

Utopía y Praxis Latinoamericana
Universidad del Zulia
utopaxis@luz.ve
ISSN (Versión impresa): 1316-5216
VENEZUELA

2007
Zulay C. Díaz Montiel
J. HABERMAS: LENGUAJE Y DIÁLOGO, EL ROL DEL ENTENDIMIENTO INTERSUBJETIVO EN LA
SOCIEDAD MODERNA
Utopía y Praxis Latinoamericana, octubre-diciembre, año/vol. 12, número 039
Universidad del Zulia
Maracaibo, Venezuela
pp. 47-72



J. Habermas: Lenguaje y diálogo, el rol del entendimiento intersubjetivo en la sociedad moderna*

J. Habermas: Language and Dialogue, the Role of Inter-Subjective Understanding in Modern Society

Zulay C. DÍAZ MONTIEL

*Facultad de Ciencias Económicas y Sociales
Universidad del Zulia*

RESUMEN

La pluralidad democrática es el reconocimiento a la diversidad y a la diferencia; sobre todo, al uso pragmático que hace la ciudadanía de los discursos sociales cuando desea formar parte del diálogo democrático. Es la tesis que sostiene Habermas, cuando considera que es la pragmática comunicativa el referente al que debe estar asociada la práctica política si se trata de profundizar en los componentes simbólicos y las representaciones que se hacen los ciudadanos del Estado y sus sistemas de organización institucional. La democracia discursiva, debería ser comunicación sin exclusión, es el programa político que le permitirá a cada ciudadano dirigir sus ac-

ABSTRACT

Democratic plurality is the recognition of diversity and difference; above all, of the pragmatic use that citizens make of social discourse when they want to be part of the democratic dialogue. This is the thesis Habermas puts forth when he considers that the communicative pragmatic is the referent with which political practice should be associated if it is trying to go deeper in studying the symbolic components and representations that a State's citizens and their institutional organization systems make. Discursive democracy, which ought to be communication without exclusion, is the political program that allows every citizen to direct his/her actions in

* Este artículo forma parte del proyecto de investigación No. 2, intitulado: "*Racionalización social en la razón instrumental de las instituciones políticas*", adscrito al programa de investigación: INTERCULTURALIDAD Y RAZÓN EPISTÉMICA EN AMÉRICA LATINA, inserto en la línea de investigación: Estudios Epistemológicos y Metodológicos de las ciencias sociales del Centro de Estudios Sociológicos y Antropológicos (CESA) de la Facultad de Ciencias Económicas y Sociales de la Universidad del Zulia y cofinanciado por el Consejo de Desarrollo Científico y Humanístico, (Condes), LUZ, bajo el No. CH-0890-2006. Asimismo, está relacionado con los siguientes artículos ya publicados en: i) Revista *Frónesis*. Vol. 14, No 1, Abril 2007. "Racionalidad moral y justicia social de las instituciones políticas." ii) Revista *Espacio Abierto*. Vol. 16, No 4, Diciembre 2007. "Crítica a la razón Instrumental de las Instituciones Políticas de la Modernidad." iii) Revista *Utopía y Praxis Latinoamericana*. Año 11, No 32, Enero-marzo 2006. "La Racionalidad Comunicativa como Episteme Liberadora y Crítica".

ciones en correspondencia con una participación social donde el acuerdo y el consenso les permita reconocer los intereses y los bienes en común que deben orientar a la sociedad. En el ámbito de la intersubjetividad es donde el reconocimiento del otro hace posible la justicia, la equidad y la solidaridad humana.

Palabras clave: Lenguaje, diálogo, entendimiento intersubjetivo, democracia.

correspondence with a social participation in which agreement and consensus allow each one to recognize common interests and goods that should orient society. It is in the environment of inter-subjectivity where recognition of the other makes justice, equity and human solidarity possible.

Key words: language, dialogue, inter-subjective understanding, democracy.

INTERSUBJETIVIDAD Y PRAGMATICA COMUNICATIVA

En la *Teoría de la Acción Comunicativa*, Habermas destaca la dimensión pragmática del lenguaje porque es a través de esta dimensión que se construye la relación comunicativa y dialógica en la sociedad. Las representaciones y simbolizaciones contenidas en los códigos lingüísticos se exponen a un proceso fáctico de comprensión que se logra por medio de la palabra y los diferentes discursos que se generan en las relaciones sociales. Y es a través de éstos que el lenguaje alcanza su sentido, la condición pragmática que lo orienta hacia un entendimiento que debe ser discutido, reflexionado y consensuado.

Esta consideración pragmática, es formal, por un lado, con respecto a las estructuras universales de habla que sirven de contenido al lenguaje y que son válidas para todos los implicados pues ellos deben darle cumplimiento. Se trata de las competencias lingüísticas de ese orden comunicativo que sirven, en consecuencia, para hacer del lenguaje un medio de comunicación coherente. Es decir, que se debe proyectar el sentido de lo que se desea significar con aquello que se dice o a lo que se refiere. Pero también, es material, por otro lado, puesto que el lenguaje tiene una dimensión retórica, dramática y política que se debe cumplir entre los usuarios que se valen de él para lograr interpretar las unidades lingüísticas, según el contexto intersubjetivo donde permanecen marcadas por las relaciones comunicativas que se desarrollan en el complejo plexo de relaciones significantes que generan los discursos.

Es de vital importancia en la *Teoría habermasiana*, su definición del “lenguaje como medio de entendimiento”, pues coloca, en un primer plano, el habla y la interlocución. Es un tipo de racionalidad que pretende, formal y materialmente, construir los medios discursivos que hagan posible desarrollar una racionalidad efectivamente comunicativa, ya que los fines e intereses comunicativos que se presentan en la sociedad, tienen su origen en una intersubjetividad que se basa en las presuposiciones pragmático-formales de los actos de habla.

Esta concepción pragmatista del lenguaje, emerge y se constituye directamente a partir del *mundo de vida* de los hablantes; es decir, compromete las relaciones de significación entre los hablantes desde diversas perspectivas de la interpretación del discurso con el que se connota la realidad. Esto puede entenderse como una franca superación de la concepción objetivista del lenguaje como un instrumento o medio de captar la realidad en sí, atada al paradigma de la filosofía de la conciencia que promovía la identidad entre sujeto y objeto. El modelo de la significación está directamente asociado a los contenidos semánticos previamente acordados y establecidos entre el signo y la reducción a un solo sentido de

los significantes que portan el lenguaje en general y el discurso en particular. Abrir las ciencias sociales y la política a una comprensión de la realidad en términos comunicativos, es considerar que los hechos y procesos sociales pueden ser investigados lingüísticamente. Es decir, a partir de los sistemas de significación y representación que se elaboran culturalmente en sociedades cada vez más discursivas.

Es indiscutible nuestra mediación simbólicamente con el mundo objetivo, subjetivo e intersubjetivo. Habermas abandona la perspectiva extramundana de un sujeto constituidor frente al objeto constituido (propio del modelo sujeto-objeto), situando a dicho sujeto en un mundo simbólicamente estructurado y compartido con los otros sujetos¹. Además, la comprensión del uso comunicativo del lenguaje lo lleva a explicar las condiciones que hacen posible el entendimiento intersubjetivo desde la fuerza reflexiva para la argumentación que se desarrolla en la comprensión. Y con la construcción racional de la competencia comunicativa, el autor define la validez y el potencial crítico del entendimiento intersubjetivo como vía para el logro de los consensos.

Esta dimensión comunicativa del lenguaje, es decir, esta racionalidad dialógica que se desarrolla a través de un proceso de interacción social donde se privilegia el lenguaje como medio de comprensión, le permite a Habermas, precisamente, profundizar en el análisis de las condiciones de la intersubjetividad en la comunicación. Estas condiciones a su vez, suponen presupuestos universales de la acción comunicativa como un tipo de acción orientada al entendimiento². En cuanto tal, son pretensiones precisas para todo aquel que participe en un proceso de entendimiento: se trata de que el hablante elija una expresión inteligible, para que hablante y oyente puedan entenderse entre sí. El hablante debe portar la intención de comunicar un contenido proposicional verdadero, para que el oyente pueda compartir el saber del hablante. El hablante necesita expresar sus intenciones de forma veraz, para que el oyente pueda creer en su manifestación. Y por último, el hablante tiene que elegir una manifestación correcta para concordar o discordar, y luego acordar con el oyente.

En el proyecto habermasiano de la teoría social sustentada en las presuposiciones pragmático-formales del habla, la acción comunicativa como pragmática universal nos remite a una reconstrucción racional de la competencia comunicativa inherente a la racionalidad del habla, que se deduce de las condiciones generales del uso del lenguaje, más allá, de las limitaciones socio-culturales impuestas por un *ethos*. Además, las competencias comunicativas concretadas en la acción comunicativa, sólo pueden lograrse sin perturbaciones mientras los participantes en la comunicación supongan que las pretensiones de validez que unos a otros se plantean, son pretensiones planteadas con razón. Por lo que el acuerdo como objetivo del entendimiento se crea en la comunidad intersubjetiva de la comprensión mutua³.

1 LAFONT, C (1993): *La razón como lenguaje. Una revisión del giro lingüístico en la filosofía del lenguaje alemana*. España, Visor, p. 138.

2 Cfr. HABERMAS, J (2001): *Teoría de la Acción Comunicativa: complementos y estudios previos*. España, Cátedra.

3 *Ibid.*, p. 301. "El acuerdo descansa sobre la base del reconocimiento de cuatro correspondientes pretensiones de validez: inteligibilidad, verdad, veracidad y rectitud. (...) En cuanto, a lo menos para una de las pretensiones de validez, queda en suspenso la presuposición de cumplimiento o desempeñabilidad, la acción comunicativa no puede proseguir. Nos vemos, entonces, básicamente ante la alternativa, o de pasar a la acción estra-

Lo expuesto es fundamental para entender lo que Habermas intenta reconstruir en el espacio público desde la pragmática comunicativa o actos de habla intersubjetivos.

Es menester entonces, profundizar sobre: ¿qué entiende Habermas como pragmática formal y universal desde la función de comunicación del lenguaje que tiene como *telos* el entendimiento intersubjetivo y cómo desde el uso cotidiano del lenguaje, se deducen condiciones o reglas de entendimiento que demuestran que la racionalidad es dialógica e intersubjetiva?

Para entender de lo que se trata, hemos de partir con la premisa de que la comunicación lingüística es una interacción donde la no comprensión y el mal entendimiento, así como la falta de veracidad ya sean o no intencional, es generalmente el común denominador de esas interacciones. Como consecuencia, la búsqueda del entendimiento como proceso de consecución de un acuerdo sobre la base presupuesta de pretensiones de validez reconocidas en común, se convierte en el *telos* de la comunicación lingüística. En general, para Habermas, hablantes y oyentes han de entablar las pretensiones de validez para que pueda producirse desde la acción comunicativa la orientación hacia el entendimiento; de lo contrario fracasa.

En ausencia de alguna de las pretensiones de validez no se hace posible el entendimiento y como consecuencia, del corolario de la interacción lingüística se desprenden acciones estratégicas dirigidas a cumplir intereses no generalizables desde el punto de vista del colectivo, que se concretan en acciones dirigidas al éxito individual. Y una vez interrumpida la comunicación, retomar nuevamente la acción orientada al entendimiento implicará pasar a un examen discursivo de la pretensión de validez que no se ha cumplido; es decir, al habla argumentativa que representa el discurso.

Ahora bien, para Habermas aceptar las pretensiones con las que un hablante exige reconocimiento intersubjetivo, significa que el oyente acepta la validez de lo que dice o propone. El oyente, al aceptar las pretensiones de validez planteadas por el hablante lo que hace es reconocer la validez del producto simbólico fundado en el cumplimiento de determinadas condiciones de adecuación, consistiendo su sentido en la reciprocidad del reconociendo mutuo de las emisiones planteadas⁴. La base de validez del habla para todo agente que actúe comunicativamente, supone pretensiones universales de validez y que éstas puedan desempeñarse.

Por lo que, la inteligibilidad de las emisiones, con las que se pretende entender algo en el mundo, al tiempo de darse a entender con los demás, constituyen cuatro pretensiones de validez que no son sustituibles por otras si lo que se quiere es participar en un proceso de entendimiento con los demás. Quiere decir entonces, que todo acuerdo descansa sobre la base del reconocimiento mutuo entre hablante y oyente de pretensiones tales como: *inteli-*

tética, o de interrumpir en general la comunicación, o también de retomar la acción orientada al entendimiento en el nivel que representa el habla argumentativa (con el fin de pasar a un examen discursivo de la pretensión de validez que hemos dejado hipotéticamente en suspenso)".

4 *Ibid.*, p. 300. Habermas aclara que: "lo que Apel llama <condiciones normativas de la posibilidad de entendimiento> puede dar lugar a malos entendidos. Sin embargo, cabe decir que las condiciones universales e inevitables y en este sentido trascendentales, del entendimiento posible, tienen un contenido normativo si con <normativo> sólo se piensa en el carácter de la validez de normas de acción o valoración, ni siquiera en el carácter de la validez propia de las regulaciones, sino en la base de la validez del habla en todo su espectro".

gibilidad, verdad, veracidad y rectitud. Los participantes al hacer prácticas dichas pretensiones de validez, pueden entenderse sobre algo en el mundo haciendo mutuamente comprensibles sus intenciones.

La cuestión de la pragmática universal del proceso de habla, que para Habermas, a diferencia de la filosofía analítica y el análisis estructuralista del lenguaje, versa sobre las condiciones universales del entendimiento posible, va más allá de la pragmática de la semántica lógica que da por supuesto en el plano analítico que emisor y receptor poseen un código común y una provisión común de signos. La pragmática formal del habla se dirige más que a clarificar los procesos de empleo del lenguaje, a reconstruir el momento específico de comunidad en la comprensión de significados idénticos instituidos por el reconocimiento de pretensiones de validez intersubjetivas.

Se trata pues de reconstruir a partir de los “juegos lingüísticos” de Wittgenstein⁵ y de la reflexión de Peter Winch⁶, acerca de la interpretación de las reglas y cómo es que los seres humanos nos hacemos capaces de seguir una regla, respectivamente, que Habermas conjuntamente con Apel⁷, muestran que la convención empírica para explicar el consenso no basta. Es necesario reconocer la regla de respetar las reglas en el contexto social; y esto implica una intersubjetividad que presupone la validez de normas morales intersubjetivamente consensuadas. Lo que quiere decir que la intersubjetividad social es siempre el trasfondo presupuesto en la constitución de toda realidad⁸.

El contexto del entendimiento intersubjetivo de la comunicación con otros es para Habermas, la dimensión pragmática del lenguaje, constituyéndose el resto de las dimensiones del lenguaje, –v. gr, las dimensiones: fonológica, gramatical y semántica– en dependientes de una situación intersubjetiva de comunicación. Es decir, el estrato semántico (significativo) del lenguaje no puede adquirirse independientemente de su dimensión pragmática porque es precisamente en la competencia comunicativa donde se desarrolla la competencia lingüística.

Así pues es en la competencia comunicativa como conjunto de expresiones o reglas por las que producimos una situación de diálogo, donde se reconstruye una pragmática universal como sistema de reglas con las que producimos o generamos las situaciones de un posible hablar. La racionalidad comunicativa que Habermas descubre en la dimensión comunicativa del lenguaje, lo lleva a afirmar la intersubjetividad como su rasgo definitorio, afirmando además, que todo acto de habla con sentido es un acto intersubjetivo de comunicación, siendo las relaciones interpersonales lo fundamental para que la gramática del lenguaje mantenga su valor frente a su lógica.

Es así como ante una realidad social que ha reducido lo racional a lo instrumental, el autor aboga por la sustitución del paradigma de la conciencia y de la acción teleológica po-

5 Cfr. WITTGENSTEIN, L (1953): *Philosophical Investigations*. Trad. G.E.M. Anscombe, New Cork, Macmillan.

6 Cfr. WINCH, P (1972): *Ciencia social y filosofía*. Trad., de María R Viganó de Bonacalza, Buenos Aires, Amorrortu Ed.

7 Cfr. APEL, KO (1991): *Teoría de la Verdad y Etica del discurso*. Trad., de Norberto Smilg. España, Paidós, ICE de la Diversidad Autónoma de Barcelona.

8 GABÁS, R (1980): *J. Habermas: dominio técnico y comunidad lingüística*. España, Ariel, p. 223.

niendo en marcha el paradigma de la acción comunicativa como medio intersubjetivo para explicar la interacción lingüísticamente mediada y regida por normas, en términos de pragmática formal.

Su propuesta pragmático-comunicativa alude a las presuposiciones de la acción orientada al entendimiento como base de validez del habla. Así, reconstruye la estructura de la acción mediada por el lenguaje, distinguiéndola de la pragmática empírica en cuanto a que ésta, describe situaciones típicas de un acto lingüístico en un medio concreto que impiden la universalización del uso comunicativo del lenguaje⁹.

En este orden de ideas, para Habermas las cuestiones prácticas pueden ser decididas racionalmente bajo el aspecto de la búsqueda cooperativa de la verdad, dando cuenta de las pretensiones de validez tales como: verdad de las proposiciones y rectitud de las normas de acción. En este sentido, el *discurso práctico* puede explicar la peculiar coacción sin coacciones que ejerce el mejor argumento; es decir, el habla argumentativa excluye todo tipo de coacción y bajo el aspecto de la búsqueda cooperativa de la verdad la argumentación puede entenderse como una continuación con otros medios, ahora de tipos reflexivos, de la acción orientada al entendimiento¹⁰.

La voluntad de neutralizar todas las fuerzas excepto la del mejor argumento y todos los motivos excepto el de la búsqueda cooperativa de la solución “correcta” conllevará al consenso racionalmente motivado, por lo que las condiciones lógicas estarán determinadas en la propia interacción. Vale decir, que las condiciones del *discurso práctico* tienen que permitir una progresiva radicalización de la argumentación; sólo así podrá un discurso discurrir en el entendimiento intersubjetivamente consensuado y producir como resultado un acuerdo¹¹.

Podría ser posible entonces, que con la razón pragmático-comunicativa puedan consentirse nuevos sentidos para el progreso social a través del establecimiento de un nuevo orden posibilitado por el consenso. En tal caso, las normas que han de regir debe-

9 LAFONT, C (1993): *Op. cit.*, p. 148. Los supuestos fundamentales de la pragmática universal son: “-La pragmática universal tiene como tarea identificar y reconstruir las condiciones universales del entendimiento posible, -el lenguaje en el nivel sociocultural de la evolución es el medio específico del entendimiento, -por ello, tales condiciones del entendimiento posible coinciden con los presupuestos universales de la acción comunicativa, -la acción comunicativa, es decir, el tipo de acción orientada al entendimiento es fundamental en la medida en que otras formas de acción social (pertenecientes al modelo de acción estratégica) pueden considerarse como derivadas de ella, -dada la importancia del lenguaje en relación con el entendimiento, puede privilegiarse, para este análisis de la acción comunicativa, los actos de habla explícitos (frente a las acciones no verbalizadas, expresiones ligadas al cuerpo, etc.)”.

10 HABERMAS, J (2002): *Teoría de la acción comunicativa, I*. México. Taurus. pp. 43, 45, 47. “La lógica de la argumentación no se refiere, como la formal, a relaciones de inferencia entre unidades semánticas (oraciones), sino a relaciones internas, también del tipo no deductivo, entre las unidades pragmáticas (actos de habla) de que se componen los argumentos. (...) Los argumentos son los medios con cuya ayuda puede obtenerse un reconocimiento intersubjetivo para la pretensión de validez que el proponente plantea por de pronto de forma hipotética, y con los que, por tanto, una opinión puede transformarse en saber. (...) Un argumento según Toulmin, se compone de una emisión problemática (conclusión) la cual lleva aneja una pretensión de validez, y de la razón o fundamento (ground) con que ha de decidirse acerca de esa pretensión”.

11 MCCARTHY, Th (1995): *La teoría crítica de Jürgen Habermas*. España. Tecnos. p. 361. “La finalidad del discurso práctico es llegar a un acuerdo racionalmente motivado sobre las pretensiones problemáticas de rectitud, a un acuerdo que no sea producto de coacciones externas o internas ejercidas sobre la discusión sino solamente del peso de la evidencia y de la argumentación”.

rán sustentar su adecuación y rectitud en la necesidad y el derecho a disentir, así como, en el respeto por las diferencias. El sentido práctico impregnado en la racionalidad comunicativa se hace evidente que libera a la razón del marco teórico donde se encontraba, ampliando sus bases.

Hay que hacer frente al propio contenido normativo de una sociedad moderna que en su cosmos social y cultural puede comenzar a operar con un concepto postmetafísico de razón, que enfrente los problemas sociales reformulando radicalmente la trascendencia de la integración social. La razón comunicativa se constituiría en la *episteme* liberadora y crítica, siendo la base del planteamiento reformulador de la consistencia del mundo, en cuanto a la solidaridad, libertad, igualdad y respeto, que nos debemos todos, para con nosotros mismos y con los demás. Dichas reformulaciones podrían estar dadas en la revisión de la relación de contacto, de nosotros con nosotros, con el mundo y con el otro, producido a través del lenguaje.

Los criterios para considerar una vía de acceso a la transformación social diferente al logicismo que siempre entendió lo social como una condición ajena a los problemas propiamente cognitivos, deben basarse en el consentimiento de todos los involucrados como planteamiento demócrata radical. Y en este sentido, la sociedad tiene que buscar formas de autonomía moral que permitan legitimar la libertad política e igualdad que todos tenemos frente al Estado. Desde la praxis política el diálogo debe ser el mecanismo a través del cual la democracia puede convertir las preferencias autointeresadas en preferencias imparciales, a favor de la equidad distributiva¹².

Se debe aspirar a un orden en el contexto social que contribuya a una distribución más equitativa de la riqueza generada y sobre todo, abogar por la justicia y de acuerdos moralmente aceptados por todos. Esto contribuirá a la reconstrucción de sociedades sumidas en el desinterés político como consecuencia de la exclusión de la ciudadanía en el debate de su propio destino. Para ello, los fundamentos morales de las interacciones sociales deberán ser justificados en el mismo *discurso práctico*.

RACIONALIDAD INTERSUBJETIVA Y JUSTICIA SOCIAL DE LAS INSTITUCIONES POLÍTICAS

El marco categorial donde se sitúa Habermas, para plantear una teoría de la sociedad en términos comunicativos, toma en consideración la pragmática hermenéutica como un concepto generativo que le permite explicar los plexos de *sentidos* que se hacen intersubjetivamente vinculantes en la trama social. Explica que en las formas intersubjetivas del entendimiento posible, las reglas vistas como abstracciones deberán constituir y transformar pragmáticamente la *comunidad del sentido intersubjetivamente compartido*¹³.

12 NINO, C (1997): *La constitución de la democracia deliberativa*. España, Gedisa, p. 202. Por ejemplo: "Podría alegarse que la libertad de que algunos disfrutaban (...) se alcanza a expensas de la libertad de aquellos que no tienen suficientes recursos para satisfacer la mayoría de sus necesidades básicas".

13 HABERMAS, J (2001): *Op. cit.* pp. 19-32. "Por "sentido" entiendo paradigmáticamente el significado de una palabra o una oración (...) el sentido tiene o encuentra siempre una expresión simbólica; las intenciones, para cobrar claridad, tienen que poder adoptar siempre una forma simbólica y poder ser expresadas o manifestadas". (...). "Como la generación lingüística en sentido estricto de las oraciones que empleamos en los actos de habla tanto con fines cognitivos como con fines relativos a la acción. (...) entre las estructuras dota-

Ante lo expuesto, la posibilidad de resignificación del *sentido social* está dada en el diálogo intersubjetivo que vale como un proceso racional inherente a la práctica cotidiana de sujetos capaces de habla y acción, en cuanto que el sentido social compartido comunicativamente puede poseer significados convencionalmente idénticos a la vez que diferentes. En una teoría de la comunicación lingüística, el *sentido* como categoría de constitución social guarda una relación immanente con la verdad –más allá del concepto husserliano de verdad como evidencia¹⁴, como un hecho de saber fundado en los procesos de influjo recíprocos que para el individuo significan el hecho de estar socializado¹⁵.

El entendimiento del *sentido compartido* de lo social, puede por medio del diálogo intersubjetivo constituir una sociedad que tenga conciencia de formar una unidad con el otro. Ese proceso de creación de conciencia colectiva, podría operacionalizarse desde un proyecto político que contemple el diálogo intersubjetivo como proceso racional que subyace en la propia práctica cotidiana de relaciones simétricas entre sujetos, haciéndose posible constituir sociedades más humanas y justas. Así, en el plano trascendental que es la intersubjetividad, ha de haber un *sentido* comunicado y compartido por el otro que reconstruya la perspectiva de un mundo social común, donde “yo” y los “otros,” salen al encuentro y constituyen “nuestro” mundo social.

En este contexto, la intersubjetividad de la validez de la regla para llegar al consenso, presupone la capacidad de participar en una práctica pública susceptible de enjuiciar críticamente el comportamiento en cuanto a su veracidad y rectitud, a través de los actos de habla que tienen por meta el establecimiento de relaciones recíprocas, donde los participantes en el diálogo reflejan los hechos. Así, en las pretensiones de validez que un hablante entabla al ejecutar actos de habla, se fundan relaciones intersubjetivas, es decir, tienen la facticidad de hechos sociales.

En las sociedades contemporáneas, donde la negociación de intereses generalizables como constituyentes para enfrentar el proceso de racionalización moderna es una constante, se podría insertar y desarrollar el diálogo intersubjetivo en los procesos de organización de la acción comunicativa con el propósito de favorecer el intercambio de opiniones. A través del diálogo, se pueden tematizar pretensiones de validez que han sido problematizadas; es decir, alegando razones se llega a un acuerdo que encuentra su validez mediante la acción que justifica y da explicaciones pertinentes para disipar las dudas acerca de la pretensión de verdad de tales opiniones. Esa pretensión de verdad convalida a su vez la legitimidad que los sujetos presuponen para justificar las normas que creen poder sostener en un discurso libre de coacción¹⁶.

das de sentido que una teoría generativa de la sociedad ha de explicar figuran tanto las estructuras de la personalidad como las formas de intersubjetividad dentro de las cuales los sujetos se expresan mediante el habla y la acción. (...) el uso comunicativo del lenguaje presupone el uso cognitivo mediante el cual disponemos de contenidos proposicionales y, a la inversa”.

14 Cfr. HUSSERL, E (1989): *La idea de la fenomenología*. F.C.E, México.

15 HABERMAS, J (2001): *Op. cit.*, p. 47. “La immanente referencia que un mundo de la vida estructurado en términos de sentido hace a la verdad (...) exige un planteamiento en términos de teoría del lenguaje”.

16 HABERMAS, J (1998): *Facticidad y validez. Sobre el derecho y el estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso*. Trotta, Barcelona, p. 9.

La problemática de las pretensiones de validez y reglas de acción, debe remitir al cosmos social a una fundamentación con acceso al enjuiciamiento objetivo que sólo con la validez intersubjetiva puede obtener el sentido de un consenso fundado. Se trata entonces, de que el diálogo posibilite la autonomía del proceso de socialización orientando la acción hacia el entendimiento sin coacción en la formación discursiva de la voluntad. Para ello, el sistema socio-cultural debe generar la estructura de comunicación de la *acción*, así como la efectiva igualdad de oportunidades en la realización de roles dialógicos.

El diálogo intersubjetivo como proceso racional, puede hacer posible la construcción de nuevos mecanismos sociales que configuren los fines más justos, a través de medios colectivamente consensuados por medio del ejercicio de la argumentación, para un nuevo proyecto de vida social. Los preceptos moral-discursivos que funden dicho proceso, estarán dados por la propia fuerza del *sentido intersubjetivo* que da la capacidad de abrirse a la consideración de los fines de otros, para lograr la integración social construida desde la voluntad general¹⁷.

En este sentido, una forma de vida comunicativa puede perfilar relaciones relevantes para la fundamentación de la moral, sustentada desde la igualdad de derechos a la hora de emitir convicciones y necesidades. Eso incluye un repertorio público de reglas de comprensión presupuestas en común, que en forma de reglas operativas, conlleve a los principios morales de respeto y solidaridad para coadyuvar a la integración social. La formación del juicio moral en el discurso, debe hacer valer principios de respeto e igualdad, que bajo crítica, puedan ser revisados dirimiendo cualquier sesgo que imposibilite la validez de recitividad que fundamente un consenso fundado¹⁸.

Habermas considera que los conflictos de acción pueden resolverse a través de juicios morales que le den sentido a la validez de las normas y como consecuencia, estén por encima de los intereses individuales. Explica que en el reconocimiento intersubjetivo logrado a través de un diálogo pueden construirse propuestas de acción que desde la racionalidad práctica del argumento depuren ese juicio, con la idea de lograr como resultado el acuerdo que por consenso haga posible la integración social.

Así pues, es menester de la acción política –como acción institucionalizadora–, reconstruir un orden social que interprete el significado de una nueva politización del ciudadano como forma de estar en sociedad. La misma, es constituyente de un principio básico para lograr la transformación desde la integración. Una convivencia pública y comunicativa, puede constituir y redefinir maneras correlativas del contenido de sentido que una sociedad le da a su existencia, siendo la pluralidad el espacio intersubjetivo que la comunicación establece, lo que sienta las bases del *discurso dialógico* para confrontar la discusión de cómo lograr la integración social a partir del *sentido* compartido.

Para Habermas, cuando las fuerzas ilocucionarias de los actos de habla asumen un papel coordinador de la *acción*, es el lenguaje mismo el que aparece como fuente primaria

17 GIMBERNAT, JA (1997): *La filosofía moral y política de Jürgen Habermas*. España, Biblioteca Nueva, p. 67.

18 *Ibid.*, p. 129. “forma de vida comunicativa” entendida como el conjunto de interacciones significativa e interpretativamente mediadas que los participantes tienen que seguir por cuenta propia y, de este modo, también con ayuda de fundamentaciones”.

de integración social. Explica que cuando esto ocurre puede hablarse de acción comunicativa, porque los actores de la comunicación –hablantes y oyentes– trataran de negociar interpretaciones comunes de la situación y de sintonizar sus respectivos planes de acción a través de procesos de entendimiento. Por lo que la razonabilidad de las acciones políticas presupone el empleo de un lenguaje orientado al entendimiento, siendo la propia comprensión hermenéutica del sentido, la que da paso al conocimiento intersubjetivo de lo que ha de hacerse para remediar situaciones de conflicto¹⁹.

Sólo por la vía de un acuerdo comunicativo consensuado, podremos reconstruir un concepto de sociedad emancipadora de los supuestos que la teoría positivista ha instaurado en sociedades hoy en día devastadas por la injusticia. La verdadera autonomía social se hace posible con la interacción comunicativa y recíproca entre todos los involucrados en el contexto de la realidad social, que cada vez más, reduce las condiciones del propio sistema a la incapacidad de autogobernarse.

INTERSUBJETIVIDAD Y RACIONALIDAD POLÍTICA

En la sociedad moderna, los *mundos de vida* se caracterizan por la emergencia de individuos que reclaman su verdadera autonomía, esclavizada a una racionalidad medio fin, que hoy, como consecuencia del avanzado desarrollo tecno-cientista, se reduce a una racionalidad técnica que aniquila lo constitutivo del ser humano, desde la perspectiva de acciones comunicativas con pretensiones de entendimiento. Ejemplo de esto es Latinoamérica, donde se hace imperativo de la comunidad política constituida por el Estado y la sociedad civil, organizarse para destruir tanto la ficción de la soberanía del ciudadano como la alienada existencia de seres humanos sumidos bajo el dominio de relaciones inhumanas.

Para lograrlo, es indispensable, entonces, la relegitimación de los sistemas políticos institucionalizados y el *sentido* político y social del que éstos han sido dotados por la ciudadanía; que todos debemos rescatar para construir una verdadera *acción social* que nos integre, siendo lo irreductible de la interacción lingüística la praxis humana que podría acercarnos a un modelo de formación socio-político no coactivo de la voluntad común y convertirnos en una comunidad de comunicación sujeta a las necesidades de cooperación y solidaridad humana²⁰. A través del *diálogo reflexivo* podremos reconstruir la institucionalidad política como representación simbólica de interacciones sociales manejadas con niveles de justicia práctica que enfrenten la sumisión que ha sufrido la esfera política por parte de la racionalidad técnica.

Habermas afirma que a medida que somos más reflexivos, desatamos un potencial racional de entendimiento lingüístico, porque a mayor reflexión, mayor será la necesidad que tenemos de entendernos con el otro. Por supuesto, la necesidad de entendernos aumenta también la posibilidad de disentir y lo que el dinero y el poder hacen como medios sisté-

19 HABERMAS, J (1998): *Op. cit.*, pp. 79-80. “El empleo del lenguaje orientado al entendimiento, del que depende la acción comunicativa, funciona del siguiente modo: los participantes, a través de la validez que pretenden para sus actos de habla, o bien se ponen de acuerdo, o bien constatan disentimientos que en el curso posterior de la interacción los participantes tienen en cuenta de común acuerdo. Con todo acto de habla se entablan pretensiones de validez susceptibles de crítica, que se enderezan a un reconocimiento intersubjetivo”.

20 HABERMAS, J (1999): *Teoría de la acción comunicativa, II*. España. Taurus. p, 352.

micos, es sustituir al lenguaje como medio de entendimiento; sobre todo, como un mecanismo de coordinación entre contextos sociales que se presentan limitados por la hegemonía del poder²¹. Ellos están, para reducir los riesgos a disentir ante nuevas exigencias que proclama la ciudadanía frente al Estado, intentando suturar los quiebres que se generan en el desarrollo político y público de la interacción societal.

Se requiere que la praxis pública del colectivo ciudadano genere un orden de acciones comunes, donde la interpretación intersubjetiva de la acción traduzca en el reconocimiento de la capacidad de participación ciudadana en la construcción del *espacio público*. Luego, las instituciones políticas se conciben a partir de un *discurso pragmático* no coactivo de la voluntad común, para llegar a formar una comunidad de comunicación sujeta a la necesidad de cooperar en solidaridad. Para esto, el poder político institucional debe velar por la legitimidad de las leyes. Entretanto, la justicia como dimensión de la validez, puede dar prioridad a lo justo ante lo bueno a manera de proteger la libertad, solidaridad e integridad ciudadana. Cuidar responsablemente de un *discurso práctico* como *sentido* individualista de la igualdad, es tarea de toda sociedad que rescata lo fundamental de buscar la integración social. Los intereses y derechos en conflicto, deben ser tratados desde la perspectiva de todos, sin exclusión.

Hay que aprender a distinguir entre intereses generalizables y particulares; y la justicia como praxis emancipadora puede ayudar a enfrentar los problemas de autocomprensión de los sujetos. Asimismo, los juicios morales deben coadyuvar a los procesos de socialización que forman a los miembros del sistema *social* como sujetos capaces de *lenguaje y acción* desde el requerimiento de justificación de las normas. No obstante, partir de la intersubjetividad de la praxis, sólo será posible a través de la autorreflexión que emancipa al sujeto. No se puede sentir lo que otro siente, sin antes haber comprendido por medio de la reflexión, que el otro, es otro, desde la perspectiva del YO fundante, que todo lo crea, lo excluye y lo incluye, haciendo posible su socialización a través del otro.

Sólo como participantes en un *diálogo inclusivo* y orientado hacia el consenso, se requiere de nosotros que ejerzamos la virtud cognitiva de la empatía hacia las diferencias con los otros en la percepción de una situación común. Es decir, el paso de una reflexión monológica al diálogo, deberá fundar una nueva racionalidad que no dependa ya directamente del sujeto, sino más bien, de las relaciones interpersonales que ese sujeto establece para formar un “nosotros”. En este sentido, el mundo moral que nosotros como personas morales debemos hacer realidad conjuntamente, sólo es factible desde un significado constructivo²².

21 *Ibidem*: “Medios como el dinero y el poder pueden ahorrar en buena parte los costos que entraña el disenso, porque desligan la coordinación de la acción de la formación lingüística de un consenso, neutralizándolo frente a la alternativa acuerdo/falta de entendimiento. El acuerdo alcanzado comunicativamente y el disenso dependen del reconocimiento intersubjetivo de pretensiones de validez susceptibles de crítica”.

22 HABERMAS, J (2003): *La ética del discurso y la cuestión de la verdad*. Coloquio con Jürgen Habermas. (Paris IV, Sorbona, 1º de febrero de 2001), España, Paidós, pp. 23,29, 87,34. “La voluntad de una persona se ve afectada por razones que deben contar igualmente para todas las demás personas (en la medida en que sean vistas como miembros de una comunidad moral). Esta interpenetración de la voluntad libre y la razón práctica permite concebir la comunidad moral como una comunidad inclusiva y autolegisadora de individuos libres e iguales, que se sienten obligados a tratarse unos a otros como fines en sí mismos”. (...) “Lo que obliga a los participantes en el debate práctico es la fuerza vinculante de un tipo de razones que se supone de-

Las condiciones de comprensión intersubjetiva deben fundarse en un concepto de autonomía que trascienda lo subjetivo y se inserte en lo intersubjetivo y desde allí, afirmarnos como seres libres e iguales. Sin embargo, las convicciones morales de acuerdo con Habermas sólo moverán la voluntad si están insertas en una autocomprensión ética que *enganche* la preocupación por el propio bien al interés por la justicia²³.

Bajo este punto de vista las razones morales son las únicas que nos pueden emancipar de la cosificación en la que estamos sumergidos. Es cuestión de poder comprender que en este momento de las sociedades modernas, las consideraciones normativas que afectan a la formación democrática de la voluntad dependen de la autocomprensión que tengamos nosotros mismos de los nuevos espacios de decisión que autónomamente construyamos desde una praxis multicultural donde nos consideremos como seres normativos, además de poner en práctica la responsabilidad y respeto mutuo que nos debemos los unos a los otros.

La praxis objetivadora que ha quebrado la tradición de nuestros *mundos de vida*, nos ha puesto de espaldas de las regulaciones morales que deben regir nuestras conductas y enfrentar el racionalismo técnico como única posibilidad de ser racionales. Las reflexiones normativas que en el espacio público se discutan deben coadyuvar al desarrollo de una noción de ciudadanía multicultural que desde la pluralidad de la razón dialógica defina los derechos civiles, tomando en cuenta, los contextos culturales de cada uno de nuestros pueblos y haciendo referencia a la justicia desde el punto de vista moral para calificar el interés individual con respecto al interés de todos. Reconociéndonos por encima de las propias barreras subculturales a través de una cultura política a la que todos tengamos acceso y derechos de participación, podremos construir la nueva sociedad.

La *razón práctica* de la dimensión comunicativa al desplegarse a través del lenguaje como medio intersubjetivo, dará significados a la concepción de un mundo inspirado desde la formación democrática de la voluntad política para crear una moral autónoma que atienda a nuestra comprensión antropológica. Los juicios morales a los que haya lugar, tendrán que comportar acciones morales que nos hagan crear esa visión de mundo que se arraiga en una cultura política en donde las decisiones tomen en cuenta los valores creados para sostenerlas.

Hay que inventar el lenguaje multicultural que haga posible que esa cultura política resulte de nuestro propio *discurso teórico-práctico*. Para ello, las cosas que es justo hacer deben estar facultadas por una razón práctica intersubjetiva que desate la autonomía

ben convencer igualmente a todos los demás (no sólo razones que reflejan preferencias mías o de otras personas, sino razones a la luz de las cuales todos los participantes podrían descubrir conjuntamente, frente a cualquier cuestión que necesitara regulación, qué tipo de práctica responde igualmente a los intereses de todos" (...) "Esto explica por qué la proyección de un mundo social inclusivo caracterizado por unas relaciones interpersonales bien ordenadas entre miembros libres e iguales de una sociedad que se autodetermina sirve como sustituto para la referencia ontológica a un mundo objetivo". (...) Habermas entiende por razones morales a "aquellas que pueden contar racionalmente con ser aceptadas en una sociedad cosmovisivamente pluralista".

23 HABERMAS, J (2002): *El Futuro de la Naturaleza Humana. Hacia una eugenesia liberal?* España, Paidós, p. 14. "Puede que haya teorías deontológicas sucesoras de Kant que expliquen cómo fundamentar y aplicar las normas morales, pero aún nos adeudan la respuesta a la pregunta de por qué debemos en definitiva ser morales".

desde la tradición para hacernos sensibles a nuestra propia inmanencia moral. Es decir, los fundamentos normativos de la integración social deberán constituirse desde las transparentes estructuras comunicativas de nuestros *mundos de vida*. Debemos aspirar a mejores condiciones de vida, debemos salirle al paso al analfabetismo, al desempleo, a la pobreza material y también a la pobreza espiritual que coarta nuestra voluntad política y la fragmenta.

Hay que aspirar a una formación democrática radical de la voluntad, que no intente separar la política de la moral. Más que tener buenas razones para ello, de lo que se trata es de tener una relación existencial fundamental de querer ser nosotros mismos²⁴. Hay que ubicar el valor de la democracia en la moralización de las preferencias de las personas y como única forma de alcanzar conocimiento moral, que nos de capacidad integradora.

Es indiscutible que en la Modernidad la política se redujo a mero poder de coacción, más que a adhesión y/o acción común. Esto, propició la separación entre lo político y lo social desvirtuándose el carácter de la política como un saber orgánico acerca de fines prácticos; es decir, como racionalidad del propio sujeto como agente. Y esta separación al mismo tiempo, abrió el tratamiento de lo político desde dos perspectivas: la sociológica y la norma-jurídica.

En este sentido, Prados refiere que desde la perspectiva sociológica lo político es considerado como un fenómeno social más: el fenómeno del poder; mientras que desde una perspectiva jurídico-normativista, el saber político es entendido como un conocimiento acerca de la construcción de una estructura legal, de un organigrama normativo, que somete a una medida racional ese fenómeno social que es el poder. Así, a lo sociológico se le impone una racionalidad jurídico-formal independientemente de su condición ético-político²⁵.

En la Modernidad lo político como naturaleza práctica del ser humano, lejos de constituir el sentido de la *acción social integradora*, se convierte en artífice de una racionalización social objetivada desde la propia realidad de la *acción*. La *racionalidad práctica* de la

24 NINO, C (1997): *Op. cit.*, p. 154. "Desde mi punto de vista, el valor de la democracia reside en su naturaleza epistémica con respecto a la moralidad social. Sostengo que, una vez hechos ciertos reparos, se podría decir que la democracia es el procedimiento más confiable para poder acceder al conocimiento de los principios morales. Por ello, esta posición no constituye una visión perfeccionista, pues presupone una diferenciación entre los estándares morales, limitando el valor epistémico de la democracia a aquellos que son de naturaleza intersubjetiva".

25 CRUZ, PRADOS. A (1999): *Ethos y polis. Bases para una reconstrucción de la filosofía política*. España. Eunsu. pp. 89, 90, 94. El autor refiriéndose al saber político plantea que: "en definitiva, se procede como sino se estuviera considerando una realidad de la que nosotros mismos somos su principio, una realidad práctica. (...) Afirma que un enfoque no invalida al otro, "sino que lo supone; y únicamente postula un cambio en el tipo de racionalidad que ha de prevalecer. Sobre la racionalidad sociológica ha de imponerse la racionalidad legal-formal; sobre lo fáctico y dinámico ha de actuar, como sujeción, lo estructural y normativo. Se trata, por tanto, de someter lo político—que sigue siendo concebido como facticidad, como puro hecho volitivo—a una racionalización extrínseca, que es obra de la racionalidad jurídica. Lo político es domesticado por una razón separada de ello, que actúa desde fuera, es decir, por una razón que actúa como razón técnica." En este sentido el autor plantea que: "El saber político queda así entendido como saber sobre la polis: sobre una realidad que recibe pasivamente el influjo de ese saber. Pero no es entendido como saber de la polis: el saber que la polis, como comunidad activa, posee y con el que orienta su propia actividad; en otros términos: un saber que consiste en saber obrar".

política, queda escindida así, de la vida política y de todo razonamiento moral en la política para generar un colectivo desde la acción común.

Asimismo, Prados explica que la realidad política que los clásicos entendieron como forma de vida y que expresaron con el concepto de *politeia*, en la Modernidad ha sido escindida en dos entidades independientes (lo sociológico y lo jurídico), sometiendo, e incluso invalidando, la relevancia de lo sociológico a una medida racional fija, como lo es, el orden normativo abstracto que se basa a sí mismo para justificarse y configurarse²⁶.

Es importante advertir, que una racionalidad impuesta desde una acción ordenadora, como lo es la acción jurídica, no puede pretender dar cuenta de la racionalidad de la acción política como racionalidad práctica, ya que es al propio sujeto de la acción al que se le invalida sobreponiendo ante él, una razón que nada tiene que ver con sus razones como sujeto de acción política. Es decir, las razones de lo político no median en la validez de las exigencias y propósitos de los ciudadanos en un contexto específico²⁷.

Ahora bien, si antes lo descrito afirmamos que la vida política de un pueblo es su vida institucional como forma concreta y práctica desde donde se puede transformar su esfera socio-cultural y viceversa, nos situamos en un contexto de posibilidades donde los ciudadanos como sujetos de la acción política se hacen capaces de articular desde la propia institucionalidad instituida, la transformación de ésta. Así, la acción política como acción que instituye y la sociedad, es por tanto acción institucionalizadora que define su propia naturaleza política.

En la medida en que se democratice el orden institucional desde la propia racionalidad política de los ciudadanos que la instituyen, en esa misma medida se hace de suyo la transformación institucional necesaria como principio activo de las acciones políticas de sus ciudadanos. De esta manera, la sociedad crea su propio contenido de vida en la *polis* y nos hacemos capaces de crear una sociedad política como realidad humana. Sólo la autonomía de las acciones política nos hará libres, realizando los valores que nos hacen ser humanos.

En este acontecer, la sociedad civil nacerá para mediar entre lo público y lo privado, deliberando abiertamente asuntos en defensa de intereses generalizables. Cohen y Arato explican que una sociedad civil autorreflexiva de su propia acción política, modifica el modelo de sociedad política, porque su tarea se convierte en puente móvil para contrarrestar la anomia societal. Y en este sentido, aunque existen serias deficiencias, no por ello, se puede dejar de afirmar que en la sociedad actual comienzan a instituirse la figura del ciudadano, y éste por su propia naturaleza dialógica e intersubjetiva, comienza a sentir la necesidad de

26 *Ibid.*, p. 91. "El saber político, la racionalidad política, nada tiene que ver, por tanto, con la mejora del hombre, con la formación del carácter. Su cometido es la construcción de una estructura de reglas, articuladas por una lógica propia. Pero un orden político que no necesita de la moralidad de sus ciudadanos, tampoco promueve esa moralidad. Política y ética quedan separadas: la primera se desvincula de los fines personales; la segunda se independiza de las exigencias colectivas".

27 *Ibid.*, p. 97. La modernidad "(...) lleva a entender la racionalización de lo político como sometimiento de lo político a la racionalidad de lo no político. Racionalizar lo político significa, por tanto, despoliticarlo. Y esta despoliticación tiene dos aspectos: la eliminación del carácter práctico de lo político, trivialización de la acción política; y la eliminación de su índole arquitectónica".

una práctica política democrática, más allá, de lo que hasta ahora eso ha significado en la praxis política de nuestros pueblos.

Deliberar acerca de lo que nos podría conducir a la construcción de principios de moralidad social como presupuestos democráticos, exige la justicia social como mecanismo de acción política concretada desde la institucionalidad como racionalidad política. Para ello, la *autocomprensión hermenéutica* de nuestro proceso sociocultural, será indispensable, aunque no suficiente, para afianzar la autonomía que como pueblos soberanos debemos usar para generar un proceso de formación ciudadana enmarcado en un contexto de tradiciones. La argumentación moral desde donde sostengamos políticamente nuestra autonomía hay que desarrollarla desde un esfuerzo cooperativo y respeto mutuo, que nos invite al *diálogo intersubjetivo*.

Las interacciones comunicativas por medio de las cuales se coordina en el *espacio público* la argumentación cuya finalidad es el consenso, requiere el acuerdo²⁸. El *discurso práctico* moral debe institucionalizar aspectos de lo que es justo y solidario para efecto de transformar la racionalidad práctica que dirija las acciones a seguir. Obrar políticamente desde la autonomía de los juicios morales es lo que puede coadyuvar a la integración social a través del acuerdo de todos los involucrados. Adoptando el punto de vista moral, se pueden obtener soluciones a través del diálogo referidas a intereses generalizables que las cuestiones de justicia poseen en su estructura, permitiendo atender de manera ponderada e igualitaria el interés de todos.

En Latinoamérica, por ejemplo, constituir una ciudadanía deliberante implica entonces, obtener autonomía moral concretada en juicios morales que nos lleven a establecer reglas de cooperación, constitutivas de lo intersubjetivo como forma de establecer normas que han de concebirse en el *espacio público* desde el *diálogo*. A través de la cooperación y el respeto entre iguales, se puede desarrollar una noción de justicia que por su propio fundamento solidario, induzca a crear una responsabilidad colectiva que busque como fin último, la integración social desde la equidad y la justicia que debe prevalecer en las instituciones sociales como producto irreducible de acciones ciudadanas coordinadas desde la institucionalidad entendida desde la racionalidad política. Sólo una racionalidad política basada en juicios morales podrá fortalecer un proceso de institución ciudadana como proyecto de transformación e integración social.

La autorreflexión como evolución moral, un orden institucional con niveles de inequidad e injusticia alarmantes, nos permite cuestionar el *status quo*, con miras a crear un marco normativo que regule la interacción social desde el respeto a las diferencias y a la dignidad, como derechos humanos fundamentales. La importancia de esto, está en el *interés emancipatorio* de la sociedad en superar la razón instrumental en la que están inmersas sus instituciones políticas del Estado neoliberal, que rige la vida política de sujetos que apenas despiertan en su condición de ciudadanos para reinventar sus instituciones políticas como fuente de legitimación, enfrentando los problemas sociales en el *espacio público*, y formando así, un criterio de democratización radical como único camino hacia la integración social.

28 HABERMAS, J (1993): "Los usos pragmáticos, éticos y morales de la razón práctica" en: HERRERA, M. (1993): *Jürgen Habermas: moralidad, ética y política. Propuestas y críticas*. México, Alianza, p. 68.

INTERSUBJETIVIDAD, PLURALISMO Y RESPONSABILIDAD CIUDADANA SOLIDARIA

Si entendemos la emancipación como praxis socio-política intersubjetiva de reconocimiento recíproco, que exige igual respeto a través de acciones comunicativas orientadas al entendimiento por la dignidad de todos y cada uno de los miembros de una comunidad, eso nos permite pasar de lo individual a lo social, de lo privado a la esfera pública, concibiendo el discurso ético-político como el desarrollo de una moral donde la idea de una *razón dialógica* debe inspirar progresivamente el modo de organización política democrática y plural. Lograrlo, sería asegurar la solidaridad y el respeto a la dignidad humana para enfrentar las condiciones de miseria e injusticias en las que la mayoría de las personas se encuentran²⁹. Es decir, concretaríamos un punto de vista moral cargado de contenidos sustanciales que apunte a los derechos fundamentales que encarnan como es evidente, intereses generalizables que pueden justificarse moralmente desde el punto de vista de lo que todos podrían querer.

Así pues, el logro de un Estado social donde el concepto de democracia esté asociado y ampliado éticamente, va a ser determinante para el desarrollo de una vida ciudadana que permita efectivamente la democratización de valores morales que le sirven de práctica social³⁰. La *esfera pública* construida de esta manera, se hace un espacio idóneo para procedimientos de justicia política, porque la toma de decisiones incluiría las diferencias desde el punto de vista de las necesidades de todos los involucrados. La discusión moral y el debate democrático deben definirse por el carácter genuino de los argumentos, para institucionalizar en las prácticas sociales el juicio moral de ciudadanos que participan deliberativamente en la creación de su presente y futuro como sociedad. La discusión pública donde moralmente se construyan las soluciones a los problemas, debe sustentar su fuerza integradora en la participación de todos sin otra coerción que la del mejor argumento.

La idea de fundamentar comunicativamente la moral a través del discurso habermasiano, comprometería formas de comportamiento frente a otros, con un sentido social de justicia, que por supuesto, se inserta en los requerimientos de una moral necesitada de vitalidad a través del lenguaje desde el cual entran los individuos en una relación práctica con *sentido social*. El esquema de interacciones que se establece entre un yo y el (los) otro (s), con los actos de habla, crea expectativas de acción recíprocas que podrían universalizar el discurso moral-práctico por medio de la validez normativa implícita en la teoría del discurso, e inserta en la razón práctica en su uso ético y moral. Sólo así podemos abrirnos a una transformación política más democrática e igualitaria.

29 RUBIO CARRACEDO, J (2003): "La Psicología Moral (de Piaget a Kohlberg)" en: CAMPS, Victoria. (2003): *Historia de la ética. La ética contemporánea*. Vol. 3. España, Edit. Crítica, p. 116. "Es posible que hasta el momento no se haya logrado de forma satisfactoria la formulación de un principio moral con independencia de un contexto; pero perspectivas de éxito en este sentido las ofrecen las versiones indirectas del principio moral que tienen en cuenta la <prohibición de imágenes>, se abstienen de toda descripción positiva, como acontece, por ejemplo, en el principio básico de la ética del discurso, y se refiere, en términos de negociación, a la vida vulnerada y quebrantada, en lugar de referirse en términos afirmativos a la buena".

30 MÁRQUEZ-FERNÁNDEZ. Á (2006): "El rol de integración política de la ética en la sociedad civil". *Polis*. Revista Académica. Vol 5, No 13. Universidad Bolivariana, Chile. Versión electrónica: <http://www.revista-polis.cv13/trece.htm>. Consultado el día 25 de mayo de 2006.

Las cuestiones de justicia son objeto de estudio de la moral más que de la ética, por la imposibilidad de esta última, de explicar lo relativo a lo justo desde particularidades culturales. Cuando se trata de asuntos de justicia debemos abrirnos al pluralismo de las concepciones del mundo desde el respeto y la solidaridad con el otro; ese otro que en su mundo de vida tiene otro horizonte y otra particularidad cultural. Si partimos de que el problema de las sociedades actuales es rescatar de la miseria y la ignorancia a la especie humana que ha estado lejos de vivir una vida buena y feliz, esto atañe a todos los hombres y mujeres que a la luz de sus juicios morales se sientan comprometidos con ellos mismos y sus semejantes.

Se trata de centrar las intuiciones morales básicas en algo más universal que las particularidades de una tradición, implica fundar una concepción de justicia que rebase las fronteras de un *ethos* para mirarnos como especie³¹. Habermas plantea que las intuiciones morales se desvelan en las relaciones de reconocimiento mutuo; esta independencia nos hace vulnerables, por lo que somos seres necesitados del respeto recíproco para preservar la integridad de la persona y de las relaciones interpersonales desde las diferencias, que al mismo tiempo crean la identidad personal y social de cada uno de nosotros y de cada *ethos*.

Los acuerdos razonados en este sentido, se ven necesitados de institucionalizar el uso público de la *razón práctica*—en sus tres modalidades: pragmático, ético y moral—en el ámbito jurídico-político, como estructura básica de la institucionalización de la autonomía política³². La comprensión de puntos de vista plurales, exige una ley moral consensuada social y democráticamente para modificar las actitudes que hasta ahora han apoyado nuestro proyecto de vida individual, y pasar así, a lo plural y diverso como incondicional no absoluto, porque es bueno también para cada quien en particular actuar de ese modo y generar con ello un proyecto de vida más humano que nos sirva a todos.

Habermas también plantea en su concepción normativa de acuerdos razonados, un estilo de democracia deliberante y plural que va más allá de una vida buena, en cuanto que la legitimidad de esos acuerdos entretejen las negociaciones y deliberaciones pragmáticas con los discursos ético y moral, concibiendo los principios básicos del Estado democrático constitucional como respuesta a la pregunta de cómo pueden ponerse en práctica condiciones de deliberación racional tanto en el ámbito oficial gubernamental como en el extraofi-

31 McCARTHY, Th (1997): “Constructivismo y reconstructivismo Kantianos: Rawls y Habermas en diálogo”, en: GIMBERNAT, JA (Ed). (1997): *La filosofía moral y política de Jürgen Habermas*. España, Biblioteca Nueva, pp. 38-39. “Ha dejado de ser plausible suponer que las preguntas tocantes a la buena vida de las que se ocupaba la ética clásica—la felicidad y la virtud, el carácter y el *ethos*, la comunidad y la tradición— pueden ser respondidas de manera general. Las cuestiones de la autocomprensión y la autorrealización, arraigadas como están en las culturas y en las historias de las vidas particulares, no admiten respuestas generales; las deliberaciones de tipo prudencial sobre la buena vida que se llevan a cabo en los horizontes de los mundos de vida y de las tradiciones particulares no proporcionan prescripciones universales. Si tomar en serio el pluralismo moderno significa renunciar a la idea de que la filosofía puede escoger un modo privilegiado de vida o proporcionar una respuesta a la pregunta <cómo vivir (yo o nosotros)?> que sea válida para todos, ello no impide, a juicio de Habermas, una teoría general de un tipo más limitado, esto es, una teoría de la justicia”.

32 *Ibid.*, p. 41. Más adelante haré la referencia respectiva al libro: aclaraciones de la ética del discurso, donde Habermas detalla la explicación de los tres usos de la razón práctica.

cial de la *esfera pública política* y plantear así, la denominada soberanía popular³³. La base de los fundamentos de las decisiones que públicamente pueden justificarse, parten de la condición plural que la razonabilidad intersubjetiva lleva inserta. Hablar del *pluralismo de la justicia*, no es aludir a guerras doctrinales; por el contrario, es pretender sustentar las decisiones públicas que toman los involucrados, en fundamentos justificados racionalmente y admitidos por cada uno de los participantes. Consensuar acuerdos racionalmente motivados desde las diferencias solapadas por el consenso, implica a la vez, formar una voluntad política común desde un uso de la *razón práctica* capaz de crear libertad de elección y de conciencia.

En este sentido, el pluralismo de la justicia adopta un <punto de vista> moral independiente de las perspectivas de las distintas concepciones del mundo que cada cual asume, apelando a convicciones y normas morales que se supone son compartidas por todos³⁴. Es decir, con independencia de concepciones del mundo el sentido de la pluralidad de la justicia opera más allá de los límites de un *ethos* o forma de vida, para inscribirse en la diversidad multicultural como una acreditación más del sentido epistémico del paradigma de la intersubjetividad.

Así, un sistema social basado en los derechos humanos se constituye en la base de toda forma política de justicia, estando por encima de toda prescripción cultural, apegándose a consentir la vida en sociedad desde presupuestos democráticos con procedimientos que afirmen la igualdad de derechos y respeto para cada uno sin exclusión. Se trata de incluir al otro independiente de nuestra forma de ser y actuar, que al mismo tiempo debe insertarse en un marco político deliberativo en su forma constitutiva para velar por los derechos fundamentales de todo ser humano sin excepción.

En este orden de ideas, Habermas plantea, por ejemplo, que a la cuestión de las intervenciones humanitarias le corresponde, como una imagen reflejada, el desafío del multiculturalismo como carácter originario de una coexistencia de igualdad de derechos de las diferentes culturas, subculturas y formas de vida en el interior de una misma comunidad o nación-estado³⁵. La responsabilidad solidaria universal de uno para con el otro y el igual respeto para cada cual, se considera como el contenido racional de una *moral discursiva* cuyas reglas de procedimiento son universalizables. El autor plantea que el igual respeto a cada cual no comprende al similar, sino que abarca a la persona del otro o de los otros en su alteridad³⁶. Y ese solidario hacerse responsable del otro como uno de nosotros se refiere al

33 *Ibidem*. “En este modelo de descentramiento deliberativo del poder político, los múltiples y variados ámbitos en que se detectan, se definen y se discuten los problemas de la sociedad, y el público cultural y políticamente movilizado que usa de esos ámbitos, sirven de base al autogobierno democrático y así también a la autonomía política”.

34 HABERMAS, J & RAWLS, J (2000): *Debate sobre el liberalismo político*. España, Paidós, I.C.E/U.A.B, p. 150. En este sentido, el liberalismo político de Rawls: “Representa una respuesta al desafío del pluralismo. Su principal preocupación la constituye el consenso político básico que asegura a todos los ciudadanos iguales libertades con independencia de su origen cultural, convicciones religiosas y formas de vida individuales. El consenso al que se aspira en cuestiones de justicia política ya no puede estribar en un *ethos* acomodado de modo tradicional”.

35 HABERMAS, J (1999): *La inclusión del otro. Estudios de teoría política*. España, Paidós, p. 24.

36 *Ibid.*, p. 23. “La desconfianza postmoderna frente a un universalismo despiadadamente asimilador y unificador malinterpreta el sentido de esta moral y elimina en el ardor de la disputa la estructura racional de una moral de igual respeto y responsabilidad solidaria que, precisamente, un universalismo bien entendido hace va-

flexible <nosotros> de una comunidad que se opone a todo lo sustancial de un *ethos* y amplía cada vez más sus porosos límites.

La práctica de la *pluralidad de la justicia*, exige una comprensión crítica para fundamentarla moralmente. Aquí, Habermas conecta el paso a una sociedad pluralista justificada públicamente —y con ello, la universalidad que abarca el mundo— y sin apoyo de la religión, desde un sistema de reglas discursivas que haría que el inaplacable igualitarismo como principio que la justicia exige, se refleje en la sensibilidad para la diferencia que separa a un individuo de otro³⁷. Cada cual exige del otro ser respetado en su alteridad, y para alcanzarlo, serán la razón y la voluntad fundidas en una unidad, las que guíen nuestra *razón práctica*.

La naturaleza intersubjetiva de la formación colectiva de la voluntad para romper las cadenas de una universalidad falsa meramente pretendida, trasciende los límites de la formación individual de la misma, cuando se hace capaz de modificar lo monológico del pensar y el actuar, para acercarnos a un <nosotros> que cambia totalmente el rol en el que el otro sujeto nos sale al encuentro³⁸. Es por ello que Habermas insiste en que la *razón práctica* es una *razón intersubjetiva*, que además se disgrega en tres distintos discursos prácticos a saber: pragmáticos, éticos y morales. En cada uno de ellos, razón y voluntad, operan de manera distinta.

En el *discurso práctico* de la justicia se instituye un discurso práctico-moral constitutivo de la validez de las normas que nos puede servir para fundamentar principios formales de validez universal a través de lo que es justo y solidario. En todo caso, el rostro humano

ler”. (...) “Esta comunidad moral se constituye tan sólo sobre la base de la idea negativa de la eliminación de la discriminación y del sufrimiento, así como de la incorporación de lo marginado y del marginado en una consideración recíproca. Esta comunidad, concebida de modo constructivista, no es un colectivo que obligue a uniformados miembros a afirmar su propio modo de ser. Inclusión no significa aquí incorporación en lo propio y exclusión de lo ajeno. La <inclusión del otro> indica, más bien, que los límites de la comunidad están abiertos para todos, y precisamente también para aquellos que son extraños para los otros y quieren continuar siendo extraños”.

37 *Ibidem*.

38 Cfr. HABERMAS, J (2000): *Aclaraciones a la ética del discurso*. España, Trotta. Habermas en su teoría del discurso hace referencia a los diferentes usos de la razón práctica, tomando como hilo conductor el deber pragmático, ético y moral. En este sentido plantea que: “El deber de las recomendaciones pragmáticas está relativizado por fines y valores subjetivos, se dirige al arbitrio de un sujeto que adopta decisiones prudentes con base en actitudes y preferencias de las que parte de modo contingente. El deber de los consejos éticos, relativizado por el telos de la vida buena, se dirige a la tendencia a la autorrealización, por tanto a la resolución de un individuo que se decide a llevar una vida auténtica: La capacidad de decisión existencial o de autoelección radical opera siempre dentro del horizonte de la biografía, y de las huellas de esta el individuo puede aprender quién es el y quién le gustaría ser. Por último, el deber categórico de los mandatos morales está dirigido a la —en sentido enfático— libre voluntad de una persona que actúa con arreglo a leyes que se ha dado a sí misma: sólo esta voluntad es autónoma en el sentido de que se deja determinar enteramente por las convicciones morales.” p. 118. (...) “Los discursos pragmáticos en los que fundamentamos técnicas y estrategias, están conectados con la formación fáctica de la voluntad. No existe relación interna alguna entre razón y voluntad. En los discursos ético-existenciales, razón y voluntad se modifican de manera que las fundamentaciones constituyen un motivo racional para ese cambio. Razón y voluntad se determinan recíprocamente, quedando la voluntad inserta en el contexto biográfico tematizado. Los discursos moral-prácticos, exigen ruptura con todas las obviedades de la eticidad concreta asimilada por acostumbamiento, así como el distanciamiento respecto de los contextos vitales con los cuales la propia identidad está entretrejada.” p. 119. (...) “El discurso moral-práctico significa la ampliación ideal de nuestra comunidad de comunicación desde cada perspectiva interior. La voluntad determinada por razones morales no queda externa a la razón argumentante; la voluntad autónoma queda totalmente interiorizada en la razón”. p. 121.

que hemos de crear, debe trascender los límites de la formación individual de la voluntad, para entrar en la razón examinadora de normas que opera en un <nosotros> argumentante constituido por la intersubjetividad de la formación colectiva de una voluntad común, que nos puede llevar a desvelar con las luchas políticas y movimientos sociales, cómo aprender del hambre y la miseria en la que está sumida la gran mayoría de los pueblos.

Para lograrlo, hemos de emprender prácticas civiles guiadas por ciudadanos comprometidos moralmente, que nos lleven a institucionalizar las condiciones de formación colectiva de la voluntad común. Hay que empezar a hacer caminos para consolidar una sociedad moderna más solidaria, sostenida por los juicios morales de sus ciudadanos. Hay que crear las condiciones para entendernos entre culturas, y con la racionalidad de la voluntad común conjugar los distintos discursos prácticos que han de formarnos políticamente para generar programas y fines que procedan de soluciones comprometidas con nuestra responsabilidad solidaria; es decir, para con el otro.

Habermas explica que, cuanto más prevalezcan los principios de igualdad en la praxis social, más pluralmente se diferenciarán entre sí las formas y proyectos de vida sustentados en una formación política que entiende la justicia y solidaridad desde el punto de vista del respeto a todos por igual. Es así que los procedimientos institucionalizados y los presupuestos discursivos de las argumentaciones que sean precisos desarrollar en el discurso ético-político, pueden fomentar una identidad colectiva que tiene que tomar en cuenta la multiplicidad de vidas individuales.

Para generar cambios radicales y abrirnos a la *esfera pública*, se hace menester explicarnos a nosotros mismos: ¿cómo tenemos que intervenir para tener un mundo mejor y qué debemos hacer? Estas preguntas, sólo pueden tener una respuesta en sentido moral: *haciendo lo que se debe hacer*. Según Habermas, sólo el sentido imperativo de los mandatos morales se entiende como un deber que no depende de fines y preferencias subjetivas, porque lo que se debe hacer tiene un sentido justo y por tanto es un deber actuar así. Abrirnos a un mundo mejor, se convierte entonces, en una tarea institucional político-jurídica. Política, porque hay que constituir el *espacio público* como espacio de encuentro para el proceso discursivo entre: Estado, ciudadanos y sociedad. Jurídica, porque en el campo del actuar regulado por normas —o como diría Habermas, el correspondiente discurso moral-práctico— abre paso por su exigibilidad, de la moral al derecho; es decir, debe legitimar las normas jurídicas que han de institucionalizarse desde la práctica ciudadana.

En las sociedades contemporáneas, ha sido evidente el descalabro del orden socio-político como consecuencia de la dinámica sistémica del mundo capitalista que obra desde una razón objetiva excluyente y por lo tanto inmoral. Esa misma dinámica ha sometido a la mayoría de los países, en especial a los del tercer mundo, a modificaciones radicales del saber implícito y atemático de sus *mundos de vida*, donde se sostiene la normalidad de la estancia cotidiana como mundos socio-culturales. Son *mundos de vida* de seres humanos hundidos en una convivencia que rebasó las fronteras de lo humano para girar hacia lo inhumano de un orden social agotado en su propio orden político, cultural y económico, que se hace imposible seguir sosteniendo desde la cotidianidad de nuestras vidas.

Al trasfondo del sistema existen hoy por hoy *mundos de vida* cosificados, donde apenas se vislumbra, desde la resignación y las desigualdades, una voluntad ciudadana acompañada de una razón reflexiva que pregunta acerca de nuestras propias interpretaciones del mundo y su funcionamiento delante de una realidad que es adversa a su emancipación, incluso, para satisfacer las necesidades socio-económicas requeridas como mínimas. Sin

base ética, inmersos en el caos y la desesperanza, los pueblos y las sociedades emprenden la tarea de comprender cuáles son las posibilidades que tienen para abordar la construcción de un mundo más humano y solidario, más y mejor compartido.

Márquez-Fernández, en una reciente entrevista, explica cómo la falta de un pensamiento crítico permanente que deje de responder a los conflictos sociales influye decisivamente en la aceptación de retóricas políticas que lo que hacen es reproducir un orden de ideas donde la conciliación y la analogía se presenta como la norma de vida y el proyecto político que es necesario cumplir³⁹. Asimismo, cuando le preguntan cuáles son las particularidades y semejanzas sociales del momento actual latinoamericano; responde que aun cuando las historias y los pueblos siempre son diferentes, desde muchos puntos de vista, sería insensato suponer que no existen semejanzas, parecidos, identidades entre unos y otros⁴⁰.

En este sentido, explica que los hombres siempre son los mismos, en la medida que luchan por sus ideales, por sus valores por sus ilusiones y sueños. La humanidad es una sola y ella contiene todos los géneros de la vida. La vida es una y todos sentimos la necesidad de compartirla más allá de nuestras individualidades. La voluntad pública es la voluntad de una ciudadanía que comparte principios y razones morales que le permitan unificar intereses a partir de intereses comunes donde todos se reconozcan sin dejar de lado sus particularidades y diferencias.

En todo caso, cualesquier posibilidad de decisiones colectivas que abordemos tendrán que estar comprometidas con los nuevos fundamentos de la razón, considerados auto reflexivo y comunicativo, constitutivos de la dimensión pragmática del lenguaje que abre el camino a la racionalidad comunicativa y la posibilidad de afrontar la ideología del pensamiento⁴¹. La emancipación como liberación del ser humano, es un *discurso práctico-moral* como expresión de juicio racional, que toma distancia de una praxis político-social cosificada en sus propios argumentos; y socavada en su discurso, ya no tiene nada que ofrecer. En las sociedades capitalistas actuales, lo que se está produciendo es un desmoronamiento del *mundo de la vida* de la Modernidad.

La fuerte autonomización tanto del sistema económico como del sistema administrativo del Estado en las sociedades modernas capitalistas, constituye una amenaza para la comunicación cotidiana como lógica del *mundo de la vida*, y para contrarrestar esto, Habermas examina como única forma viable, el trasladar el principio de legitimidad apoyado en el principio del discurso a la sociedad como un todo, desde la legalidad a través del derecho. La *ética del discurso* sustentada en la *teoría de la argumentación*, asegura una moralidad que puede hacer frente a las nuevas decisiones políticas que habrán de asumirse para emanciparnos⁴². Sólo así puede transmitirse la experiencia del reconocimiento mutuo y la igual-

39 MÁRQUEZ-FERNÁNDEZ, Á (2006): *Entrevista*: <http://www.rebanadasderealidad.com.ar/revistas.htm>. Consultado el 31/05/2006.

40 *Ibidem*.

41 MÍLOVIC, M (2004): *Comunidad de la diferencia*. España, Editorial Universidad de Granada, p. 95.

42 VALLESPÍN, F (2000): "Una disputa de familia: El debate Rawls-Habermas", en: HABERMAS, J & RAWLS, J (2000): *Op. cit.*, p. 31.

dad propia de las <relaciones cara a cara> a una sociedad constituida por personas que se relacionan <anónimamente>, como extraños.

Desde un mundo de vida puesto entre paréntesis a través de la reflexión, puede comenzar a gestarse un proceso de socialización de la comunidad que podría trasladarse a la *esfera política* y desde allí, derivar un proceso comunicativo dirigido a consensuar decisiones colectivas donde cabe esperar que logremos constituírnos evolutiva y radicalmente dentro de un proceso de *democracia deliberativa* que el nacimiento de una *ciudadanía política* podría lograr para transformarnos.

Para enfrentar el reto emancipador de transformarnos, no caben dudas de que el giro lingüístico que da cabida al paradigma de la intersubjetividad y la función comunicativa del lenguaje, nos explica cómo a través de un proceso político-demócrata-deliberante podemos construir la opinión y voluntad colectiva a través de la institucionalización de los presupuestos y procedimientos comunicativos que han de guiar las interacciones entre: ciudadanía, Estado y sociedad. Entre estas tres vertientes convergentes habrán de ocurrir acciones de entendimiento a través del diálogo, que nos lleven a construir la *esfera pública* con los fundamentos que la racionalidad comunicativa porta para rescatar el poder moral en los argumentos que los ciudadanos ponen a discusión para transformar el Estado y la sociedad.

El concepto procedimental de política deliberativa habermasiana, confronta la comprensión del proceso democrático frente a la concepción liberal y republicana de la política, integrándolas luego, en la unidad práctico-política que conformaría el discurso pragmático, ético y moral de la democracia deliberativa⁴³. Conforme al modelo liberal, la formación democrática de la voluntad tiene lugar en forma de ponderación de intereses y compromisos; es decir, la razón práctico-liberal sólo entiende la *razón práctica* desde el *discurso pragmático*. Según el modelo republicano, la formación democrática de la voluntad se efectúa en forma de autocomprensión ética; hay un consenso de fondo por la pertenencia a una misma cultura. Para esta concepción de la política, la *razón práctica* se resume en el *discurso ético* de adherencia a un *ethos*. El modelo deliberativo de democracia, integra el discurso pragmático liberal y el discurso ético republicano y los une como discursos prácticos que conjuntamente con el discurso práctico-moral integran el concepto procedimental de política para la deliberación y solución de los problemas socio-políticos.

Con la comparación de los modelos normativos de democracia anteriormente expuestos, Habermas desarrolla una concepción procedimental del proceso democrático donde lo fundamental está en descentrar al Estado para neutralizar su poder con la práctica

43 TOMÉ, JL (2004): *Las Identidades. Las identidades morales y políticas en la obra de Jürgen Habermas*. España, Biblioteca Nueva, pp. 187-188. "Según el modelo liberal, la política se concibe de forma estratégica como una lucha que permite obtener poder administrativo a través de los votos de los ciudadanos. La formación de la opinión y la voluntad política viene determinada estratégicamente con el fin de obtener poder. Conforme a la concepción republicana la formación de la opinión y voluntad no obedecen a estructuras de mercado, tienen las estructuras de una opinión pública orientadas al entendimiento. El paradigma de la política no es el mercado sino el diálogo. El poder político está legitimado en la medida que surge del proceso democrático en donde se enfrentan las distintas opiniones. En estos dos modelos, el republicano (al que también llama comunitarista) y el liberal, Habermas ve ventajas y desventajas. En el primero ve como ventaja que entiende la autoorganización de la sociedad formada por ciudadanos unidos comunicativamente, y la desventaja la encuentra en que es demasiado idealista por limitar la comprensión de la sociedad al ámbito ético".

de autodeterminación de los ciudadanos⁴⁴. Tanto respecto de la concepción liberal del Estado como guardián de una sociedad económica (en el sentido de centrada en la economía), como respecto de la concepción republicana de una comunidad ética institucionalizada en forma de Estado, la política deliberativa Habermasiana se plantea serias incongruencias acerca de la concepción de lo que son y representan para estas teorías empiristas, los ciudadanos y la sociedad.

La concepción republicana entiende la constitución social como la formación de la opinión y voluntad política de ciudadanos capaces de generar acción desde la eticidad concreta de una comunidad; es decir, en la práctica de la autodeterminación política de los ciudadanos, la comunidad se hace consciente de sí misma y opera sobre sí misma a través de la voluntad colectiva de los ciudadanos. La democracia se entiende, entonces, como autoorganización política de la sociedad en su conjunto. Habermas plantea que, en los escritos políticos de Arendt⁴⁵, la argumentación ciudadana que se da en la *esfera pública*, va direccionada a enfrentar el partidismo estatalizado y por demás ilegítimo de toda representación ciudadana, buscando pues disolverlo, descentralizando el poder burocráticamente autonomizado del Estado. La ciudadanía despolitizada, busca en la forma comunicativa su propia autodeterminación. Con ello, de lo que se trata es de retornar a una sociedad en su totalidad política, o lo que Aristóteles concibió como “Polis”.

Asimismo, el estatus del ciudadano en la concepción republicana de la política tiene una connotación positiva⁴⁶. Los derechos ciudadanos son libertades positivas que permiten que aquellos se conviertan en actores y autores de una comunidad de libres e iguales. En este sentido, la justificación de la existencia del Estado radica en que garantiza un proceso inclusivo de formación de la opinión y la voluntad pública, en el que los ciudadanos libres e iguales se entienden acerca de qué fines y normas son de interés común de todos⁴⁷. Los ciudadanos republicanos actúan exclusivamente por intereses no privados, y esos intereses, tienen un contenido intersubjetivo al constituirse el sistema de derechos y deberes de forma recíproca, fundando con ello relaciones simétricas de reconocimiento.

En cuanto el modelo liberal, la política es una lucha concebida en forma exclusivamente estratégica. La opinión y formación de la voluntad pública tiene como fin la obtención del poder. El uso práctico de la razón—como anteriormente se explicó—, se dirige sólo a ponderar intereses y compromisos de parcialidades políticas. La democracia en esta concepción, se entiende como un puente que se extiende entre el aparato estatal y la sociedad. La formación democrática de la voluntad de ciudadanos autointeresados, tiene la función de legitimar el ejercicio del poder político; aquí, el poder de gobernar se funda en los resultados electorales y el gobierno así constituido, tendrá que responder ante la *opinión pública* acerca del uso que hace de ese poder. En la concepción liberal de la política, el pueblo, queda relegado al anonimato del derecho constitucional.

En su libro, *Facticidad y validez*, Habermas propone un modelo político constituido, por un lado, por el Estado con su política institucional que agrupa al gobierno, tribunales de

44 HABERMAS, J (1998): p. 372.

45 Cfr. ARENDT, H (2002): *La condición Humana*. España, Paidós.

46 TOMÉ, JL (2004): *Op. cit.* p. 187.

47 HABERMAS, J (1998): *Op. cit.*, p. 344.

justicia, consejo electoral, entre otros. Por el otro lado, constituido por la *esfera pública* y la *sociedad civil*, se localizan sujetos políticos cuya misión sería condicionar las decisiones del Estado desde la esfera pública, llamando la atención sobre los problemas que se han de resolver⁴⁸. La posibilidad de realización de la política deliberativa residiría en la robustez de la sociedad civil para “problematizar” y “procesar” públicamente todos los asuntos que afectan a los ciudadanos. Desde la esfera pública se ha de exigir una traducción jurídico-política de los problemas sociales. La idea es neutralizar el poder administrativo del Estado con una formación democrática de la opinión y la voluntad pública que ostenta el poder comunicativo. Ese poder no puede mandar por sí mismo, sino sólo dirigir el uso del poder administrativo en una determinada dirección⁴⁹.

La *teoría del discurso* hace depender la política deliberativa, no de una ciudadanía colectivamente capaz de acción, sino de la institucionalización de los procedimientos y presupuestos comunicativos, así como de la interacción de deliberaciones institucionalizadas con opiniones públicas desarrolladas informalmente⁵⁰. No se trata de que la ciudadanía se constituya en veedora del gobierno que administra al Estado, de lo que se trata es de erigir un poder ciudadano que se destaque como poder social para atender los intereses globales de la sociedad. Ese poder comunicativamente creado, ha de constituir su autonomía para diferenciarse del poder económico, así como de la administración pública. Es decir, el dinero y el poder como medios de control sistémicos que han sustituido al lenguaje cuando se trata de acciones dirigidas al entendimiento, han de ser regulados indirectamente por los espacios públicos y directamente por las estructuras jurídicas del Estado de derecho⁵¹.

Serán la iniciativa ciudadana en su interés asociativo y la construcción de una cultura política habituada a la libertad, los elementos que pueden poner en marcha una socialización política formadora de opinión entre ciudadanía, Estado y sociedad. En la esfera pública debemos sentar las bases de una sociedad civil que legitime la *opinión pública* informal, asegurándose así, la recuperación de un espacio libre de interferencia estatal y no regulado por el mercado. Contando con la intersubjetividad de orden superior que representan los procesos de entendimiento que se efectúan en la red de comunicación de los espacios públicos políticos con procedimientos democráticos, instituiremos la solidaridad como categoría sociológica que refuerza la integración social, frente a la integración sistémica que proporcionan el dinero y el poder⁵².

Un sistema político diferenciado y articulado en términos de Estado de derecho, ha de incorporar deliberaciones exentas de coacción de cualquier tipo, extendiendo éstas a toda regulación que en interés de todos por igual haya que asumir en la *esfera pública*. Esto pasa por el *sentido* de una cultura política que no es meramente semántico, porque aparece caracterizado por su potencial crítico frente a las formas desviadas del poder del Esta-

48 TOMÉ, JL (2004): *Op. cit.*, p. 190.

49 HABERMAS, J (1998): *Op. cit.*, p. 376.

50 *Ibid.*, p. 374.

51 TOMÉ, JL (2004): *Op. cit.*, p. 190.

52 HABERMAS, J (1998): *Op. cit.*, p. 375.

do⁵³. Si es que deseamos hacer valer la praxis de autoconstitución democrática de un colectivo como fuente de legitimidad originaria para las decisiones sociales, tendremos que hacer valer derechos de participación y comunicación como medio de protección y de despliegue de la fuerza socializadora de las interacciones, y de gestación de las libertades comunicativas.

La idea de Estado moderno erguido sobre el monopolio de la violencia legítima, debe ser sustituido por un Estado de derecho que asume una *sociedad civil* seriamente informada, que discute en la *esfera pública* los problemas sociales que nos atañe a todos. El Estado capitalista o Estado de injusticia, debe ser revertido por una nueva forma de Estado que logre hacer frente a las demandas que provienen de la sociedad civil; y en este sentido, la concepción positiva del Estado que tiene una tradición consolidada en el *bonum vivere* de Aristóteles —considera Bobbio⁵⁴, retomada por la filosofía escolástica en términos de posibilidad de hacer una vida feliz, y que culmina en la concepción racional del Estado que va de Hobbes, pasando por Spinoza y Rousseau, hasta Hegel, tendrá que revertir la primacía de un sentido político que juzga la moral sobre un segundo plano. La *salus rei publicae* no tiene sentido cuando no se obliga a tomar en cuenta los preceptos morales con los que está comprometido el individuo en sus relaciones con los otros individuos.

En contraposición, la política montada desde la interacción lingüística como acción irreductible de la praxis humana, puede hacer frente a una visión positiva del Estado, en la medida que convoque a las sociedades actuales —que viven en un mundo altamente complejo y globalizado—, a buscar a través del diálogo reflexivo e intersubjetivo, un espacio público —más allá inclusive de las fronteras de los Estados—, que el modelo democrático comunicativo que se concreta en *prácticas discursivas* puede ofrecer, para incorporar la dimensión moral dentro del contexto político. En esta concepción política, el poder del Estado no debe ser otro que el poder que comunicativamente se genera en la praxis ciudadana donde se delinean fines y normas de *interés común*; y es precisamente ese poder democrático del Estado, el que debe justificar su propia existencia.

Los ciudadanos así constituidos, son poseedores del control comunicativo y democrático que ha de detectar los problemas de integración social para efectos de discusión-solución en la *esfera pública*, que es la esfera, donde las decisiones políticas que se toman —de acuerdo con el planteamiento deliberativo de política habermasiana— tienen que ser justificadas a través del asentimiento de todos los involucrados sin otra restricción que las mejores razones argumentativas. El Estado moderno, no puede continuar disociado del poder comunicativo que tiene que ejercer la sociedad civil; esto cada día se hace más inviable, porque sólo ha servido para autonomizar un poder administrativo que se esconde en un derecho poco legítimo, al no ser condicionado por decisiones políticas vinculantes a los verdaderos problemas sociales que nos agobian a todos.

El cambio democrático que en nuestras sociedades han de dirigir los nuevos procesos de constitución social, tendrá que comenzar por intematizar la atención imparcial a los intereses de todos en las discusiones y decisiones colectivas, como única forma de acceder a los

53 PRIETO NAVARRO, E (2003): *Jürgen Habermas: acción comunicativa e identidad política*. España, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, p. 406.

54 BOBBIO, N (2004): *Estado, Gobierno y Sociedad. Por una teoría general de la política*. México, Fondo de Cultura Económica, p. 178.

problemas de manipulación, desigualdades e injusticias sociales. El proceso democrático, como lo plantea Habermas, tiene que ser un proceso de aprendizaje, que siempre falible, se constituya en el sistema político capaz de legitimar en su práctica los derechos fundamentales de todo ser humano. Sólo a través de procesos de consenso democrático, podemos instituir una conciencia común que naciendo en la *esfera pública* institucionalice la formación de la opinión y la voluntad colectiva y se abra a un *espacio público* donde los ciudadanos sean los que formen esa conciencia pública y actúen colectivamente.