconocen que la paz es la mejor condición para perseguir sus intereses individuales, el republicanismo se basaba en una ideología universalista. Sin embargo, Joas piensa que estas dos variantes del liberalismo, que encierran una idea fuerte de “progreso”, no solamente opacan una visión más realista de la modernidad, sino que incluso sirven como legitimaciones de algunos casos de violencia. En contra del utilitarismo nuestro autor recuerda que estas ideas han sido acompañadas por proyectos imperialistas muy ambiciosos, donde los intereses particulares consistían precisamente en colonizar otras sociedades. Asimismo, “el desprecio universalista de la guerra” (*universalistisch gedachte Ächtung des Krieges*) por parte de las vertientes republicanas ha justificado, en ocasiones, “la apoderación de uno de los partidos en conflicto para actuar en nombre de la humanidad en contra del agresor verdadero.” (*ibid.*, 63.) Apoyándose en

Carl Schmitt, Joas concluye: “Intencionalmente o no, el resultado de los intentos por institucionalizar una concepción de paz republicana-liberal [es] un desprecio del rival y por lo tanto en sí mismo un peligro para la paz.” (*ibid.*)

Lo que Joas propone frente a estas visiones peligrosas de la modernidad según las cuales el progreso y la civilización -como atributos propios y exclusivos de la modernidad- llevarían paulatinamente a condiciones bajo las cuales la violencia desaparecerá, es una visión más realista. Esto no equivale a una “desmoralización realpolítica” (*realpolitischen Entmoralisierung*) de la guerra y de la violencia, manifestando una actitud de indiferencia frente a los fenómenos de la violencia. El rumbo de su argumentación apunta más bien hacia una reevaluación de la modernidad como una constelación social y normativa en la cual la violencia *también* está presente sin que se deba considerar esta presencia como excepción a la regla. En otras palabras: lo que Joas nos presenta, más allá de su preocupación por la guerra y la violencia, es la necesidad de repensar la modernidad en un sentido radical. Joas *no* busca modelos de modernidades alternos como el de una “segunda modernidad” o de una modernidad “postmoderna” como demuestran sus capítulos sobre Ulrich Beck (*ibid.*, 250-261) y Zygmunt Bauman (*ibid.*, 236-249), ya que en estos modelos permanecen todavía las premisas de las teorías progresistas de la modernidad.

Ciertamente, el trabajo de Joas no se inscribe en la moda de las “terceras vías”, no pretende crear *una* imagen de *la* modernidad, sino fragmentar la visión de una constelación socio-cultural homogénea, orientada a principios universales como la racionalidad. Una visión más realista nos

obliga actualmente a aceptar la existencia de “múltiples modernidades”. Esta multiplicidad la entiende Joas de diferentes maneras: Por una parte, debemos entender que la modernidad no representa una dinámica constante que se expresa en las diversas dimensiones de la vida social y cultural con el mismo rigor, imponiendo el mismo ritmo modernizador. “Posiblemente tendríamos que distinguir procesos parciales de modernización que entre sí son diferentes -como burocratización, secularización, democratización e industrialización capitalista- y abandonar la idea de su embricación necesaria.” (*ibid.*, 239) Esta crítica a la ideología de la modernidad homogénea podríamos llamarla un reconocimiento de las “diferencias internas” entre las distintas dimensiones socio-culturales. Por otra parte, Joas critica en autores como Zygmunt Bauman la falta de sensibilidades para distinguir experiencias modernas que histórica o geográficamente varían (véase también capítulo 2). A este reconocimiento de la contingencia de lo moderno podemos llamarlo “diferencias externas”, ya que se evidencian únicamente tras una comparación de constelaciones modernas que se distinguen histórica o geográficamente.

¿Con qué se nutre esta sensibilidad extraordinaria de la contingencia que Joas nos expone en los textos de su libro? Esta pregunta la podemos contestar, al hacer referencia al pragmatismo. Quizá el pragmatismo no representa solamente una *teoría* alternativa. Según su propia comprensión una teoría es siempre el resultado de una “experiencia” particular. El pragmatismo no es simplemente otra teoría, sino expresa, en efecto, la experiencia de una modernidad distinta. En otras palabras: la variación estadounidense de la modernidad encuentra en el pragmatismo su propia cultura, teórica-intelectual, distinta a la europea. Creo que esto es lo que Joas ha entendido y lo que le

permite plantear a su pensamiento que se nutre del pragmatismo como un reto a los vicios del pensamiento europeo.

Me permito concluir con las siguientes observaciones: en general la lectura del libro de Joas nos deja con una sensación de indefinición “creativa”. Si bien el título nos promete estudios sobre la “historia de la violencia del siglo XX” el contenido no cumple con lo prometido. En cambio, el tema central parece ser una crítica de la modernidad, o más bien de la autocomprensión de la modernidad eurocéntrica. Pero tampoco en este sentido cumple con el rigor sistemático al que estamos acostumbrados en los trabajos de Joas. Todo indica que el propio autor se ve sorprendido por los resultados de su obra cuando trata de darles un orden sistemático en la introducción (Joas, 2000: 11-45) que se lee como un programa de investigaciones venideras e inacabadas, que tiene más bien el carácter de crepúsculo de una crítica a la modernidad eurocéntrica.⁷

Este carácter provisional se manifiesta también en los contenidos. Si bien Joas no se compromete demasiado con el concepto de las “modernidades múltiples”, señala su simpatía por éste (véase nota de pie 7). Pero a pesar de la multiplicidad de formas que las modernidades pueden desarrollar, la terminología sugiere ciertas coincidencias. ¿Qué distingue a las sociedades modernas? ¿Qué justifica todavía hablar de *modernidades* múltiples? Estas preguntas deberían ser contestadas en una teoría madura de las modernidades múltiples que Joas, lamentablemente, no pretende desarrollar en el libro aquí presentado. Por otra parte, me preocupa el siguiente problema: si se piensa, como lo hace Joas, en la primacía del reconocimiento de la contingencia de

⁷ Cabe mencionar que en la actualidad Joas está trabajando, en efecto, en una teoría sobre al “era de la contingencia”. Parece además que en este trabajo se está desplegando un diagnóstico del tiempo en el cual la idea de la contingencia se manifiesta más radicalmente que en las teorías sobre las modernidades múltiples.

los procesos sociales reales, apuntando, de esta manera, hacia una crítica de la autocomprensión eurocéntrica de la modernidad, queda la pregunta si realmente necesitamos todavía un marco conceptual como el de la modernidad (véase nota de pié 7). Si bien comparto con Joas su rechazo a las propuestas postmodernas como explicaciones de una transición hacia algo más allá de la modernidad (véase capítulo 2), creo, sin embargo, que el concepto de la modernidad siempre contiene, por lo menos potencialmente, el problema de reducir contingencias, ya que en él se expresa siempre una manera eurocéntrica de comprender el orden social.

En todo caso, lo que la obra de Joas inspira es la búsqueda de una nueva cultura teórica, que relaciona la investigación empírica, o más bien, la experiencia de realidades socio-culturales concretas y contingentes, con las formas de reflexiones teóricas, rompiendo de esta manera con las falacias logocéntricas de encerrar las realidades concretas en conceptos demasiado limitantes. Me parece que esta cultura intelectual, que Joas encuentra en el pragmatismo, significa un paso de maduración frente a las viejas aporías “teoría *versus* praxis” o “ciencias empíricas *versus* filosofía”, etc. Sin lugar a dudas, se trata no solamente de un paso importante hacia una comprensión de la pluralidad de nuestro mundo, sino también de la contingencia de opciones normativas. Con esto se abre el camino para dar un paso importante hacia una teoría crítica de la globalización.

Bibliografía

Theodor W. Adorno (1988). *Negative Dialektik*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Theodor W. Adorno (1991). *Actualidad de la filosofía*, Barcelona: Paidós.

Martin Albrow (1998). *Abschied vom Nationalstaat. Staat und Gesellschaft im globalen Zeitalter*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Jeffrey Alexander (2000). *Sociología Cultural. Formas de clasificación en las sociedades complejas*, Barcelona: Anthropos.

Samir Amin (1989). *Eurocentrismo*, México: Siglo XXI.

Karl-Otto Apel (1997). "Das Problem der Gerechtigkeit in einer multikulturellen Gesellschaft", (inédito)

BMZ (ed.), Rechtsunsicherheit und Normenpluralismus in Lateinamerika: Ursachen, Probleme und Konsequenzen, en: *BMZ spezial*, numero 4, abril 1999.

Patrick Baert (1998). *Social Theory in the Twentieth Century*, Cambridge-Oxford: Polity Press.

Luz Marina Barreto (1993). *El lenguaje de la modernidad*, Caracas: Monte Avila Editors.

Brain Barry (1995). *Teorías de la justicia*. Barcelona: Gedisa.

Jean Baudrillard, "Kool Killers. Aufstand der Zeichen", en: Karl Heinz Barck *et al.*, (1991). *Aisthesis. Wahrnehmung heute*. Leipzig: Reclam.

Zygmunt Bauman (1992). *Intimidations of Postmodernity*, London-New York: Routledge.

Zygmunt Bauman (1993). *Modernity and Ambivalence*, Oxford: Polity Press.

Zygmunt Bauman (1995). *Life in Fragments. Essays in Postmodern Morality*, Oxford-Cambridge: Blackwell.

Zygmunt Bauman (1997). "Schwache Staaten. Globalisierung und die Spaltung der Weltgesellschaft", en: Ulrich Beck (ed.) *Kinder der Freiheit*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Zygmunt Bauman (1998). *Globalization. The Human Consequences*, Cambridge-Oxford: Polity Press.

- Stefan Breuer (1995), *Die Gesellschaft des Verschwindens*, Hamburg: Rotbuch-Verlag.
- Hauke Brunkhorst (1990), *Theodor W. Adorno. Dialektik der Moderne*, München/Zürich: Piper.
- Hauke Brunkhorst (1992), "Culture and Bourgeois Society: The Unity of Reason in a Divided Society", en: Axel Honneth, Thomas McCarthy, Claus Offe & Albrecht Wellmer (eds.), *Cultural-Political Interventions in the Unfinished Project of Enlightenment*, Cambridge, Mass.: MIT Press, pp. 145-169.
- Hauke Brunkhorst (1994), "Paradigmenwechsel im Völkerrecht? Lehren aus Bosnien", en: Wissenschaftszentrum Nordrhein-Westfalen Kulturwissenschaftliches Institut, *Jahrbuch 1994*, Essen 1995, pp. 83-97.
- Hauke Brunkhorst (1997), *Solidarität unter Fremden*, Frankfurt/M.: Fischer.
- Hauke Brunkhorst (1998), "Demokratischer Experimentalismus", en: Hauke Brunkhorst (ed.) (1998), *Demokratischer Experimentalismus. Politik in der komplexen Gesellschaft*, Frankfurt/M.: Suhrkamp, pp. 7-12.
- Rüdiger Bubner (1996), *Welche Rationalität bekommt der Gesellschaft? Vier Kapitel aus dem Naturrecht*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Susan Buck-Morss (1981), *Origen de la dialéctica negativa. Theodor W. Adorno, Walter Benjamin y el Instituto de Frankfurt*, México: Siglo XXI.
- Peter Bürger (1998), *Das Verschwinden des Subjekts. Eine Geschichte der Subjektivität von Montaigne bis Barthes*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Craig Calhoun (1995), *Critical Social Theory*, Oxford-Cambridge: Blackwell.
- Craig Calhoun, "Community without Propinquity Revisited: Communication Technology and the Transformation of the Urban Public Sphere", en: *Sociological Inquiry*, vol. 68, N° 3, agosto 1998, pp. 373-397.
- Manuel Castells, *The Information Age: Economy, Society, Culture, Vol. I: The Rise of the Network Society*, Cambridge, Mass. 1996; ders., *The Information Age: Economy, Society, Culture, vol. I: The Power of Identity*, Cambridge, Mass. 1997; ders., *The Information Age: Economy, Society, Culture, vol. III: End of Millenium*, Cambridge, Mass. 1997.

G. A. Cohen, ¿Igualdad de Qué? Sobre el bienestar de los bienes y las capacidades, en: Martha C. Nussbaum & Amartya Sen (eds.) (1996), *La calidad de vida*, México: FCE, pp. 27-53.

Ira J. Cohen (1996), *Teoría de la estructuración. Anthony Giddens y la constitución de la vida social*, México: UAM.

Randall Collins (1996), *Cuatro tradiciones sociológicas*, México: UAM.

Simon Critchley (1999), *The Ethics of Deconstruction. Derrida and Levinas*, Edinburgh: Edinburgh University Press.

Stephen Crook, Jan Pakulski, Malcolm Waters (1992), *Postmodernization. Change in Advanced Society*, London-Newbury-New Delhi: Sage.

Ann Cvetkovich/Douglas Kellner (1997), *Articulating the Global and the Local. Globalization and Cultural Studies*, Boulder-Oxford: Westview Press.

Isabel de la Rosa Quiñones (2000), *La posmodernidad y el Nuevo Movimiento Zapatista*, (Tesis de Licenciatura, Dpto. de Sociología. UAM-A. inédito).

Gilles Deleuze y Félix Guattari (1997), *Rizoma. Introducción*, Valencia: Pre-textos.

Jacques Derrida (1993), *Limited Inc.*, Evanston, IL: Northwestern University Press.

Jacques Derrida (1995), *El lenguaje y las instituciones filosóficas*, Barcelona/México/Buenos Aires: Paidós/I.C.B. de la Universidad de Barcelona.

Jacques Derrida (1996), *Le monolinguisme de l'autre*, Paris: Galilée.

Guillaume Devin, "Norbert Elias et l'analyse des relations internationales", en: *Revue Française de Science Politique*, vol. 45, N° 2, abril 1995, pp. 305-327.

Peter Dews (1986), *Logics of Disintegration*, London-New York: Verso.

Peter Dews (1999), "Communicative Paradigms and the Question of Subjectivity: Habermas, Mead and Lacan", en: Peter Dews (ed.) (1999), *Habermas. A Critical Reader*, Oxford/Malden: Blackwell, pp. 87-117.

Paulette Dieterlen, "Las etapas del pensamiento de John Rawls", *Metapolítica*, vol. 2, abril-junio 1998, pp. 327-337.

Helmut Dubiel & Ludwig von Friedeburg, "Gemeinsam tun, was alle echten Forscher immer getan haben", en: *Frankfurter Rundschau*, 19. de diciembre 1995, p. 10.

Helmut Dubiel (2000), *La teoría crítica: ayer y hoy*, México: UAM-I/Plaza y Valdés.

Enrique Dussel (1998), *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, Madrid-México: Trotta, UAM-I, UNAM.

Enrique Dussel (2000), "La filosofía de la liberación ante el debate de la postmodernidad en los estudios latinoamericanos", en: *Devenires* 1/1, pp. 36-54.

Bolívar Echeverría (ed.) (1994), *Modernidad, Mestizaje cultural, ethos barroco*, México: UNAM/El Equilibrista.

Bolívar Echeverría (1995), *Las ilusiones de la modernidad*, México: UNAM/El Equilibrista.

Norbert Elias, "Somos los bárbaros tardíos". Norbert Elias sobre el proceso de civilización y el control de los instintos. Entrevista en: *Der Spiegel*, 21 de nov. 1988, pp. ????

Norbert Elias (1990a), *La sociedad de los individuos*, Barcelona: Península.

Norbert Elias (1990b), *Compromiso y distanciamiento*, Barcelona: Península.

Norbert Elias (1996), *La sociedad cortesana*, México: FCE.

Norbert Elias (1997a), *Über den Prozeß der Zivilisation. Erster Band. Wandlungen in den weltlichen Oberschichten des Abendlandes*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Norbert Elias (1997b), *Über den Prozeß der Zivilisation. Zweiter Band. Wandlungen der Gesellschaft. Entwurf zu einer Theorie der Zivilisation*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Norbert Elias (1999), *Sociología fundamental*, Barcelona: Gedisa.

Emirbayer, Mustafa, Manifesto for a Relational Sociology, en: *American Journal of Sociology (AJS)*, vol. 103, N° 2, sept. 1997, pp. 281-317.

Shmuel N. Eisenstadt, (1999), *Fundamentalism, Sectarianism, and Revolution. The Jacobin Dimension of Modernity*, Cambridge: The Cambridge University Press.

Shmuel N. Eisenstadt (2000), *Die Vielfalt der Moderne*, Weilerswist: Velbrück.

Rafael Farfán (1999), "Ni acción ni sistema: el tercer modelo de acción de Hans Joas", en: *Sociológica*, N° 40, mayo-ago. 1999, pp. 35-63.

Alessandro Ferrara (1998), *Reflective Authenticity. Rethinking the Project of Modernity*, London/New York: Routledge.

Alessandro Ferrara (2000), "The Challenge of Global Justice", conferencia inédita.

Rainer Forst (1994), *Kontexte der Gerechtigkeit*

Rainer Forst, "Die Rechtfertigung der Gerechtigkeit. Rawls' Politischer Liberalismus und Habermas' Diskurstheorie in der Diskussion", en: Hauke Brunkhorst & Peter Niesen (eds.) (1999a), *Das Recht der Republik*, Frankfurt/M.: Suhrkamp, pp. 105-168.

Rainer Forst, "Das grundlegende Recht auf Rechtfertigung", en: Hauke Brunkhorst, Wolfgang R. Köhler, Matthias Lutz-Bachmann (eds.) (1999b), *Recht auf Menschenrechte. Menschenrechte, Demokratie und internationale Politik*, Frankfurt/M.: Suhrkamp, pp. 66-105.

Michel Foucault (1999), *Estética, ética y hermenéutica. Obras Esenciales, vol. III*, Barcelona: Paidós.

Nancy Fraser (1987), "What's Critical about Critical Theory", en: Seyla Benhabib y Drucilla Cornell (eds.), *Feminism as Critique*, Minneapolis: University of Minnesota Press, pp. 31-56.

Nancy Fraser (1997), *Justice Interruptus. Critical Reflections on the 'Postsocialist' Condition*, New York-London: Routledge.

Néstor García Canclini (1989), *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*, México: Grijalbo.

Anthony Giddens (1990), *The Consequences of Modernity*, Stanford, CA.: Stanford University Press.

Anthony Giddens (1991), *Modernity and Self-identity. Self and Society in the Late Modern Age*, Polity Press.

Anthony Giddens (1995), *Modernidad e identidad del yo. El yo y la sociedad en la época contemporánea*, Barcelona: Ediciones Península.

Anthony Giddens (1997), "Vivir en una sociedad postradicional", en: Ulrich Beck, Anthony Giddens, Scott Lash, *Modernización reflexiva. Política, tradición y estética en el orden social moderno*, Madrid: Alianza, pp. 75-136.

Miguel Giusti (1999), *Alas y raíces*, Lima: PUC del Perú Fondo Editorial.

Pablo González Casanova (1995), "Lo particular y lo universal a fines del siglo XX", en: *Sociológica*, 10/25, pp. 33-50.

- Jürgen Habermas (1969), *Theorie und Praxis. Sozialphilosophische Studien*, Neuwied-Berlin: Luchterhand
- Jürgen Habermas (1982), *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Jürgen Habermas (1983), *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Jürgen Habermas (1988a), *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Jürgen Habermas (1988b), *Theorie des kommunikativen Handelns*, 2 tomos, Frankfurt: Suhrkamp.
- Jürgen Habermas (1990), *Die Moderne - ein unvollendetes Projekt. Philosophisch-politische Aufsätze 1977-1990*, Leipzig: Reclam.
- Jürgen Habermas (1991a), *Vergangenheit als Zukunft. Das alte Deutschland im neuen Europa. Ein Gespräch mit Michael Haller*, München-Zürich: Piper.
- Jürgen Habermas (1991b), *Erkenntnis und Interesse*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Jürgen Habermas (1995), *Die Normalität der Berliner Republik*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Jürgen Habermas (1996), *Ciencia y técnica como 'ideología'*, México: rei.
- Jürgen Habermas (1997), *Die Einbeziehung des Anderen*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Jürgen Habermas (1997b), *Vom sinnlichen Eindruck zum symbolischen Ausdruck*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Jürgen Habermas (1998), *Die postnationale Konstellation. Politische Essays*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Jürgen Habermas (1999a), *Wahrheit und Rechtfertigung. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Jürgen Habermas (1999b), "Der europäische Nationalstaat unter dem Druck der Globalisierung", en: *Blätter für deutsche und internationale Politik*, 4, 1999, pp. 425-436.
- Agnes Heller (1999), *Una filosofía de la historia en fragmentos*, Barcelona: Gedisa.
- Hermann Herlinghaus/Monika Walter (eds.) (1994), *Posmodernidad en la periferia. Enfoques latinoamericanos de la nueva teoría cultural*, Berlin: Langer.

- Eric Hobsbawm (1997), *Naciones y nacionalismo desde 1780*, Barcelona: Crítica.
- Geoffrey M. Hodgson (1997), *Economics and Evolution: Bringing Life Back into Economics*, University of Michigan Press.
- Ottfried Höffe (1999), *Demokratie im Zeitalter der Globalisierung*, München: Verlag C.H. Beck.
- Axel Honneth/Hans Joas (1980), *Soziales Handeln und menschliche Natur. Anthropologische Grundlagen der Sozialwissenschaften*, Frankfurt/M.-New York: Campus.
- Axel Honneth (1985), *Kritik der Macht. Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie*, Frankfurt\M.: Suhrkamp.
- Axel Honneth (1991), "La ética discursiva y su concepto implícito de justicia", en: K.-O. Apel, A. Cortina, J. de Zan, D. Michelin (eds.) (1991), *Ética comunicativa y democracia*, Barcelona: Ed. Crítica, pp. 164-174.
- Axel Honneth/Hans Joas (1991), *Communicative Action. Essays on Jürgen Habermas's The Theory of Communicative Action*, Cambridge, Mass.: The MIT Press.
- Axel Honneth (1992), *Kampf um Anerkennung*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Axel Honneth (ed.) (1993), *Kommunitarismus. Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften*, Frankfurt/New York: Campus.
- Axel Honneth (1994), "Pathologien des Sozialen. Tradition der Aktualität der Sozialphilosophie", en: Honneth (ed.), *Pathologien des Sozialen. Die Aufgaben der Sozialphilosophie*, Frankfurt\M.: Suhrkamp, pp. 9-69.
- Axel Honneth (1995a), *The Fragmented World of the Social. Essays in Social and Political Philosophy*, Albany: State University of New York.
- Axel Honneth (1995b), *Desintegration. Bruchstücke einer soziologischen Zeitdiagnose*, Frankfurt/M.: Fischer.
- Axel Honneth (1995c), "Posttraditionales Gemeinschaften. Ein konzeptueller Vorschlag", en: Micha Brumlik y Hauke Brunkhorst (eds.) (1995), *Gemeinschaft und Gerechtigkeit*, Frankfurt/M.: Fischer, pp. 260-270.
- Axel Honneth (1997), "Recognition and Moral Obligation". en: *Sociäl Research*, Spring 1997, pp. 16-35.

Axel Honneth (1998a). "Philosophy in Germany". en: *Radical Philosophy*, 89, May-June, pp. 27-39.

Axel Honneth (1998b). "Reconocimiento y obligaciones morales". en: *Revista Internacional de Filosofía Política*, 8, dic. 1998, pp. 5-17.

Axel Honneth (1999). "The Social Dynamics of Disrespect". en: Peter Dews (ed.) (1999). *Habermas. A Critical Reader*. Oxford Malden: Blackwell. pp. 320-337.

Axel Honneth (2000a). "Das Andere der Gerechtigkeit. Habermas und die ethische Herausforderung der Postmoderne". en: Honneth (2000). *Das Andere der Gerechtigkeit. Aufsätze zur praktischen Philosophie*. Frankfurt/M.: Suhrkamp. pp. 133-170.

Axel Honneth (2000b). "Zwischen Aristoteles und Kant. Skizze einer Moral der Anerkennung". en: Honneth (2000). *Das Andere der Gerechtigkeit. Aufsätze zur praktischen Philosophie*. Frankfurt/M.: Suhrkamp. pp. 171-192.

Axel Honneth (2000c). "Dezentrierte Autonomie. Moralphilosophische Konsequenzen aus der Subjektkritik". en: Axel Honneth (2000). *Das Andere der Gerechtigkeit. Aufsätze zur praktischen Philosophie*. Frankfurt/M.: Suhrkamp. pp.237-251.

Max Horkheimer/Theodor W. Adorno (1990). *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*. Frankfurt/M.: Fischer.

Max Horkheimer (1932a). "Vorwort". en: *Zeitschrift für Sozialforschung*, vol. 1, 1932.

Max Horkheimer (1932b). "Bemerkungen über Wissenschaft und Krise". en: *Zeitschrift für Sozialforschung*, vol. 1/2, 1932, pp. 1-7.

Max Horkheimer (1968a). "Traditionelle und kritische Theorie". en: Max Horkheimer. *Kritische Theorie*, vol. II (ed. Alfred Schmidt). Frankfurt/M.: Suhrkamp. pp. 137-193.

Max Horkheimer (1968b). "Die gesellschaftliche Funktion der Philosophie". en: *Kritische Theorie*, vol. II, Frankfurt/M.: Suhrkamp. pp. 292-312.

Max Horkheimer (1972a). "Kritische Theorie gestern und heute". Horkheimer, M., *Gesellschaft im Übergang*. Frankfurt/M.: Fischer: 162-176.

Max Horkheimer (1972b). "Die gegenwärtige Lage der Sozialphilosophie und die Aufgaben eines Instituts für Sozialforschung". Max Horkheimer. *Sozialphilosophische Studien*. Frankfurt/M.: Fischer: 33-46.

Max Horkheimer (1972c). Soziologie und Philosophie, en: *Sozialphilosophische Studien*, Frankfurt/M.: Fischer, 78-89.

Albert O. Hirschman (1996). "Los conflictos sociales como pilares de la sociedad del mercado democrática", en: *La Política*, 1, 1996, pp. 93-106.

Martin Jay (1986). *La imaginación dialéctica. Una historia de la Escuela de Frankfurt*. Madrid: Taurus.

Hans Joas (1978). "George Herbert Mead", en: Dirk Käsler (ed.), *Klassiker des soziologischen Denkens. Von Weber bis Mannheim*. München, pp. 7-39.

Hans Joas/Helmut Steiner (eds.) (1989). *Machtpolitischer Realismus und pazifistische Utopie*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Hans Joas (1993). *Pragmatism and Social Theory*. Chicago-London: The University of Chicago Press.

Hans Joas (1995a). "Die Entstehung der Werte" (manuscrito inédito).

Hans Joas (1995b). "Gemeinschaft und Demokratie in den USA. Die vergessene Vorgeschichte der Kommunitarismus-Diskussion", en: Hauke Brunkhorst/Micha Brumlik (eds.), *Gemeinschaft und Gerechtigkeit*. Frankfurt/M.: Fischer, pp. 49-62.

Hans Joas (1996). *The Creativity of Action*. Chicago: The University of Chicago Press.

Hans Joas (1997a). *G. H. Mead. A Contemporary Re-examination of his Thought*. Cambridge, Mass.: The MIT Press.

Hans Joas (1997b). *Die Entstehung der Werte*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Hans Joas (1999a). "Globalización y constitución de valores, o por qué Marx y Engels no tuvieron razón", en: *Sociológica*, 14/40, pp. 219-224.

Hans Joas (1999b). "Wertpluralismus und moralischer Universalismus" (manuscrito inédito)

Hans Joas (1999). "Wertpluralismus und moralischer Universalismus". (manuscrito inédito).

Hans Joas (2000a). *Kriege und Werte. Studien zur Gewaltgeschichte des 20. Jahrhunderts*. Weilerswist: Velbrück.

Hans Joas (ed.) (2000b). *Philosophie der Demokratie. Beiträge zum Werk von John Dewey*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Immanuel Kant (1964). "Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?". en: Immanuel Kant, *Werke* (ed. Wilhelm Weischedel), vol. 6. Frankfurt M.: Insel-Verlag, pp. 53-61.

Douglas Kellner (1995). "Populäre Kultur und die Konstruktion postmoderner Identitäten". in: Andreas Kuhlmann (ed.) (1995). *Philosophische Ansichten der Kultur der Moderne*. Frankfurt M.: Fischer, pp. 214-237.

Wolfgang Kersting (1999). "John Rawls: Vertrag und Gerechtigkeit" (manuscrito inédito).

Rainer Koselleck (1979). *Vergangene Zukunft*. Frankfurt M.: Suhrkamp.

Oliver Kozlarek (1993). *Die Moderne als Herrschaftsdiskurs. Versuch der Rekonstruktion einer Kulturkritik*. (tesis de maestría. Universidad Libre de Berlín. inédito).

Oliver Kozlarek (1998). "Teoría crítica y feminismo". en: *Topodrilo*, N° 51. mayo-junio 1998. pp. 5-10.

Oliver Kozlarek (1999). "Michael Walzer: ¿Tolerancia como crítica?". en: *Signos Filosóficos*, N° 1, enero-junio 1999. pp. 225-234.

Oliver Kozlarek (2000). *Universalien. Eurozentrismus. Logozentrismus. Kritik am disjunktiven Denken der Moderne*. Frankfurt M.: IKO-Verlag.

Oliver Kozlarek (2001). "Critical Theory and the Challenge of Globalization". *International Sociology*. (en preparación).

Wolfgang Kraushaar (1998). *Frankfurter Schule und Studentenbewegung. Von der Flaschenpost zum Molotowcocktail 1946-1995*. 3. tomos. Hamburg: Rogner & Bernhard bei Zweitausendeins.

Horst Kurnitzky (1994). "Barroco y posmodernismo: una confrontación postergada". en: Bolívar Echeverría (ed.) (1994). *Modernidad. Mestizaje cultural. ethos barroco*. México: UNAM/El Equilibrista. pp. 73-92.

Ernesto Laclau (2000). "Sujeto de la política. política del sujeto". en: Benjamin Arditi (ed.) (2000). *El reverso de la diferencia. Identidad y política*. Caracas: Nueva Sociedad. pp. 125-143.

Scott Lash (1990). *Sociology of Postmodernism*. London-New York: Routledge.

Scott Lash/John Urry (1998). *Economías de signos y espacio. Sobre el capitalismo de la postorganización*. Buenos Aires: Amorrortu.

Jorge Larraín (1994). "The Postmodern Critique of Ideology", en: *The Sociological Review*, Vol. 42, N° 2, May 1994, pp. 289-314.

Klaus Lichtblau (1999). "Differentiations of Modernity", en: *Theory, Culture & Society*, 16/3, pp. 1-30.

Hans van der Loo/Willem van Reijen (1997). *Modernisierung. Projekt und Paradox*. München: dtv.

Niklas Luhmann (1975). "Die Weltgesellschaft". en: Niklas Luhmann (1975). *Soziologische Aufklärung. Aufsätze zur Theorie der Gesellschaft*. Opladen: Westdeutscher Verlag, pp. 51-71.

Niklas Luhmann (1993a). *Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie*. Frankfurt M.: Suhrkamp.

Niklas Luhmann (1993b). "Die Moral des Risikos und das Risiko der Moral", en: Gotthard Bechmann (ed.) (1993). *Risiko und Gesellschaft. Grundlagen und Ergebnisse interdisziplinärer Risikoforschung*. Opladen: Westdeutscher Verlag, pp. 327-338.

Niklas Luhmann (1997a). *Observaciones de la modernidad. Racionalidad y contingencia en la sociedad moderna*. Barcelona: Paidós.

Niklas Luhmann (1997b). *Die Gesellschaft der Gesellschaft*. (segundo vol. parcial). Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Steven Lukes (1998). "Isaiah Berlin: Entre filosofía e historia de las ideas", *Metapolítica*, vol. 2, abril-junio 1998, pp. 297-309.

Avishai Margalit (1997). *La sociedad decente*. Barcelona: Paidós.

Thomas McCarthy (1997). "Constructivismo y reconstructivismo kantianos: Rawls y Habermas en diálogo", en: José Antonio Gimbernat (ed.) (1997). *La filosofía moral y política de Jürgen Habermas*. Madrid: Biblioteca Nueva.

Christoph Menke (1995). "Liberalismus im Konflikt. Zwischen Gerechtigkeit und Freiheit", en: Micha Brumlik y Hauke Brunkhorst (eds.) (1995). *Gemeinschaft und Gerechtigkeit*, Frankfurt/M.: Fischer, pp. 218-243.

Walter Mignolo. "Colonial and Postcolonialdiscourse: Cultural Critique or Academic Colonialism", en: *Latin American Research Review*, vol. 28, N° 3, 1993, pp. 120-134.

Wright C. Mills (1968). *Sociología y Pragmatismo*. Buenos Aires: Siglo XX.

Claus Offe (1988). "Los nuevos movimientos sociales cuestionan los límites de la política institucional", en: Claus Offe (1988). *Partidos político y nuevos movimientos sociales*, Madrid: Ed. Sistema, pp. 163-244.

Bhikhu Parekh (1996). "Algunas reflexiones sobre la filosofía política occidental contemporánea", en: *La Política*, N° 1, 1996, pp. 5-22.

Friedrich Pollock (1933). "Bemerkungen zur Wirtschaftskrise", en: *Zeitschrift für Sozialforschung*, vol. 2, 1933.

Mario Teodoro Ramírez (1999). "Monismo, relativismo, pluralismo: Isaiah Berlin y la filosofía de la cultura", en: *Revista Internacional de Filosofía Política*, 14, pp. 125-145.

John Rawls (1971). *A Theory of Justice*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

John Rawls (1995). *Liberalismo político*, México: FCE.

John Rawls (1996). "La justicia como equidad: política, no metafísica", en: *La Política*, N° 1, 1996, pp. 47-64.

John Rawls (1999a). *The Law of Peoples*, Cambridge, Mass.-London: Harvard University Press.

John Rawls (1999b). "The Idea of Public Reason Revisited", en: Rawls, *Collected Papers* (ed. Samuel Freeman), Cambridge, Mass. London: Harvard University Press, pp. 573-615.

Joseph Raz (1994) "Multiculturalism: A Liberal Perspective", en: *Dissent*, Winter 1994, pp. 67-79.

George Ritzer (1993). *Teoría sociológica clásica*, México: McGraw-Hill.

Roland Robertson (1992). *Globalization. Social Theory and Global Culture*, London/Newbury Park/New Delhi: Sage.

Edward S. Said (1993). *Culture and Imperialism*, New York: Vintage Books.

Michael Sandel (1983). *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge: Cambridge University Press.

William E. Scheuerman (1999). "Between Radicalism and Resignation: Democratic Theory in Habermas's *Between Facts and Norms*", en: Peter Dews (ed.) (1999). *Habermas. A Critical Reader*, Oxford-Malden: Blackwell, pp. 153-177.

Gunzelin Schmid Noerr (1997). *Gesten aus Begriffen. Konstellationen der Kritischen Theorie*. Frankfurt/M.: Fischer.

Herbert Schnädelbach (1987). *Vernunft und Geschichte*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Herbert Schnädelbach (1999). *Philosophie in Deutschland 1831-1933*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Herbert Schnädelbach (2000). *Philosophie in der modernen Kultur*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Martin Seel (1999). *Versuch über die Form des Glücks*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Richard Sennett (1998). *The Corrosion of Character. The Personal Consequences of Work in the New Capitalism*. New York-London: W. W. Norton & Company.

Dieter Senghaas (1998). *Zivilisierung wider Willen*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Richard Shusterman (2000). *Pragmatist Aesthetics. Living, Beauty, Rethinking Art*. Lanham-Boulder-New York-Oxford: Rowman & Littlefield Publishers, INC.

Alan Sica (1998). "Introduction: Philosophy's Tutelage of Social Theory: 'A Parody of Profundity'?", en: Alan Sica (ed.) (1998). *What is Social Theory. The Philosophical Debate*. Malden, Mass. Oxford: Blackwell, pp. 1-21.

Georg Simmel (1992). *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftungen*. Gesamtausgabe, vol. 11. Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Georg Simmel (1996). *Hauptprobleme der Philosophie. Philosophische Kultur*. Gesamtausgabe vol. 14. Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Boaventura de Sousa Santos (1998). "¿Por qué es tan difícil construir una teoría crítica?", en: *Zona Abierta*. N° 82/83. 1998, pp. 219-229.

Charles Taylor (1964). *The Explanation of Behaviour*. London.

Charles Taylor (1978). *Hegel*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Charles Taylor (1985). *Philosophical Papers*. 2 tomos. Cambridge: ???

Charles Taylor (1989). *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Charles Taylor (1993). "Aneinander vorbei: Die Debatte zwischen Liberalismus und Kommunitarismus", en: Axel Honneth (ed.) (1993). *Kommunitarismus. Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften*. Frankfurt/M.-New York: Campus. pp. 103-130.

Peter J. Taylor (1999). *Modernities. A Geohistorical Interpretation*. Cambridge: Polity Press.

Göran Therborn (2000). "Globalizations. Dimensions. Historical Waves. Regional Effects. Normative Governance", en: *International Sociology*, 15. 2, 151-179.

Carlos Thiebaut (1998). *Vindicación del ciudadano. Un sujeto reflexivo en una sociedad compleja*. Barcelona: Paidós.

Michael Theunissen (1997). *Negative Theologie der Zeit*. Frankfurt M.: Suhrkamp.

Stephen Toulmin (1992). *Cosmopolis. The Hidden Agenda of Modernity*. Chicago: University of Chicago Press.

Alain Touraine (1994). *Crítica de la modernidad*. México: FCE.

Alain Touraine (1997). *¿Podremos vivir juntos?*. México: FCE.

Christoph Türece/Gerhard Bolte (1997). *Einführung in die Kritische Theorie*. Darmstadt: Primus Verlag.

Xavier Rubert de Ventós (1994). "Posmodernidad europea y barroco", en: Bolívar Echeverría (ed.) (1994). *Modernidad. Mestizaje cultural, ethos barroco*. México: UNAM/El Equilibrista. 65-72.

Peter Wagner (1997). *Sociología de la modernidad*. Barcelona: Herder.

Bernhard Waldenfels (1990). *Der Stachel des Fremden*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Bernhard Waldenfels (1997). "Beyond Foundationalism and Functionalism: Phenomenology in Exchange with the Human and Social Sciences", en: J.C. Evans y R.W. Stufflebeam (eds.) (1997). *To Work at the Foundations*. Dordrecht-Boston: Kluwer Academic Publishers pp. 241-260.

Immanuel Wallerstein (1997). "Eurocentrism and its Avatars: The Dilemmas of Social Science", en: *New Left Review*, Nr. 226. November-Dezember 1997, pp. 93-107.

Immanuel Wallerstein (2000). "Globalization or the Age of Transition? A Long-Term View of the Trajectory of the World System", en: *International Sociology*, Vol. 15, Nº 2, June 2000, pp. 249-265.

Michael Walzer (1993). "Drei Wege der Moralphilosophie". en: *Kritik und Gemeinsinn*. Frankfurt M.: Fischer. pp. 9-42.

Michael Walzer (1998). "Pluralism and Social Democracy". en: *Dissent*. Winter 1998. pp. 47-53.

Malcolm Waters (1995). *Globalization*. London: Routledge.

Albrecht Wellmer (1993). *Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne. Vernunftkritik nach Adorno*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Wolfgang Iser (1996). *Vernunft. Die zeitgenössische Vernunftkritik und das Konzept der transversalen Vernunft*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Rolf Wiggershaus (1997). *Die Frankfurter Schule. Geschichte, theoretische Entwicklung, politische Bedeutung*. München: dtv.

Helmut Willke (1998). "Soziologische Aufklärung der Demokratietheorie". en: Hauke Brunkhorst (ed.) (1998). *Demokratischer Experimentalismus. Politik in der komplexen Gesellschaft*. Frankfurt/M.: Suhrkamp. pp. 13-32.

Slavoj Žižek (1991). *For they Know not what they do. Enjoyment as a Political Factor*. London-New York: Verso.

Slavoj Žižek (1992). *El sublime objeto de la ideología*. México: Siglo XXI.

Slavoj Žižek (1999). *The Ticklish Subject*. London/New York: Verso.