

RACIONALIDAD COMUNICATIVA Y DEMOCRACIA VIVA

Comentario Crítico sobre "Libertad, Poder y Discurso" de Julio De Zan (*)

Anibal Fornari

SUMARIO

I. INTRODUCCION

II. MOMENTOS DE LA CRISIS

II. 1 Dibilitamiento del horizonte público de la libertad.

II. 2 Vaciamiento del significado del poder

II. 3 Crisis de la racionalidad

a) Crítica de la racionalidad restaurativa.

b) Autocontradicción de la crítica a la racionalidad en cuanto tal.

c) La obstinación positivista.

III. PROPUESTA SUPERADORA DESDE LA CRISIS

III. 1 Reconstrucción de la fuerza de la racionalidad

a) Universalidad de la razón comunicativa y particularidad de las comunidades efectivas

b) Fuerza normativa del discurso práctico e institucionalización ético-crítica de la vida social

III. 2 Rehabilitación comunicativa del poder político

a) La lógica del poder

b) La génesis del poder político

III. 3 La democracia participativa como régimen político de la libertad positiva.

a) Lógica comunicativa del poder político y acción estratégica.

b) Democracia estructural, ideal ético y responsabilidad política.

(*) DE ZAN, Julio, *Libertad, Poder y Discurso*. Ed. Almagesto/Fundación Ross, Buenos Aires 1993, 248 pp.

I. INTRODUCCION

El libro se propone como una "contribución a la filosofía política". En realidad es eso y mucho más. Es una reconstrucción del significado y validez de lo político, concomitante a la reconstrucción de la racionalidad y del poder de la libertad intersubjetiva. Pero eso implica atestiguar la fuerza de la misma racionalidad filosófica en tanto capaz de reengendrarse desde el fundamento inevitable, aunque encubierto, unificador de la libertad y de lo político, para reconstruirse críticamente con ellos, -lo que, en acto ejercido, se expresa en la propia reflexión de Julio De Zan (JDZ). Su originalidad filosófica se nutre, por un lado, del arraigo en la exigencia de pensar operativamente desde la situación histórico-cultural latinoamericana en un horizonte de validez universal; y por otro lado, de una reapropiación de los recursos de la filosofía clásica y moderna (forjados en una fecunda trayectoria intelectual) en el marco puntualmente revisado del programa filosófico de la racionalidad comunicativa y de la ética del discurso abierto por Habermas y Apel.

Con implacable lógica argumentativa y, al par, con apertura asuntiva, su reflexión se confronta con el pensamiento liberal y el postmoderno, con la consistencia de Aristóteles, Kant, Hegel, Marx, M. Weber, M. Foucault, I. Berlin, H. Arendt, P. Ricoeur, entre otros. Pero lo provocante a pensar estriba en el hecho de traer a la presencia, dialécticamente trabadas, a las cuestiones decisivas (que suelen acantonarse en discursos disgregados que encubren la correspondencia que ellas mantienen en la facticidad histórica) puestas en juego por la situación cultural, política y filosófica actual. Así, el trabajo de JDZ inevitablemente abre, desde sí mismo (teóricamente bien formadas) nuevas perspectivas discursivas. Limpidez literaria, consistencia teórica e implantación en la actualidad histórica, son características difícilmente reunibles, realizadas en este libro, desenclaustrante del filosofar de la jaula de cristal del academicismo autorreferido y marginal.

El gesto político de base que atraviesa este libro es la defensa de su objeto, la vida política misma. Que induce a pensar las condiciones fundantes y operativas de profundización de la actual situación de transición democrática. Para que no quede enganchada en las autocontradicciones regresivas del liberalismo y se configure en una institucionalidad participativamente dinámica y autosostenida en el acogimiento de la creatividad de los sujetos sociales culturalmente constituidos. Pero que han de ser informados por los "principios éticos del proyecto inconcluso de la modernidad" (67).

Una advertencia: el desarrollo del discurso de JDZ es gradual y dialéctico; la introducción -breve y categórica- articula los pasajes de su lógica

total. Esta presentación, para captar sus núcleos, procede a una reducción lineal del discurso asumiendo, sin embargo, los términos centrales de dicha dialéctica, expresos en el título y así formulada: "Dos núcleos sustantivos del orden político forman los ejes de este libro; la libertad y el poder. El tercer término que se menciona en el título, el discurso, no alude ya a un elemento sustantivo, sino procedimental, el cual juega en cierto modo la función de un término medio, que enlaza a los dos anteriores en este silogismo de lo político" (7). La determinación "procedimental" del discurso no es meramente formal. Implica una precaución histórico-metodológica y la latencia real de un contenido siempre presupuesto y por eso "reconstruible" a través de una reformulación autocrítica de la racionalidad. La precaución histórico-metodológica remite a la crisis de los consensos culturales y a la precariedad estructural de la relación entre el poder y la libertad, alimentada por la crisis de la misma capacidad vinculante de la racionalidad.

II MOMENTOS DE LA CRISIS.

II. 1 Debilitamiento del horizonte público de la libertad.

"La reivindicación de los derechos individuales, de las libertades privadas, o de la libertad negativa, es importante frente a las tiranías o los regímenes autoritarios. Pero más importante parece conseguir el pleno ejercicio de la libertad positiva y de las reponsabilidades públicas por parte de los ciudadanos, la participación política activa e igualitaria en una democracia auténticamente participativa, que promueva el protagonismo de la libertad positiva de los ciudadanos en los diferentes niveles y sectores de la organización social y política" (66). La experiencia de la realidad política contemporánea parece contradecir esta perspectiva. No sólo por la ritualización puntiforme de las formas de participación, sino también por la retracción desilusionada de la sociedad en el desinterés o el escepticismo frente a lo público, en "el debilitamiento de las ideas o proyectos integradores y el avance de un modelo sociocultural fragmentario, replegado en el individualismo, o en los pequeños grupos, en la sociedad civil. . ." (ibid). La sola libertad negativa genera un régimen de distanciamiento, de desvinculación social y de hegemonía política abstracta y prepotente.

La diferencia entre lo privado y lo público, la independencia de la sociedad, con sus instituciones naturales y su libertad asociativa es condición necesaria para el dinamismo y la fecundidad de la propia vida pública. "Pero la separación y el extrañamiento mutuo de la vida privada y la esfera pública

de las decisiones colectivas significa, por un lado, el estrechamiento del horizonte de la existencia, la pérdida del sentido de la universalidad y la alienación política de los individuos; por el otro lado esta situación trae aparejada la no participación de los ciudadanos en lo político y, por lo tanto, la extinción de la vida democrática y la burocratización de Estado, que conduce a la consolidación de las formas tecnocráticas, a la dominación de las élites políticas y sociales enquistadas en el poder, o al dominio de factores de poder e intereses apolíticos, y deja así el camino abierto para el establecimiento de nuevas formas de autoritarismo, o incluso, para el retorno de los regímenes totalitarios" (85). Despolitización y totalitarismo se buscan.

La reclusión privatista se expresa ideológicamente en el liberalismo como restricción del significado de la libertad a su momento de negatividad. Su vigencia es el síntoma de una libertad carente de razones comunicativas. Pero esa posición de sí en el aislamiento se hace efectiva y es ideológicamente impulsada desde una conciencia de poder (económico y tecnocrático) determinantemente ejercido en la vida social y en la esfera política, donde el común de la gente carece de la posibilidad de efectivizar esa libertad negativa. Es precario e impotente el intento de equilibrar la convivencia mediante el orden jurídico-político, comprendido como delimitación y racionalización extrínsecas de la libertad arbitraria de cada uno y del potencial despotismo constitutivo del poder político. Desde esta perspectiva, "el problema fundamental de la teoría política será el de la división y los controles del poder político, a fin de delimitarlo al mínimo indispensable para garantizar el máximo espacio a las libertades privadas de los individuos" (45). El derecho y el estado son concebidos como "un mal necesario" a tolerar y no como expresividad de la libertad. La "sociedad civil" (idealizada acríticamente sin advertir la lucha de intereses contrapuestos) es concebida como el ámbito no político de las relaciones privadas y de las relaciones sociales libres del estado (concebido apenas como aparato organizador y coactivo). En la ideología liberal, la libertad individual "ha perdido el sentido y la vivencia de lo común como algo propio y de lo público como esencial también para la vida privada" (83). Porque lo privado no es sinónimo de lo individual (aunque implica al individuo) ni lo público es sinónimo de lo estatal (aunque lo implique). La pérdida del horizonte público de la libertad genera la estructural dificultad liberal de articularse con la democracia real.

La sociedad moderna, por los presupuestos egocéntricos de su filosofía de la subjetividad, oscila entre el sujeto individual, atomizado, que pacta su socialidad, y el sujeto trascendental, totalizante, único y universal, que torna irrelevante a la individualidad. La vigencia liberal se alimentó de los

totalitarismos que impusieron la "publización" total de la existencia, mediante la estatización planificadora de la vida social, económica, educativa, cultural, científica, familiar y de los medios de comunicación e información, aboliendo la diferencia entre el derecho privado y el derecho público, pretendiendo superar las contradicciones de la sociedad civil mediante su estatización. El estado liberal burgués responde al desarrollo moderno de la trama de la "sociedad civil", colocándose como "garantía institucional de la propiedad privada y de las relaciones competitivas del mercado" (75). Lo público será absorbido por lo privado que hace de parte dominante en la sociedad civil. El estado, único reducto de lo público, "consiste más bien en la delimitación y la garantía de la preservación de los derechos individuales, el libre arbitrio subjetivo (libertad negativa) y de la propiedad privada; es la creación de un contrato social celebrado entre individuos originariamente independientes y asociales. [El estado] crea las condiciones para la realización de los fines particulares de los individuos, pero limita el libre arbitrio de cada uno, a fin de evitar los conflictos con el de los otros, conforme a una ley general" (74). Así el hombre moderno de la sociedad liberal no es ya un ser unitario y total (Löwith) sino por un lado "hombre privado que se debe a sus intereses" en una privacidad sin positividad social y por otro "ciudadano que se debe al interés común" representado en el estado. Un ser dual y escindido entre el deseo de ser y el cumplimiento del deber, para quien el orden político carece de significado ético y es el conjunto de meros instrumentos empíricos para la conservación y realización de los fines supraempíricos de la libertad, en la inalienable autonomía de la conciencia moral subjetiva. Dualismo kantiano entre interioridad moral y exterioridad política, social y económica, que desocializa a la política y despolitiza a la persona y a su libre socialidad inmediata.

II.2 Vaciamiento del significado del poder

Tal dualismo de lo privado y de lo público, "implica, por un lado, que el Estado moderno se convierte nuevamente y cada vez más en un poder que no es la expresión de la libertad de los miembros que lo constituyen o la objetivación del espíritu del pueblo, sino que se enfrenta a ellos como potencia puramente externa, limitante, represiva. La estructura administrativa estatal se deshumaniza y se separa de la comunidad viva. . . El Estado ensancha y perfecciona constantemente sus esferas de dominio, pero no como un crecimiento del poder del hombre mismo, de su libertad, sino como un poder que se ejerce sobre el hombre y contra su libertad, un poder compulsivo que alcanza por momentos formas monstruosas de hipertrofia totalitaria (estalinismo, nazismo)" (77). Porque en realidad van desapareciendo los "pueblos" para residuarse en "sociedades" que expresan conflictos y alianzas precarias de

intereses pragmáticos que, sin embargo, exponen las desigualdades irritantes de la nunca resuelta cuestión social. Por eso, la legitimidad democrática alcanzada en el marco de la recompuesta tradición liberal, adolece de limitaciones en sí misma y pone de manifiesto una crisis que es más profunda y amplia que la de lo político.

Legalidad formal y garantía de los derechos individuales, estabilidad y previsibilidad política y económica, son condiciones necesarias, pero no suficientes para el ingreso en una democracia real. Si la crisis de lo político se expresa en el desinterés participativo, en la disolución de los vínculos intersubjetivos por la estabilización cuasi-instintiva, dentro de límites legales, de la mutua instrumentalización estratégica en la misma sociedad, entre esta, la clase política y el estado, entonces, no sólo es insuficiente la figura del estado-mínimo-gendarme, correlativo al concepto de libertad-negativa como exigencia de no-interferencia del estado, sino también el mismo liberalismo activo e igualitario que propugna un estado comprometido con la promoción de la autonomía de los menos favorecidos (Rawls). Este sostiene que la misma libertad negativa de la gente es violada también por "omisión" cuando el estado, la sociedad y los particulares no reconocen la libertad de los otros a través de los deberes positivos de justicia y solidaridad. Pero para que eso no sea una exigencia abstracta y formal, finalmente coercitiva, es preciso que la libertad y el poder se rearticulen desde un horizonte de positividad y creatividad fundados.

"En la medida en que la racionalidad puramente estratégica [del éxito] rebasa los ámbitos en los que su funcionamiento acotado puede resultar adecuado, como el de la competencia económica en el mercado, y disuelve los vínculos comunicativos fundados en valores y creencias de la tradición cultural, todos los sistemas normativos de la convivencia social entran en crisis" (194-195). Esta es una crisis de hecho, que concierne no sólo a determinados valores, sino al obrar mismo conforme a valores. Afecta por tanto a la misma validez de sostener pretensiones de verdad y de legitimidad fundamentada. El diálogo político sobre los cursos de acción carece de viabilidad, porque el único criterio es el éxito competitivo.

¿Cuál es la raíz ético-procedimental de la crisis del poder político, que queda sometido a otros poderes? (Hoy especialmente a dos: el de la industria cultural que, dominando las fuentes de la información y de la imaginación colectiva, domina las conciencias; y el poder que domina la lógica del flujo económico). Está en el "reflujo de las fuentes mismas de la generación del poder en la sociedad, [de modo que] esta retracción del poder político está motivada porque este no encuentra los espacios adecuados para su autopro-

ducción y los canales expeditos de libre circulación en la base social y en las instituciones políticas". La sustitución de la "formación comunicativa de las decisiones colectivas" por la sola "formación estratégica de las decisiones", como "compromiso entre las partes", suele ser a costas de los intereses de terceros ausentes (que es el "común de la gente" como tercero excluido). Esta violación del principio de universalización inherente a la formación comunicativa de las decisiones efectivamente "políticas", tiene como costo el vaciamiento del poder político que "estratégicamente" se pretendía producir (cfr. 160/161).

De ahí que lo político quede recludo en la identificación del poder con la fuerza. O sea, una "definición económica del poder" político que extrapola el poder técnico de manipulación de la naturaleza al ámbito de las relaciones sociales. Poder sería disponer de los medios para influir sobre la voluntad de los otros, de tal manera que su comportamiento sea el deseado para el éxito de la propia acción (Weber), incluyendo reglas de juego y excluyendo la violencia. El poder político consistiría en la sustitución de la lucha por la negociación, en la racionalización de las relaciones de dominio convertidas en relaciones de intercambio. De modo que lo político se restringiría a aquellos que tienen la fuerza objetiva de sus intereses para negociarlos. La reducción de lo político a la interacción estratégica es la disolución de lo político mismo, imponiéndole una lógica que no le es propia. El poder político es un hecho relacional anterior a la lógica estratégica y anterior al gobierno y al estado. Aunque éstos hagan una alta concentración de poder, son impotentes para generarlo y constitutivamente limitados para disponerlo arbitrariamente.

Las relaciones sociales no son identificables sin más como relaciones de poder (en el sentido de dominación) hasta el punto que sólo las no-sociales serían las acciones libres. "Operar sobre algo [como sujeto aislado frente a objetos], e interactuar juntos, con alguien, he aquí las categorías fundamentalmente diferentes de los modelos de la acción instrumental y de la acción comunicativa [interacción basada en el mutuo entendimiento dialógico]" (95). La fluencia de lo social es precisamente la comunicación interactiva recíproca e igualitaria que hace actuar-juntos. La crisis de legitimidad política es correlativa a la identificación del poder con la dominación como relación asimétrica y unilateral, o también con la capacidad legítima de ejercer la prohibición, como compactadora de libertades negativas. Estas confusas identificaciones del poder (con la fuerza, la dominación, la prohibición) reproducen imágenes mitificantes del poder como un objeto enigmático y manipulable, despreciable o ecdandilante como para disputarlo, porque con él se dispondría arbitrariamente de todo.

Sin embargo, el poder "procede de fuentes sobre las cuales quien lo detenta no puede disponer sin más a su arbitrio. El poder no se autogenera en el polo del mando, porque este no es "causa sui", ni tiene en sí mismo el secreto de su potencia. Sino que obtiene su poderío de una instancia que le es exterior, que permanece siempre independiente, y que él no puede absorber sin anularse a sí mismo. El libre juego y desarrollo de esa lógica del poder es también la única vía para la reconstrucción del significado y la validez de lo político" (148).

II.3 Crisis de la racionalidad

La crisis de lo político es correlativa al disecamiento de sus fuentes independientes de legitimación que han entrado, en la sociedad postconvencional, en un profundo problematicismo. "No parece quedar ningún sistema de ideas y creencias universalmente reconocido que se manifieste como capaz de fundamentar la convivencia y orientar las acciones individuales y sociales de los hombres" (196). Una crisis radical de fundamentación de los sistemas normativos porque tendencialmente todo el trasfondo cultural de supuestos compartidos de la acción comunicativa -que daba una base de acogimiento al discurso ontológico fundante- queda desencantado y problematizado.

La crisis de legitimidad del poder político tampoco encuentra en la cultura fragmentaria de la sociedad civil ni en el discurso filosófico que la expresa (el discurso post-moderno y el discurso positivista) un correctivo eficaz para su reconstrucción comunicativa, sino más bien pretextos para su involución solipsista. En Latinoamérica, el advenimiento de la postconvencionalidad moderna acentúa disolutivamente la frágil convivencia de "un sistema de objetivaciones vacías de sentido" (pero dominantes) y "un sentido vivido que no alcanza a objetivarse" porque aquellas objetivaciones le impiden "crear las formas que la expresen y permitan la autorrealización de su propia libertad". Se trata de una "crisis de legitimidad (que es la crisis de las pretensiones de validez) de sus formas culturales, de los sistemas normativos de la coexistencia social, y del orden político" (197/198). Por tanto de una crisis que plantea el interrogante sobre el valor mismo de la razón, sobre su referente nutriente y sobre la posibilidad misma de la filosofía.

Es "el debilitamiento de la fuerza persuasiva" (196) de todo el sistema comunicativo de la racionalidad ontológico-simbólica, reflejado en la retracción hacia la libertad negativa y la extrañeza social de lo político. Si en esto la modernidad está implicada, es preciso "una crítica inmanente a la modernidad", es decir, una autocrítica" (11) de su forma unilateral de racionalidad egocéntrica, que generó la fractura entre la racionalidad inmanente al mundo de la vida y la

racionalidad de los intelectuales. Pero de una crítica "inmanente" porque también tiene que cuestionar a las formas de racionalidad antimodernas que profundizan la crisis de legitimidad política y de persuasividad cultural.

a) **Crítica de la racionalidad restaurativa.** En cuanto a lo político intentaría una fundamentación trascendente del mando y de la obediencia políticas, para fortalecer y limitar las atribuciones del poder y para hacer de la participación y de la obediencia política un deber moral.

"Las teorías filosóficas sobre el origen y fundamento de la soberanía [es decir las que de algún modo apuntan a una metafísica del poder] han intentado de diferentes maneras poner límites al poder y subordinarlo a alguna instancia superior que sirviera de restricción a las arbitrariedades del mando, y de criterio de legitimación". (106). La deficiencia de esta forma de pensar estriba en que metodológicamente no incluye una instancia dialéctica, histórico-crítica, y esto la hace fácilmente derivable al uso ideológico-encubridor. La época moderna es la de la evolución y crecimiento del poder hasta el punto de que el estado es capaz de someter a toda la sociedad a la movilización total. La misma instauración de la democracia liberal en las naciones, para liberarse de antiguos tutelajes, coincide con la absorción estatal de esferas sociales (desde la educación a la economía), con un desarrollo prodigioso de los medios coercitivos y con el progresivo anonimato del poder, como "dominación de los nadie", en una maquinaria donde las propias víctimas no pueden individualizar al enemigo. Surge una nueva monarquía (la "clase política") en cuanto élites políticas "que compiten por el poder, en. . . una suerte de complicidad a favor de su acrecentamiento" (104). En su culminación práctica, la modernidad se plegó a una teoría del poder que postulaba su superación (Marx) antes que su comprensión, realizando la estatización total de grandes sociedades.

La forma argumentativa de la filosofía tradicional (más allá de la validez y de la verdad de su contenido teórico, y sin que haya sido ella la causa histórica) ha contribuido "ha producir o justificar la creencia de los hombres en la legitimidad moral del poder. . . que inducía o reforzaba la obediencia civil" (106/107). Crédito teórico subvencionado por la vigencia convencional del ethos cultural en la sociedad occidental. La fundamentación del poder se deriva "del derecho natural [Naturaleza], o de la autoridad divina [Dios], y las que propusieron derivarlo [inicio ilustrado de problematización postconvencional] de la libre voluntad de los propios individuos [Sociedad] mediante un pacto o contrato social originario. A pesar de sus diferencias de principios todos estos tipos de teorías [de argumentación desde un fundamento que trasciende al individuo humano actual] actuaron en la práctica produciendo idénticos resultados, es decir, la justificación de la obediencia política de la gente como

un deber, puesto que el poder se encuentra investido de un derecho" (107). Este trasciende a sus eventuales titulares, y en tal sentido tiene la intención de limitarles sus atribuciones, pero, por su augusto origen, tiende a transformar la obediencia política "en una obligación moral o casi religiosa, que ata la propia conciencia de los individuos" (ibid.). Esta moralización de la voluntad política del mando, especulativamente fundada, actúa potenciando la situación de poder-adquirido y la obediencia social por creencia en su legitimidad. En cuanto a la finalidad del poder político, como gestor del bien común o del estado como garante de los derechos individuales, tienden a omitir el carácter no descriptivo sino normativo de sus enunciados teóricos, reforzando así el poder constituido como garante de la orientación al bien o a los ideales de justicia y libertad. Ontológicamente identificados el deber ser con el ser, la teoría inflexiona hacia la consolidación de los intereses conservadores de las estructuras de poder y de las hegemonías establecidas. Dando lugar a una sospechosa unidad entre lo ontológico y lo ideológico.

La ausencia de una articulación dialéctica entre lo especulativo y lo histórico, impide ver la situación en que se halla la base cultural condicionante de tal tipo de discurso: "el debilitamiento de la fuerza persuasiva de todos los sistemas de ideas y creencias" (196), presupuestos como vigentes y otorgantes de un nexo inmediato con la realidad significante. Así transfiere sobre su discurso la misma pérdida de persuasividad de su base cultural condicionante. La filosofía misma como sistema o concepción del mundo, como "metafísica", forma parte de la crisis. Su procedimiento de fundamentación de la ética y del sistema de normas en algo ontológico, como universalidad ya-dada, (a nivel antropológico, axiológico o metafísico), ahonda la misma crisis que pretende superar. Pone al descubierto la efectiva falta de universalidad de sus raíces, "que está precisamente en la pluralidad de las concepciones metafísicas, de las ideas sobre la esencia del hombre, de las escalas de valores, de los ideales y planes de vida que rigen a los individuos y a los distintos grupos sociales en la sociedad moderna" (198). La exigencia de unidad de la verdad es un horizonte insuprimible del diálogo y de la investigación. Pero es un camino aproximativo siempre revisable y nunca alcanzable de manera adecuada por el esfuerzo humano. "A no ser que se elija la vía corta de la imposición dogmática de una determinada doctrina; pero esa vía la dejamos de lado como insostenible desde el punto de vista filosófico" (199), porque es la cancelación de las condiciones de posibilidad de la racionalidad misma y su sustitución por las pretensiones de dominio que es, a su vez, cancelación de la política misma por el despotismo. El discurso teórico de tipo especulativo procede por la vía larga de una investigación libre y sin plazos en la confrontación de las ideas. Pero la praxis no admite plazos; los planes de vida diferentes de los hombres de la sociedad

pluralista siguen su curso, en la misma sociedad y en la convivencia internacional, y ponen conflictos prácticos que no pueden esperar la solución de los grandes problemas teóricos para que se legitimen las normas y las instituciones necesarias para la regulación de la convivencia. La autonomía de la filosofía práctica y la determinación procedimental de la racionalidad tienen su razón de ser en esa facticidad histórica que exige una resolución pragmática y a la vez "legítima, fundamentada y racional" (199). No es la cuestión del sentido de la existencia, de la historia y del mundo lo capaz de reunir hoy a los hombres en una básica convivencia, pues los separa y su tratamiento profundiza la separación, sino la urgencia de las cuestiones prácticas de la ética, del derecho y de la política, cuyas urgencias de solución no pueden esperar y sobre las que es perentorio alcanzar una unidad objetiva en libertad y para el desarrollo de la libertad. Frente a la sociedad moderna abierta y pluralista no es posible ni menos aún deseable volver a las sociedades cerradas convencionales, monolíticas, con ideas y creencias incuestionables. Tampoco es posible un relativismo total, porque la convivencia estaría determinada por la fuerza.

b)- **Autocontradicción de la crítica a la racionalidad en cuanto tal.** Frente a la pretensión de universalidad de una racionalidad egocéntrica, correlativa a un etnocentrismo cultural legitimante de la dominación económico-política mundial, o de una hegemonía de la racionalidad instrumental que homologa a todas las diferencias existenciales y culturales en un único nivel de legitimidad discursiva funcional al sistema de poder, surge la reacción de la crítica total de cualquier discurso racional con pretensión de validez universal. Es la forma del pensamiento denominado postmoderno y del pensamiento arqueológico de toda forma del saber. Pero una crítica total de la razón que pretenda situarse en lo otro de la razón, necesariamente eleva pretensiones de validez racional. Por un lado hace uso argumentativo de ella para revelar ese otro que es la voluntad de poder, o simplemente la voluntad de existencia en la diferencia. Además si lo que pretende no es reconstruir una nueva universalidad sino dar cabida a la razón del otro objetualizado por la racionalidad dominante y hacerlo sujeto de otra racionalidad, esta, o bien es mera expresión de otra voluntad de poder y entonces es lo mismo que critica (el discurso es un insensato funcional al eterno retorno de la dominación y anula su pretensión crítica), o bien es un discurso que, al carecer de razones para una transformación del sistema homologante de la racionalidad instrumental, reivindica simplemente un espacio interior de juego existencial que es ipso facto homologado como diferencia funcional, que no introduce ningún correctivo real. "Porque la negación escéptica de la validez constrictiva de la argumentación racional nos deja lógicamente desarmados para la resistencia frente a ese proceso [de universalización ideológico-política] y para la defensa de las diferencias" (14).

Estas son usadas como apariencias de diferencia que, nutriéndose parasitariamente del régimen de discurso y de poder dominantes, se ponen a su servicio, ya que este se vale de las diferencias para legitimar la conservación y el aumento del dominio. Con lo cual el mismo discurso postmoderno se autodeclara superfluo e ideológico. Así refuerza, con su crítica total a la modernidad, precisamente lo que inicialmente más cuestiona de ella a través de la posición relativizante: el dinamismo instrumental de la racionalidad egocéntrica. A la cual el logos es ahora monopólicamente consignado. La crítica total de la razón y del carácter emancipatorio originariamente configurador del logos, presupone, sin embargo, "el reconocimiento de la validez intersubjetiva del significado de las expresiones y las reglas lingüísticas que emplea, más ún: . . . plantea pretensiones de validez universal y de justificabilidad racional para sus propios enunciados críticos. . . Por eso. . . una crítica de la racionalidad que intente desenmascarar toda forma de racionalidad como alienante o represiva, e interprete la pretensión misma de validez intersubjetiva, o de verdad, que es inherente al uso comunicativo del lenguaje, como nada más que expresión de la voluntad de poder, . . . no puede evitar, evidentemente, la autorreferencia, . . . [incurriendo] en una circularidad lógica y pragmática por la cual se autodestruye o se neutraliza a sí misma" (10). O sobrevive como discurso privado, expresivo de estados de ánimo, o como discurso dialectal, expresivo de los regionalismos folklóricos, a los que introduciría como un momento de espectáculo en el mundo sincronizado por el poder homologante.

La crítica nietzscheana va sin embargo más al fondo. "El objeto último de la crítica total no son las ilusiones o la ideología, para despejar el camino al conocimiento verdadero, u objetivo, sino la propia noción de conocimiento objetivo y de verdad, porque estas son las ilusiones fundamentales que hay que despejar para descubrir lo que se oculta detrás de ellas" (23/24). Pero si ya no hay un discurso capaz de discernir la diferencia entre la verdad y la ilusión, porque la idea misma de verdad o validez es un engaño, entonces es imposible e improcedente la crítica. El hecho mismo de afirmar que toda pretensión de verdad no es más que voluntad de poder es simplemente afirmar a la voluntad de poder como la única pretensión objetiva. Establecida como referente ontológico de la idea de validez, que se pretendía criticar. La razón y la filosofía son discursivamente suprimidas en el pasaje a la lucha por el poder. Foucault operativiza a Nietzsche reglando una política de la verdad que desligue al poder de la verdad de las actuales formas de hegemonía. "Esta es una tarea política en la cual se tratará de movilizar la disidencia contra el saber y el poder constituido, de adoptar el punto de vista del contrapoder, de los grupos oprimidos o marginados, etc. En este punto la crítica total del saber y la verdad, que es consecuente con su propia teoría, se trasmuta a sí misma; ya no se concibe

más como crítica, sino como táctica y estrategia de la lucha por el poder" (28/29). El discurso se orienta entonces bajo el paradigma de la racionalidad meramente estratégica que circula en el sistema vigente de dominación y la pretendida criticidad total se homologa a él. Pero si el poder ha sustituido a la razón, que ya no es un "otro" con propia consistencia, disolviendo así todas las cuestiones de validez, (como la verdad, la justicia, etc.) de modo que la pretensión de juzgar y relativizar al poder es apenas expresión de un contrapoder que disputa la misma forma del poder vigente, "no se entiende ya entonces por qué esa lucha. O mejor, el discurso de la crítica y su lucha política no se diferencia ya en nada de los otros discursos que pretendía desenmascarar y sustituir. El crítico total y escéptico de todos los discursos como formas encubiertas del único discurso real que sería el discurso estratégico del poder, pierde el sentido de la propia crítica y no puede dar ya razón de su propio empeño, a no ser como puro voluntarismo y búsqueda del poder por el poder mismo" (30). Sería tal vez un radical sinceramiento en la renuncia a la crítica teórica y práctica, demarcando solo algunas reglas de sobrevivencia para los prisioneros que cada vez se constituyen en este relanzamiento de la guerra total, tomando en cuenta, egocéntricamente, que uno mismo puede quedar desventajosamente situado en la contienda.

Sin embargo, todo esto se hace en el argumentar y sosteniendo pretensiones de validez, "puesto que quien no sostiene ninguna pretensión de validez no argumenta" (33). Al argumentar se expone a una metacrítica de sus pretensiones totalizadoras. "Una vez que se acepta que las pretensiones de verdad del discurso son en general ilusorias, se eliminan también, en el mismo acto, las condiciones de posibilidad y de validez de la propia crítica. Toda crítica radical y totalizadora de la razón se autodestruye también a sí misma. En esto consiste la aludida autocontradicción pragmática de esta crítica: lo que hace en el acto lingüístico de enunciar argumentos, queda al mismo tiempo desmentido, o desenmascarado en sus pretensiones de validez por lo que dice, esto es, por el contenido proposicional de los propios enunciados" (32/33). Pero argumentar es sostener la validez de una expresión y pretender su reconocimiento fundado en razones. Al hacerlo remite pragmáticamente a una presupuesta presencia intersubjetiva y a una pretensión comunicativa. La que se ejecuta, primero, reconociendo su posible falibilidad y, segundo, exponiéndose al examen crítico, buscando su justificabilidad racional a través del discurso argumentativo de la comunidad de comunicación. Una crítica escéptica que se niega a entrar en el juego argumentativo se transforma en un dogmatismo irracional. Pues no hay "un punto de apoyo exterior a la razón, un otro de la razón, como instancia desde donde desarrollar una crítica total de la

racionalidad. . . por cuanto no es posible argumentar, ni fundar criterios de evaluación crítica desde fuera de la propia razón" (34). Es la razón misma la que puede autocriticar sus propias objetivaciones, sus distorsiones, y delimitar y articular sus autodiferenciaciones en diversos niveles o tipos de racionalidad.

El discurso de la deconstrucción total del saber y el discurso del relativismo hermenéutico postmoderno son como tales inadecuados para fundar la convivencia y para responder a la contemporánea crisis de legitimidad de los sistemas normativos. Se autoincluyen, al desarrollarse lógicamente, en los presupuestos egocéntricos que intencionalmente cuestionaban, sólo que ahora estos están desenmascarados y desembozadamente activados. La crítica ha usado de la razón para legar una racionalidad residual, que ha capitulado de la pretensión de verdad y validez para fundar normas. Entonces esa racionalización estratégica de la voluntad de poder sólo puede afrontar los conflictos sociales y políticos mediante tres niveles de "profundización argumentativa" desde el horizonte del uso de la fuerza: la negociación, la disuación y la guerra (Cfr. 182). El pretender amortiguarla mediante una intervención utilitarista que ponga una última instancia normativa salida de un acuerdo, como para evitar el problema de la fundamentación racional, tiene una doble deficiencia. Primero, todo juego estratégico tiene reglas que no pueden establecerse por procedimientos estratégicos, sino que postulan la intervención de otro tipo de racionalidad; segundo, el cálculo utilitarista es impotente para detener la lógica en sí ilimitada de la voluntad de poder que hace de lo utilitario un momento interno de su uso estratégico de la razón.

Sólo sobre las bases más potentes de una racionalidad fundante, argumentativamente reconstruida desde los presupuestos comunicativos de la cultura, de la ética y del propio poder político, puede incorporar el momento válido del discurso deconstructivo y del discurso hermenéutico. La racionalidad comunicativa -implicada en el uso que todos los sujetos hacen del lenguaje- posibilita fundar normas exigentes de una convivencia libre de dominación donde se afirmen las diferencias culturales y su comunicabilidad.

El relativismo hermenéutico, como justificación de la elección de los propios planes de vida sin ningún otro criterio objetivo más allá de la propia conciencia, queda en la indefensión al no poder elevar pretensiones de validez y reconocimiento más allá de la propia esfera privada o de la zona humana cuyo dialecto cultural explícita. "Pero si se acepta esta reducción de la moralidad a la esfera de la vida meramente privada [o del particularismo cultural], ¿cómo será posible garantizar entonces las condiciones para que la libertad de cada uno pueda coexistir con la libertad de todos los otros, en el marco de una ley general?" (200/201). El relativismo ético hace uso de principios que lo trascienden

y de los que no da racionalmente cuenta, "porque al postular el pluralismo y el respeto de las convicciones morales privadas, está afirmando ya una norma universal y no meramente privada, que tiene que tener validez pública para todos los grupos y culturas, y se tienen que admitir todas las condiciones que hagan posible la convivencia, el respeto recíproco, no sólo entre los individuos, sino también entre los grupos y la pluralidad de las culturas" (203).

c) **La obstinación positivista.** El convencionalismo y el contractualismo pretenden evitar el problema fundamental de la filosofía práctica (fundamentación de la validez universal de las normas) mediante un pacto-puente (por libre acuerdo y reconocimiento de las partes) entre la libertad privada y el orden objetivo de la convivencia ético-política. Pero con ello remiten a presupuestos comunicativos de mayor amplitud y respecto a los cuales se autorrevelan teóricamente trancos. Primero: el libre reconocimiento entre las partes implicadas es condición necesaria pero no suficiente, porque también se puede pactar lo inmoral e inaceptable por terceros. Segundo: es incurrir en falacia naturalista el pretender que por el "hecho" de que existan pactos sociales se siga el "deber" de respetarlos. Hay que presuponer una norma moral que justifique para todos el procurar el mutuo entendimiento y la vinculación solidaria sin perjudicar a terceros, y que garantice la obligatoriedad de mantener el acuerdo convenido. Es decir, "la validez y obligatoriedad del propio pacto presupone múltiples condiciones normativas, y la justificación y el reconocimiento de la norma que obliga a respetar los pactos la cual, a su vez, no puede haber sido establecida por otro pacto o convenio anterior, porque ello implicaría evidentemente un círculo lógico" (202). Tercero: para que un pacto sea posible es preciso poder comunicarse en orden a un mutuo entendimiento, compartir significados, valoraciones, un lenguaje, es decir una previa socialización en la que ya se "comprende" una comunidad de comunicación que se quiere ahora "explicar" mediante un pretendido contrato social originario.

Las tres antedichas formas de racionalidad, conniventes con la situación de crisis, sin embargo postulan, cuando su intencionalidad es lógicamente apremiada, por un lado, una teoría de la racionalidad en sentido positivo. Porque el desde donde de toda crítica de la razón es la razón misma, es decir es una autocrítica, que permanece trunca mientras no manifieste los criterios y fundamentos del enjuiciamiento de la razón haciendo uso de ella. Y por otro lado, postulan la preexistencia de una situación comunicativa de implicaciones trascendentales, de la cual hacen un uso no pensado en el hecho mismo de "darse a entender" en un discurso razonable.

Sin embargo, la "superación de la escisión entre lo individual y lo social, y entre lo privado y lo público [entre las diferencias culturales y la universalidad

de las normas de interacción, entre la función emancipatoria del lógos y la presencia constante de la voluntad de poder], la comprensión de su unidad o la búsqueda de los principios reguladores de su adecuada integración, presupone también la superación crítica de la llamada filosofía del sujeto, mediante una **teoría de la intersubjetividad** que muestre como la cuestión del sentido y la validez de las decisiones de la vida privada y de la moral no se pueden plantear independientemente, o al margen de la validez pública, intersubjetiva del lenguaje" (89).

III. PROPUESTA SUPERADORA DESDE LA CRISIS

III.1 Reconstrucción de la fuerza de la racionalidad

Invertimos el orden, comenzamos por el discurso. Desde este se forma la respuesta a la situación de crisis, tras haber hecho la crítica de los discursos que la reflejan o profundizan.

La reflexión extrae un núcleo de ejemplaridad comunicativa de la praxis social y lo relanza sobre ella, tras incorporarlo en el desarrollo del mismo discurso fundante de la filosofía y en la legitimación de las otras formas unidimensionales de racionalidad (analítica, instrumental, estratégica y sistémica) que, de otro modo, se convierten en instrumentos de distorsión de la praxis social. Tal operación se inserta en la tradición de la ilustración, pero renovada y transformada. Es decir, "sin renunciar a la universalidad de la razón, asume también en su plenitud la particularidad y la pluralidad de las culturas; pero además, se trata de una ilustración que no tiene su pauta en la razón individual y aislada de las élites intelectuales, sino en la racionalidad histórica, que se constituye intersubjetivamente, se transmite a través del lenguaje y la tradición, se enriquece a través del diálogo con las otras culturas y se autocritica por medio del discurso y la acción comunicativa de toda la comunidad de un pueblo" (238). Ni los suprime iluminísticamente ni se contenta nostálgicamente con una precaria conservación acrítica de los "ethos" culturales hoy depotenciados. Los núcleos simbólicos y normativos de las comunidades históricas, para un discurso no erradicado hacia lo abstracto, "son el punto de partida obligado pero no inmunizado frente a la racionalidad crítica, ni sustraído a la confrontación con nuevas experiencias o a la discusión argumentativa, toda vez que alguna de sus pretensiones de validez sean impugnadas o se tornen problemáticas" (244).

a)- **Universalidad de la razón comunicativa y particularidad de las comunidades efectivas.** ¿Cómo la filosofía constituye su participación en la acción comunicativa de las comunidades históricas en crisis de legitimidad y de

consenso? Reconstruyendo la fuerza vinculante de la racionalidad practicada por los sujetos hablantes, desde el presupuesto de la libertad que los constituye como tales y que implica un principio de universalización moral, intersubjetivamente obligatorio, para la interacción fáctica. Deduciendo, además un principio de complementariedad entre el universalismo de las normas formales procedimentales inherentes a la interacción lingüísticamente constituida, y los valores de la "eticidad" de la comunidad histórica, que dan contenido particular a dicha formalidad inherente ya a todo mundo intersubjetivo de la vida. Tal contenido del "ethos" es subsumido en las condiciones formales de procedimiento del discurso práctico, para reactualizar su legitimidad o para transformarse y superarse autocríticamente.

No hay entonces heterogeneidad de principio entre la razón inmanente a la acción comunicativa, con la que se configura y vive la praxis social de los ethos culturales, y la forma crítico-argumentativa del discurso filosófico. Este reconstruye las condiciones de validez, ya usadas prerreflexivamente por todo ser humano hablante y participante en una comunidad de comunicación, tematizándolas sistemáticamente. La racionalidad comunicativa se propone así vehicular las pretensiones de validez intersubjetiva, inherentes a todo diálogo, colocando -como instancia resolutoria de tales pretensiones- al "discurso en cuanto proceso argumentativo de diálogo libre de violencia y abierto a la participación simétrica de todos los interlocutores posibles. Esta reconstrucción del sentido intersubjetivo de la racionalidad como racionalidad comunicativa (que se constituye y se convalida, no por medio del consenso, . . . sino por medio del discurso, o el diálogo argumentativo, el cual involucra, por supuesto, tanto el consenso como el disenso), hace posible, como hemos dicho, una crítica inmanente decisiva de las formas abstractivas de la racionalidad moderna" (18/19).

No se trata entonces ya del ejercicio de la razón por parte de un sujeto solipsista que enfrenta instrumentalmente al mundo de los objetos. Las formas abstractivas de racionalidad son afirmadas e involucradas en el horizonte de la racionalidad comunicativa. Esta no es una mera teoría ni una utopía moral, sino la explicación de las características pragmáticas formales ejercidas en todo acto de hablar. El mutuo entendimiento es la finalidad inmanente al lenguaje en el "mundo de la vida". El uso estratégico del lenguaje en cambio es, o una extrapolación abusiva que tiende a anular al lenguaje mismo en la acción directa, o es como un reparo protectivo del hablante a la vista o sospecha de que, entre los interlocutores dados, no están dadas las condiciones reales de una comunicación sin trabas ni límites. Por tanto en el inicio mismo del hablar está presupuesta esta situación "cuasi trascendental" (241) de un portador intersub-

jetivo del conocimiento en una comunidad ideal e ilimitada de comunicación. Esta apremia a los sujetos del lenguaje como una idea regulativa interna, como una situación ideal de diálogo desde la cual intentamos todo diálogo fáctico. Tal el lugar originario de la racionalidad comunicativa. Desde ahí se reconstruyen las reglas y las condiciones de validez del discurso. No se trata de partir de los sujetos epistemológicos (del discurso de la comunidad científica de la razón) para imponerle reglas de discurso a los sujetos existenciales (es más bien a la inversa), sino que ahora el sujeto de la razón es toda la comunidad de comunicación e interacción.

La racionalidad comunicativa asume esa anticipación trascendental de la existencia dialogal, pero al mismo tiempo es una racionalidad "históricamente situada". "Por un lado toda pretensión de verdad, o de rectitud moral, se plantea lógicamente como una pretensión de validez universal; pero al mismo tiempo se plantea siempre desde una determinada situación, en un aquí y en un ahora... La verdad es una pretensión de validez que elevamos en nuestros actos de habla, dirigidos a los otros y realizados en situaciones históricas determinadas. Su validez objetiva se constituye a través del reconocimiento intersubjetivo de una comunidad de comunicación que, en cuanto comunidad real es también una comunidad histórica" (240). Trascendentalidad e historicidad están unidas desde el inicio en la concreción tensional inherente a la universalidad lingüística de la vida interactiva de los hombres en todas las épocas y culturas.

¿En qué sentido ese punto de partida despliega una racionalidad? En el uso cotidiano entendemos por "racionalidad" de una expresión o de una acción cualquiera, -que de algún modo es siempre ante otros- a las que contienen una apertura y una disponibilidad, por parte del sujeto que las realiza, a entrar en el terreno del discurso para justificar sus pretensiones de sentido y validez, o sea a dar razón de ellas mediante argumentos, excluyendo al dogmatismo como pretensión de validez que se niega a dar razones y a la violencia que pretende imponer un consentimiento por la fuerza. (Cfr. 164/165).

La "validez" pretendida no puede entonces ser reducida a la coherencia formal del discurso o a su correspondencia con estados de cosa, como si eso agotara a la racionalidad. En la dimensión pragmática del lenguaje hay otras valideces pretendidas (análogas a la "verdad" referida al mundo objetivo) como la de "rectitud" o legitimidad de las acciones referida al mundo social o intersubjetivo conformado por significados, valores, normas, instituciones, cual presupuestos compartidos que posibilitan la comunicación inmediata y la interacción cotidiana. También la pretensión de "veracidad" o autenticidad de las expresiones referidas al mundo subjetivo desde el cual es posible toda referencia; que está configurado por el sistema de creencias, valoraciones y

actitudes con las que un sujeto se inserta en el mundo social y se refiere al mundo objetivo, desde una determinada identidad, cuya calidad de autocomprensión se refleja a través de sus expresiones (y de su capacidad de dar razones). Un acto de habla orientado al entendimiento mutuo logra su objetivo cuando el interlocutor acepta al mismo tiempo todas las pretensiones de validez que la expresión implica (verdad / rectitud / veracidad) y se produce el consenso intersubjetivo entre los participantes en la relación comunicativa. El consenso "designa el proceso del diálogo argumentativo o discurso, por medio del cual dos o más personas llegan a concordar acerca del sentido y validez de una expresión" (168). El consenso "conlleva la idea de un acuerdo racional, es decir de la coincidencia en el juicio y en la valoración, obtenido mediante argumentos orientados a la búsqueda cooperativa de la verdad, y no por otros procedimientos como los de la racionalidad estratégica, orientados a fines que pueden prescindir del sentido de la verdad" (169).

Un proceso de "interacción comunicativa" es abierto e implica un consenso al que le es inherente el principio de universalización, o sea, que sea reconocido como válido no sólo por todos los participantes sino también por todos los afectados, que en el plano moral son todos los hombres. Es la diferencia entre un "consenso válido" y un "consenso fáctico", excluyente de los intereses de terceros, orientado por pretensiones de dominio o de éxito: la "interacción estratégica". La interacción comunicativa define la irreductibilidad de la "acción social", que no es primariamente producir efectos sobre el contexto social sino "un actuar asociado con otros, de tal manera que se pueda hablar de un sujeto social de la acción. . . [cuyo] sentido no es puesto por el sujeto [individual], sino que es el rendimiento propio del entendimiento intersubjetivo, logrado por medio de un proceso comunicativo" (175). Por eso no es la intención o los efectos de una acción lo que la define en su carácter social, sino que para comprender su significado hay que "atender fundamentalmente a la forma, o al procedimiento de la coordinación de la interacción, . . . que permite comprender cómo se construye el sujeto social y político. . ." (175). Que no resulta del entrelazamiento de cálculos egocéntricos de utilidad.

¿Por qué es importante atender al procedimiento? Aquí es donde cobra importancia la racionalidad comunicativa, en su connotación prevalentemente formal, como empeño propio de la filosofía práctica, para reestablecer la interacción comunicativa en el actual mundo indigente de la vida social y política, en crisis de fundamento y de legitimidad. Sin intervenir como una mediación teórica extraña al tejido comunicativo originario de las ahora problematizadas comunidades culturales. Hay un tipo primario de acción comunicativa, inmediata y pre-discursiva, que se funda en el consenso

espontáneo y no problematizado de una tradición cultural, la cual es "la forma básica, normal de la interacción social en el mundo de la vida (*Lebenswelt*), en toda sociedad, la cual no puede ser sustituida por el discurso y por la acción racional conforme a fines, reflexivamente mediados" (176). Hay, además, un tipo secundario de acción comunicativa, mediada por el discurso, post-discursiva, como normalidad recompuesta, propia de la sociedad post-convencional moderna, en la que se disgregaron los consensos que la formaron, para la que el único procedimiento válido para formar nuevos acuerdos racionales es, como diría Kant, la libertad de hacer uso público de la razón integralmente, es decir, en un procedimiento adecuado al sujeto hablante y racional.

Dos acotaciones: 1)- entre la forma primaria y la secundaria de intreracción comunicativa hay una continuidad intrínseca (no es puntualmente posible la ruptura total de una historia donde el discurso se quedaría sin punto de apoyo) ya que el discurso es la continuación de la acción comunicativa con otros medios y su meta es el logro de una "ingenuidad segunda" en la que prosigue, ahora renovada, la acción comunicativa "normal" o inmediata en el "mundo de la vida"; 2)- en los dos niveles de interacción (ingenuidad primera e ingenuidad segunda) está presente la estructura teleológica básica de la acción humana, como "acción racional conforme a fines" o valores, pero sólo los modelos de acción instrumental o estratégica entresacan esa estructura de su contexto comunicativo y consensual para dirigirla únicamente al éxito del agente sin otra consideración respecto a los otros que el tratarlos como medios (liquidación monológica de toda alteridad en cuanto tal). Lo que significa ingresar en la lógica de la violencia que no es más que la continuación de la acción estratégica con otros medios.

La acción comunicativa no es un mero acto lingüístico o diálogo racional sino que se orienta a la realización de fines diversos. Pero es "comunicativa" en la medida en que las decisiones y fines de la acción no presuponen meras pretensiones de poder (acciones estratégicas) sino pretensiones de validez que aspiran a obtener un reconocimiento intersubjetivo, a realizar el consenso existente y no problematizado, manteniéndose dentro del modelo de la comunicación lingüística. La exigencia del "discurso" adviene así internamente, cuando el mútuo entendimiento que se daba por supuesto en la acción viene problematizado. El discurso permite abordar y superar los conflictos renovando las relaciones interpersonales o la interacción social perturbadas, sobre la base de nuevos consensos. Es el pasaje de la situación de acción (que queda precavida o suspendida) a la situación de discurso argumentativo y crítico (Cf. 186/187). En él se reexaminan la "verdad de los enunciados" problemáticos y

la "rectitud de las acciones y normas" en conflicto social. Los mismos portadores de la problematicidad y la conflictividad se someten, en virtud de una exigencia ética que surge de su carácter de seres hablantes y racionales, a un proceso dialógico de fundamentación de las respectivas pretensiones de validez, de lo que ahora son sus "opiniones" sobre la anterior "verdad" y "rectitud" reconocida a los enunciados y normas. Así la racionalidad consensual comunicativa inherente a la praxis cotidiana se prosigue en praxis argumentativa. Sea como "discurso práctico" en el mundo sociopolítico de la vida, sea como "discurso teórico" sobre el fundamento y la forma del procedimiento a seguir para alcanzar un posible acuerdo y también sobre los contenidos de las "cuestiones disputadas". Lo que no entra en el argumentar de la "situación discursiva" es la "veracidad de los interlocutores" porque sería contradictorio empezar a hablar impugnándose como interlocutores válidos (o dejando a algún interlocutor en posición asimétrica). Si cada uno "habla en serio" es algo íntimo que ha de ser verificado indirectamente (mediante un análisis de tipo ideológico-terapéutico), confrontando sus expresiones verbales con la coherencia o incoherencia del comportamiento práctico de los interlocutores y sus situaciones objetivas.

b)- **Fuerza normativa del discurso práctico e institucionalización ético-crítica de la vida social.** Ahora bien, ¿en qué se funda permanentemente la argumentación para proceder válidamente, tanto desde un punto de vista teórico como ético? Aquí es donde JDZ asume, como punto de partida de una filosofía práctica y de una moral autónomas, la contextura epistemológico-moral del sujeto-intersubjetivo de Habermas. Tal contextura implica que el programa filosófico de la racionalidad comunicativa se mantenga despegado de todo suelo antológico fundante, en acuerdo con la situación de deslegitimación de los consensos culturales y sociales inmediatos y profundos, y también como acogimiento, sostén y desarrollo de una sociedad pluralista efectiva. En el discurso práctico (como argumentación orientada a un mutuo entendimiento o acuerdo, que no se puede imponer ni mediante un argumentar formal-deductivo que nada de sustancialmente nuevo aporta a la discusión, ni mediante la indicación de evidencias empíricas variadamente interpretables, sino bajo la modalidad de una "lógica informal") es preciso que la argumentación se sostenga en un principio puente (189), que haga de regla de la argumentación (tal como el principio de inducción y sus cánones hace de puente entre las observaciones singulares y las hipótesis universales en el discurso de las ciencias empírico-analíticas) y posibilite llegar al consenso (o a un disenso fundamentado éticamente mantenido). Este principio normativo del discurso práctico, para ser válido, debe concitar el asentimiento calificado de todos los

posibles afectados, expresando un querer universal (tal como el imperativo categórico kantiano) bajo la forma de una máxima de acción, por la que el modo de obrar y alcanzar su propio fin por parte de un sujeto sea el modo de obrar universalizable a todos los demás. Un principio que por su capacidad de universalización pueda ser universalmente enseñado como norma, públicamente sostenido y merezca el reconocimiento de todos los afectados, a punto tal de obligarlos al intercambio universal de roles (Cfr. 190/191). Un principio del discurso cuya validez sea reconocible independientemente de las particulares convicciones y de la diversidad de los fines y planes de la vida de los hombres y que sea el único contenido presupuesto por el diálogo argumentativo. Este presupuesto es la libertad de todo ser racional "entendida como capacidad de la voluntad para darse sus propias leyes mediante la razón, con independencia de toda determinación externa... Este principio indica que el hombre no está moralmente obligado a nada que él mismo no haya juzgado mediante su propia razón como un deber" (204). Principio complementable desde la ética comunicativa del discurso: "el hombre no puede ser obligado por nada ni por nadie exterior, a no ser mediante argumentos que sean capaces de obtener (o de arrancarle!!) el consentimiento de su propia razón. La validez o la fuerza de los argumentos racionales es lo único que obliga a una voluntad autónoma, porque ésta es su propia ley. Por lo tanto, nadie puede moralmente cerrarse al diálogo y a escuchar razones" (20).

De este principio-puente se deriva una ética del diálogo y del discurso argumentativo. Que, de un lado, asume la diversidad de convicciones, de planes de vida, de culturas y más aún, de secuencias generacionales en tanto capaces de transmitirse creativamente el ethos en el filum temporal de una tradición cultural. Y que del otro lado, justamente para legitimar y activar la convivencia de esas diferencias, dicha ética del discurso dialógico les abre prácticamente el horizonte de universalización intercomunicativa, como único medio no forzado y moralmente vinculante para el reconocimiento mutuo, para resolver conflictos y para alcanzar consensos. Y también como el único procedimiento para fundar normas universalmente válidas y obligatorias, a partir del presupuesto de libertad, lingüisticidad y racionalidad, que le es inmanente a cada diferencia. Dicho carácter único se deriva de la fundamentación última e irrebasable de las reglas lógicas formales y de las condiciones pragmáticas básicas de la puesta en juego del discurso, que no pueden ser impugnadas mediante el discurso sin autocontradicción.

El diálogo argumentativo, desarrollado bajo las condiciones normativas de la comunidad ideal de comunicación, es el punto de vista moral para sostener las pretensiones de validez de normas para la acción intersubjetivamente

vinculantes y para plantear exigencias legítimas de reconocimiento. La prueba de universalidad de las normas no se hace entonces por una deducción a priori sino que se tiene que realizar como entendimiento intersubjetivo a través del discurso comunicativo, verificado en los distintos tipos de discursos reales (por eso se hablaba de una lógica informal), para llegar a plasmarse como conciencia social que ejecuta acciones realmente sociales. Es decir consensuadas, cooperantes y por eso formalmente morales. Basadas en entendimientos discursivos logrados con la participación actual, abierta a todos, revisados cuantas veces sea necesario y solamente fundados en la validez o verdad de los argumentos que los apoyan (Cfr. 207), y en ningún otro tipo de tácticas y estrategias.

Pero para que el procedimiento de fundamentación argumentativa del acuerdo sobre normas y acciones se sostenga en la validez ética, es preciso que se den aproximadamente las condiciones de la situación ideal de diálogo o comunidad ideal de comunicación, presupuesta siempre en el uso del lenguaje y en todo diálogo: "que todos puedan hacer valer sus razones, con efectiva igualdad de posibilidades... Esto presupone una simetría de la relación comunicativa que permita que todos los participantes tengan las mismas posibilidades de hacer oír sus razones e intereses, que nadie monopolice el discurso, ni argumente desde una posición de dominio o de poder" (209). El discurso moral (a diferencia del político, como veremos) para ser éticamente válido exige, en principio, una estricta universalidad, una apertura universal ilimitada en tanto se extiende a todos los seres racionales. Y exige también, como tensión permanente, el avance en el logro de la condición objetiva de racionalidad de un orden político social y jurídico que garantice "estructuralmente una efectiva igualdad de derechos y posibilidades de todos los miembros de la sociedad para participar en las instituciones del discurso práctico". (209)

En tal sentido la filosofía exige para sí misma, para las ciencias, para las culturas y para la vida social, una institucionalización de la apertura que encarne y que esté fundada en la forma de un procedimiento argumentativo para lograr y renovar consensos normativos para la interacción social. "Mi punto de vista -dice JDZ al concluir este libro- se puede sintetizar por lo tanto en la propuesta de la institucionalización de la racionalidad ilustrada del discurso práctico, pero sobre la base de la recuperación crítica de los supuestos y de los contenidos sustanciales de la cultura nacional de los pueblos, que son los que definen su propia identidad, desde donde el discurso mismo se hace posible y cobra sentido.

En esto consiste el enunciado programa de la mediación entre la nueva ilustración transformada y el romanticismo hermenéutico, el cual, de alguna manera, había sido ya el programa de Hegel" (245).

La racionalidad histórico-ilustrada del discurso práctico contiene el principio de una ética del discurso cuya norma moral fundamental tiene el carácter de una "idea regulativa" metafáctica, indispensable para el juicio crítico sobre las situaciones empíricas y para orientar a la acción moral en el sentido de una "transformación progresiva" de lo que factico-históricamente es hacia lo que proyectualmente-debe-ser. Ahora bien, ¿en qué sentido esa tensión ideal es históricamente efectiva en las comunidades reales? A través de contenidos culturalmente presupuestos, y a través del poder político comunicativamente redefinido. Si bien el discurso ético-argumentativo trasciende lo meramente formal, sin embargo es siempre un criterio procedimental. No se pueden derivar de él los contenidos del sentido de una "vida buena", de "lo que" corresponde a la pregunta humana por la felicidad, ni un imposible modelo teórico universal de la autorrealización humana. En tal sentido el "ethos", en cuanto núcleo de valores y de sentido último de las culturas, es a la vez, "presupuesto y resultado de la acción comunicativa constituyente de las comunidades mismas y de su identidad histórico-cultural" (243), "ingenuidad primera"; o es decantación de resultados de anteriores discursos explícitos que colocaron a la acción intersubjetiva en una situación comunicativa de "ingenuidad segunda". Los "ethos" no son por principio heterogéneos a la forma ético-argumentativa del discurso. Entonces pueden ser metodológicamente retomados por ella a un nivel asuntivo-crítico, bajo la idea regulativa de una situación ideal de comunicación. Pero no pueden ser tomados y transpuestos como esquemas ideológicos, porque cuando así se procede es porque ya están muertos como fuente comunicativa de sentido y se tienen que imponer dogmáticamente en el contexto de una racionalidad y de una praxis estratégica de poder.

III. 2 Rehabilitación comunicativa del poder político.

El poder no es la fuerza, entendida como capacidad de un sujeto, actualizada en la interacción social, de imponer la propia voluntad en una relación social, aún contra la resistencia de los otros, obteniendo así el éxito de la finalidad de su acción (Weber). La capacidad individual o grupal o clasista de autoafirmación y de imposición respecto a los otros, acrecentada por la capacidad organizativa como forma de disponer de instrumentos materiales, bélicos, económicos, comunicacionales, agregativamente crecientes, más bien manifiesta la necesidad de suplir con la fuerza (aún sin llegar al uso violento) una debilidad en cuanto al poder.

El poder no es el desarrollo material o psicológico de capacidades naturales, sino, ante todo, un fenómeno social y político. Citando a Hannah Arendt: "La fuerza es algo que cada hombre por naturaleza posee en una cierta medida, y la puede considerar por lo tanto como propia; poder en cambio no posee nadie en propiedad, el poder surge entre los hombres cuando ellos actúan juntos, y desaparece tan pronto como ellos nuevamente se dispersan" (119). El poder se genera en la acción comunicativa orientada al mutuo acuerdo, donde se forma una voluntad común, antes que en la acción teleológica o proyectual. El poder real depende siempre de la unidad entre los hombres, y alguien "detenta el poder" sólo en tanto está autorizado a actuar en nombre de esa determinada unidad. Este es el fenómeno singularizante del "poder político". Lo que quiere decir que el poder político participa de ese fenómeno del poder que ya incluye en su constitución a la dimensión ético-normativa de la acción comunicativa.

a)- La lógica del poder. ¿Dónde está radicado el poder y cuál es su finalidad? Si "el poder surge con la unión de los hombres y se disipa con la disolución de esta unidad, entonces el poder pertenece a la comunidad en cuanto tal, pertenece a la constitución misma del sujeto social y de lo político. No es por tanto un mero instrumento externo, cuya relación con lo político pueda analizarse con las categorías de medio y fin. Ahora bien, como la vida política, la vida en común, es mejor que la vida aislada del individuo, por lo tanto la unión con los otros, la constitución de lo político y del poder, se buscan por sí mismos, tienen razón de fin" (121). El poder no es un medio de coerción ni un instrumento para cualquier otro tipo de fines positivos, como es la fuerza. El poder es anterior a los fines y es la condición para que se pueda pensar y actuar por medio de categorías de medios y fines "porque el poder no es medio, sino fin en sí mismo" (120).

Desear el poder es desear que esté viva su fuente de producción comunitaria, lo que implica que haya libertad positiva, comunidad libremente autorizante e instituciones legítimas. Porque "el poder se manifiesta ante todo y básicamente en la dinamicidad de la vida política misma, que se actualiza en el espacio público de la comunicación y la interacción, es decir, en las estructuras de la intersubjetividad social, o en los consensos básicos que unen a los hombres en la sociedad, y en la vitalidad de las instituciones que corporizan la libertad política de un pueblo. Pero también 1) en el ordenamiento que protege esa libertad política positiva, 2) en la defensa contra las fuerzas enemigas ya sea internas o externas que la amenazan y, 3)... en aquellos movimientos... [emancipatorios] que niegan su obediencia a las instituciones que han perdido su legitimidad, [que] enfrentan y aniquilan la fuerza coercitiva

de un aparato estatal que ha devenido impotente, o carente de verdadero poder, y fundan un nuevo poder que lo sustituye, y nuevas instituciones de libertad".(121/ 122).

Esta generación y radicación del poder en una socialidad viva ¿cómo se relaciona con el estado? Por un lado, (citando a H. A.) "conceptualmente hablando el poder pertenece a la esencia misma de toda comunidad estatal, más aún, de todo grupo humano de algún modo organizado" (120). El estado es el correlato constitutivo de una socialidad orgánica. Por otro, "si el Estado es, en su esencia, poder organizado e institucionalizado, entonces resulta que la pregunta corriente por el fin último del poder y del Estado carece de sentido" (120/121). Sin embargo, las instituciones y leyes de un estado carecen por sí mismas de poder; son materializaciones y manifestaciones del poder otorgado por el apoyo de un pueblo que es siempre actualización del consenso originario que forjó dichas instituciones jurídico-políticas. Estas se fosilizan y están prontas a caer ni bien el poder vital del pueblo se les sustrae. El estado, como estructura de poder adquirido, puede hacer uso de la fuerza mientras mantiene algo de esa adquisición. Cuando de esta carece, está internamente quebrado y el poder "yace en la calle", disponible para quienes sean capaces de interpretarlo y asumir la responsabilidad. En las sociedades postconvencionales donde existe una legitimación político-institucional democrática consolidada, es decir, donde no son meramente formales (aunque un gobierno haya llegado a serlo) sino poder real organizado, la resolución del vacío de poder sólo es posible mediante procedimientos institucionales en los que se reexpresa explícitamente la voluntad social, de lo contrario sería un acto de usurpación tan vacío de poder como el anterior. Las revoluciones, como procesos históricos excepcionales, en sociedades convencionales, presuponen siempre un estado que tanto más se vale de la fuerza cuanto menos dispone de poder. El cual está reorganizándose en el pueblo, para redefinir un nuevo orden socio-político, dada la gravedad de la contradicción estado/sociedad.

Pero la vacuidad de poder del estado, en una institucionalidad formalmente mantenida, es también oportunidad para una sustitución golpista por la mera fuerza, que por un tiempo genera una imagen de poder. Que al no tener o al temer a los procedimientos nutrientes, necesariamente rehace la lógica de la vacuidad y prepara su traumática sustitución. Esto manifiesta que las internas estructuras estatales de ejercicio del poder político-gubernamental "se construyen en torno al poder, para la organización, la administración y ejercicio del poder, pero no producen el poder, sino que lo presuponen como algo dado y constituido. Pero lo que nos interesa ahora -continúa diciendo JDZ- es la estructura fundamental, que es constitutiva del poder, conforme a la cual ésta

se origina, se reproduce, y sin la cual no existiría poder político alguno. Esta es la estructura que suele analizarse a través de las categorías y de la dialéctica del mando y la obediencia" (132).

b)- **La génesis del poder político.** Para tematizar este punto JDZ trasciende tanto el reductivismo de H. Arendt, que por concebir esas categorías en forma no-dialécticas las lega a las relaciones de fuerza, como al eidetismo de Julián Freund que las concibe en forma mecánica y unilateral. "El lenguaje y la representación corrientes suelen identificar el poder con uno de sus términos: con el mando. Esta identificación es incorrecta por cuanto el poder se produce y consiste en esa relación dialéctica entre ambos términos, y porque el término más fundamental para la existencia del poder y el más determinante de esta dialéctica, no es el mando sino la obediencia". (133).

Porque el mando político (a diferencia del despótico) es precisamente un tipo de poder que se ejerce entre libres e iguales. En la sociedad postconvencional esa dialéctica podría esquematizarse así (idealmente): "quien manda adquiere poder solamente en la medida en que sabe interpretar la voluntad común y el interés general de la sociedad, y lo obedece. El que obedece, a su vez, el pueblo, sigue a sus dirigentes, en tanto se ve interpretado por ellos, y tiene la conciencia, o el sentimiento de ser él quién manda a través de sus representantes... Cuando el que manda no obedece sino que traiciona la voluntad de sus mandantes, pierde el poder político... Cuando el que obedece no manda, o ve frustrada la realización de sus deseos y necesidades, tarde o temprano se subleva y retoma el poder, o lo transfiere a otros" (135/136).

Esta dialéctica puede verse trabada, distorsionada, encubierta por la incidencia de otros factores. Sin embargo es la "gramática profunda" de la constitución cultural comunicativa del poder político, - que la filosofía de la racionalidad comunicativa y de la ética del discurso, hoy, pone en evidencia y propone normativamente a la existencia política. Se hace así evidente la afirmación de H. Arendt: "Políticamente hablando no basta decir que el poder y la fuerza no son lo mismo. El poder y la fuerza ("Macht und Gewalt") son contradictorios: donde el uno domina absolutamente, no está presente el otro" (131).

La nítida contradictoriedad genética entre fuerza y poder permite ver mejor algunos de sus modos de entrecruzamiento fáctico: la fuerza puede aniquilar al poder pero no puede generar poder; de hecho muchas veces se dió un dominio de la pura fuerza por cierto tiempo, aniquilando un poder popular vigoroso, con órdenes de mando y pronta obediencia generada por el cañón de los fusiles. Pero agrega H. A.: "lo que nunca sale del cañón de los fusiles es

poder" (127). Entonces, el poder político no es tal por la capacidad o disponibilidad del uso de la fuerza; sino que el poder tiene de hecho la capacidad de hacer uso legítimo de la fuerza precisamente porque es poder. La desnudez de la fuerza se exhibe cuando se ha perdido el poder; la prepotencia no es poder sino encubrimiento de la impotencia.

Existe también la posibilidad de un pasaje sustitutivo, por opción deliberada, desde el poder a la fuerza: en los totalitarismos del presente siglo se pasó, en algunos casos, desde una democracia de masas otorgante de poder real, a la dominación de la fuerza para construir un pueblo o una sociedad ideal, al margen de toda exigencia político-procedimental de institucionalización de la racionalidad crítico-comunicativa. Pero esta dominación totalitaria destruye las fuentes mismas de construcción comunicativa del poder en la sociedad, fractura el espacio público de la comunicación intrasubjetiva, sustituida por la propaganda, genera la soledad miedosa y desconfiante de los individuos entre sí y aniquila las condiciones de posibilidad de reconstrucción del poder. La que es mortalmente sustituida mediante la permanente proyección de la dominación, en la lógica solipsista de la guerra. Que finalmente mina las bases (sociales, productivas, ciudadanía militarizada, etc.) de la misma fuerza. "Sin dudas que la fuerza es un elemento o un componente del que tiene que disponer el poder real, pero el poder no se autogenera en el polo del mando, no es causa sui, y la fuerza de la que el poder político puede disponer no es en verdad sino la fuerza de la sociedad misma". (142).

Sólo un primitivismo político puede ilusionarse con la reclusión del poder en la lógica centrípeta del puro egoísmo. Y no se trata de una cuestión moral sino antes que nada de una ley de pura lógica política (cfr. 143/144). Una ciencia política que trate al poder como algo dado por naturaleza o como una magnitud invariante de la que se puede disponer sin más, encubre la dinámica de la lógica del poder, contribuyendo a su permanente dilapidación y a la disolución de lo político mismo. En el fondo presupone una concepción meramente negativa de la libertad. Pero "la dialéctica del mando y la obediencia funciona como la forma o el procedimiento para hacer efectiva la realización de la libertad positiva...". (135)

II. 3 La democracia participativa como régimen político de la libertad positiva.

Lo político como tal es "el poder de la libertad, el producto de la coincidencia de las libertades, cuya unión es su fuerza: y esto es el poder. Sin la unión, constitutiva de lo político, la libertad permanece abstracta e impoten-

te: solamente en unión solidaria con los otros consigue el poder para realizarse. Es claro que esta correlación entre libertad y poder resulta en los hechos siempre problemática; resulta válida solamente en la medida en que se trate de un poder no autoritario, sino democrático, es decir, legítimo. ...[Donde] las decisiones colectivas [son] elaboradas con la participación y consentimiento racional de todos los afectados. Entre libertad y democracia habría en este sentido una relación lógica de condicionalidad recíproca. La democracia es el régimen de la libertad política positiva" (44/45).

El concepto no formal sino realizativo de "democracia" contiene una irreductible bipolaridad que, al mismo tiempo, manifiesta el momento ético objetivo inherente al poder y a su uso efectivo. Por un lado, frente al concepto liberal restrictivo de lo político, es preciso afirmar que el hombre ha llegado a ser efectivamente más libre a través del desarrollo de su socialidad en comunidades electivas en el ámbito de la sociedad civil y a través de lo político, de la constitución del estado de derecho como igualdad frente a la ley. Por otro lado, el momento de la libertad negativa es interno, imprescindible e irreductible a la libertad positiva: como condición inicial, como momento de distancia y de independencia crítica en las propias realizaciones de la libertad positiva y, además, como exterioridad inmanente al sistema de la libertad positiva realizada, como espacio de privacidad e independencia de los individuos e instancia de soledad desde la que es posible toda comunicación e intersubjetividad (Cfr. 54). La lógica pura del poder no es extraña a la dialéctica misma de la libertad en su momento negativo y positivo. Un mismo principio de reciprocidad los informa. Dice JDZ citando a H. Buchheim: "Esto significa que sólo logro poder si y porque reconozco como personas a aquellos con quienes convivo. Por cierto que se puede disponer unilateralmente del poder que uno posee, pero no puede adquirirse (y no puede acrecentarse) unilateralmente. El poder se desarrolla en la libre relación entre las personas" (144/145). Así como el momento negativo de la libertad, si es absolutizado, se anula a sí mismo en una estéril autoafirmación, que es trascendida cuando accede a determinarse intersubjetivamente y a recuperar su iniciativa en la misma positivización para hacerla trascender; así también, el aumento de la concentración del poder en la historia va presionado por la exigencia correlativa de explicitar su racionalidad y de reconocer su fuente de legitimación, esclareciéndose la conciencia "de esa dependencia que existía desde el principio" (145), que éticamente lo apremia, no desde afuera, sino en tanto "su propia lógica se hace explícita" (146).

La concurrencia del trasfondo comunicativo de la racionalidad con la implícita lógica del poder se verifica en los vaivenes del estado moderno en tres

signos que la consolidan, dice JDZ (146/147) citando a Ricoeur: 1) el constitucionalizarse del Estado es la transformación de su voluntad desde la arbitrariedad de la fuerza a la legitimidad de la ley que define, distribuye y limita al poder; 2) el institucionalizarse del poder del Estado genera una racionalización administrativa del poder, incorporando la racionalidad técnica como cierto grado de neutralidad operativa de la administración pública; 3) la ampliación correctiva de dicha estabilización institucional por la organización de la pública discusión (que la hace democrática y no tecnocrática) consolidando la participación orgánica de los ciudadanos en decisiones que los afectan, haciendo del principio de consenso democrático el único válido y legítimo.

a)- **Lógica comunicativa del poder político y acción estratégica.** Pero el pasaje de la "teoría pura de lo político" a la democracia como régimen operativo de la libertad positiva, exige confrontar dimensiones de la historicidad social que el concepto de poder de H. Arendt tiende a excluir y que llevan JDZ a nuevos desarrollos. Primero, incorporando a lo político la realidad de la acción y de la racionalidad estratégica sin dejarlas equívocamente del lado de la fuerza y del dominio (a lo que se ha aplicado Habermas). Segundo, articulando la lógica de lo político con la del entorno económico-social en el que siempre se halla inmerso (a lo que se aplica JDZ). Tercero, planteando el análisis de la relación entre "violencia estructural" y "sistema jurídico-político" (tema suspendido para otras confrontaciones teóricas).

En el estado moderno la lucha por el poder tiende a estabilizarse mediante la institucionalización de las acciones de tipo estratégico, como las ejercidas en la oposición política democrática, en la competencia entre partidos para alcanzar el poder legítimo y en la legalización de las luchas sindicales para reivindicar y forzar la realización de determinados derechos. Si la acción estratégica se inscribía sólo en el paradigma de la guerra y del mercado, es decir afuera del ámbito de los libres e iguales, ahora, en cambio, se halla metida en medio de la polis. De modo que "si se descarta el uso de los procedimientos estratégicos en la práctica, por considerarlos inmorales, no sería posible entrar siquiera en el terreno de la acción política" (152). Sin embargo: "Una cosa es la adquisición del poder, y la lucha o la competencia con todos los medios estratégicos legalmente permitidos, por llegar a ocupar, desplazando a los otros candidatos, las posiciones de poder. Otra cosa es la génesis, o la producción del poder político en la sociedad" (153). Que remite a la lógica de su formación comunicativa, y al principio ético-dialógico del discurso público, libre de violencia y de procedimientos estratégicos, como único procedimiento moralmente válido para justificar decisiones colectivas y legitimar normas e instituciones.

Los procedimientos estratégicos adquieren cierta legitimidad en la medida en que no se confunde la génesis del poder mismo con el fenómeno de su adquisición y pérdida alternativa en la lucha política. Es decir, (me parece) en la medida en que los contendientes no pacten su propia alternancia superestructural en el ejercicio del gobierno, excluyendo al tercero (el común de la gente), ni desencadenen una lucha tendencialmente excluyente del otro contendiente político, como tal. Para ello es preciso que los contendientes no se rijan por la exclusiva búsqueda del éxito y por el sólo cálculo de utilidad, intentando dominar la situación por todos los medios disponibles, así sean jurídicamente válidos, omitiendo la lógica genética del poder en la totalidad social. Cualquier contendiente, al gobernar, deberá tener en cuenta tal comunidad total de comunicación, más allá del ámbito "partidario". Una mezquina "democracia como equilibrio" (Schumpeter) de intereses y fuerzas, es siempre precaria y tiende a producir una "crisis de legitimación", que no puede recomponer desde sus propios presupuestos estratégico-utilitaristas. Por eso la democracia positiva ha de subsumir a la acción estratégica en la génesis comunicativa del poder, limitándola a determinados campos de interacción (competencia económica y político-partidarias), y regulando sus procedimientos en una instancia normativa ético-política, sobre la base de los criterios de la racionalidad comunicativa y de la ética del discurso. (Cfr. 181)

Otro poder de naturaleza estratégica, que incluso puede instrumentar a la competencia política, y que es capaz de condicionar y hasta de sustituir las relaciones de reciprocidad comunicativa del poder político, es el poder económico. Entre éste y el poder político hay una relación similar a la que entretienen el poder y la fuerza. Aunque el político necesite de medios económicos, "el poder económico en cuanto tal no es capaz de engendrar poder político, ni de acrecentarlo. Pero puede ser capaz de limitarlo, de condicionarlo y de destruirlo, con o sin ayuda de la fuerza. Por eso el poder político se beneficia también de un pacto conveniente con factores del poder económico, y necesita de este tipo de alianzas" (155). Si en relación al uso legítimo de la fuerza el poder político es monopólico, no puede serlo, sin embargo, en relación al económico, porque absorbería totalitariamente a la sociedad en el Estado y destruiría la génesis del poder. Y, por otro lado, la omisión política sobre el poder económico deja campo libre a las relaciones de dominio en la sociedad civil, con lo que no sólo se estrangula la fuente del poder político sino que también se prepara su sustitución por la hegemonía del económico. De ahí que la concepción comunicativa del poder deba incluir no sólo la búsqueda de las exigencias y del consenso de los ciudadanos, sino también la conformación de acuerdos con los grupos y las formas asociativas del poder económico ya constituidos en la sociedad civil. Lo que depende de

la magnitud y calidad del poder propiamente político existente en la sociedad representativamente recogido por el político mismo, para no estar a merced del poder económico.

b)- **Democracia estructural, ideal ético y responsabilidad política.** La implicación normativa del discurso práctico retoma el principio de conexión de lo privado y lo público, de la ética y la política, explicitándose en el principio de legitimidad democrática, como "exigencia político social y jurídica de garantizar estructuralmente una efectiva igualdad de derechos y posibilidades de todos los miembros de la sociedad para participar en las instituciones del discurso práctico" (209). Esta institucionalización del proceso deliberativo para la toma de decisiones, significa que todos los afectados por ellas puedan en principio participar directamente o a través de un sistema de representación igualitaria legitimado conforme al mismo principio. El único régimen éticamente legítimo es el de la democracia participativa en la cual, para que el trabajo discursivo se desarrolle sin distorsiones, se requiere la remoción de todas las formas de asimetría del diálogo interpersonal, condicionadas por la estructura social y la institucionalización de los canales participativos y de co-gestión a todos los niveles de la estructura social y política. Solo avanzando hacia la "democratización total de sus estructuras" la sociedad moderna generará las condiciones objetivas para el ejercicio de la racionalidad crítica, para la generación de los consensos válidos y para la consolidación de un orden jurídico-político intrínsecamente valioso y justo (Cfr. 211/213).

¿Cómo operativizar esta exigencia ético-política? La apertura participativa del discurso no garantiza de por sí la sabiduría de las decisiones. La participación de expertos ante cuestiones complejas posibilita considerar posibles consecuencias de las decisiones o posibles proyecciones de determinadas líneas de acción. Sin embargo, el discurso práctico no apunta a la solución de cuestiones técnicas sino a la misma vida ética y política. Para lo cual se busca el procedimiento "más confiable" (no el infalible) en cuanto a reunir las condiciones de validez y de aproximación a la verdad política, dando lugar a la experiencia y a los argumentos de los afectados (así motivados a expresarse, a confrontarse horizontalmente en un discurso público abierto y a crecer en el sentido de responsabilidad). Donde lo que se impone no es por principio "el argumento de la mayoría, sino el mejor argumento, seleccionado argumentativamente sobre la base del mayor número de argumentos posibles, y en este supuesto no podría aumentar nunca el margen de error, sino que debería disminuir al mínimo posible" (216).

También podría objetarse la morosidad de la decisión y una suerte de "contradicción entre la participación y la ejecutividad" (217). Pero los

principios de la ética del discurso no deniegan la delegación de la ejecutividad sino que prescriben a tal resolución que sea acorde con los procedimientos del discurso. Las urgencias práctico-políticas requieren muchas veces decisiones puntuales, que no pueden esperar el consenso discursivo satisfactorio y, sin embargo, deben justificarse como vinculantes para todos. Tal situación, que hace a la necesidad de existencia de lo político mismo (incluyente de un sistema constitucional de representatividad, dada la imposibilidad de un sistema total de democracia directa), implica interrumpir el discurso y proceder de acuerdo al criterio de la mayoría, cual sucedáneo deficiente pero necesario, sin ser mitificante de la mayoría. La búsqueda de unanimidad en la toma de decisiones colectivas no lo es en una perspectiva meramente cuantitativa, sino búsqueda de la "línea de acción más razonable, en cuanto capaz de integrar o armonizar los puntos de vista y los intereses de todos, es decir, como una búsqueda de aproximación a la verdad, a la justicia, etc." (221). El procedimiento de la mayoría es una desviación inevitable, por razones pragmáticas, de las exigencias originarias del discurso moral. La conciencia de estas "desviaciones" y la exigencia de limitarlas porque minan la racionalidad y legitimidad del sistema institucional, y al mismo poder político real, provienen del paragón correctivo que significa la exigencia procedimental del principio de discurso y de la democracia ideal. Cuyo requisito expreso en el principio de "universalización" exige que las normas y decisiones colectivas, para ser válidas o legítimas, deben satisfacer la condición de que puedan ser aceptadas como justas y correctas en general por todos los miembros de la comunidad (Cfr. 222/223).

Ahora bien el imperativo ético universal e incondicional ("actúa de tal modo como si fuera miembro de una comunidad ideal de comunicación") no puede ser directamente aplicado (tras una reducción principista contraproducente a la "ética de la convicción") en un ámbito de interacción dominado por la racionalidad estratégica, so pena de gravemente contradecir la exigencia "ética de responsabilidad" sobre las consecuencias previsibles de las acciones. Puesto que "las condiciones normativas de la ética del discurso no podrían plantear la exigencia de ignorar la realidad de las condiciones fácticas de la interacción" (230). La relación positiva de la ética comunicativa con la racionalidad estratégica significa que aquella puede justificar y limitar a ésta, la que no es un mal necesario sino un momento necesario de la praxis cotidiana, a ser reglado por la forma más fundamental de la racionalidad ética. Más aún, la historia es siempre el contexto de la diferencia existente entre condiciones reales y exigencias normativas ideales. Por eso la acción política no puede presuponer como situacionalmente dadas a las condiciones ideales de diálogo,

desconociendo la relevancia ética de la acción estratégica. "La responsabilidad por la subsistencia y la seguridad de la comunidad (o por los intereses de los grupos o sectores a los cuales cada uno representa) obliga al político (y a todo actor que es sujeto de alguna responsabilidad), a mantener todas las cautelas o reservas estratégicas, y a interponer todas las acciones disuasivas o punitivas necesarias para impedir o resarcir los daños reales o potenciales" (226).

La relevancia ética de la acción estratégica, que la eticidad originaria del obrar comunicativo debe incluir, "no se debe primariamente -citando a Apela que justamente los otros sean tan inmorales (o que uno prejuzgue que lo son), sino al hecho de que tampoco ellos deben confiar -en el sentido de una responsabilidad ético-política (por los grupos con los que están comprometidos, por la propia familia, etc.)- con que nosotros mismos obedecemos siempre de una manera sincera a la norma básica de la ética de la comunicación. Aún cuando ambas partes estuvieran plenamente dispuestas a hacerlo, no podrían saberlo con certeza con respecto a la otra parte y por eso mismo no deberían tomarlo como presupuesto de la propia acción" (228). Ya decíamos que la pretensión de veracidad referida al mundo subjetivo de los interlocutores solo puede corroborarse por vía indirecta, pero, mientras tanto, no puede impedir el inicio del diálogo y de la interacción.

La asunción de la racionalidad estratégica por parte de la racionalidad comunicativa implica que el principio de universalización de ésta no es directamente aplicable a todas las situaciones de acción ni a todas las materias de posible regulación (de lo contrario ni el truco ni el ajedrez serían legítimos). Hay que distinguir tres niveles: 1) el principio del discurso como metanorma formal para proceder a la elaboración y justificación de todas las normas; 2) los presupuestos o contenidos morales como condiciones universales de acción tales como las condiciones de justicia referidas a la estructura social y la exigencia de respetar todos los derechos humanos fundamentales, fundados por la metanorma discursiva; 3) las normas o reglas concretas de contenido referidas a las diversas situaciones particulares de interacción que los propios interesados acuerden según la metanorma y respetando el contenido de los principios universales de justicia y derechos humanos. En este tercer nivel se acuerdan determinados procedimientos estratégicos para determinados campos de juego, limitados, funcionalizados y legitimados por los niveles anteriores.

La exigencia normativa de una comunidad ideal de comunicación es entonces una idea regulativa moral indispensable para el juicio crítico y la acción transformadora progresiva de las situaciones político-morales empíricas, para el permanente pasaje del ser al deber-ser. ¿Se trata de un idealismo moral utópico? Si por utópico se entiende a una tensión ideal estructural al hombre, entonces sí lo es. Pero el plano ético y político es donde ese ideal va tomando interminablemente cuerpo en los vaivenes históricos. La utopía "es la

condición que lo proyecta ['al hombre'] constantemente a la autosuperación de sí mismo y de las condiciones objetivas de su existencia" (Subr. mfo). Y este telos no es tampoco mera utopía proyectada en un futuro lejano o irrealizable. La utopía de la comunidad de comunicación tiene ya desde siempre algún lugar en el mundo de la vida" (230). Percibimos la insatisfacción ante los diálogos fácticos truncados y ante los consensos precarios porque descubrimos las reglas que ya tenemos acerca de lo que es y debería ser un diálogo real y un consenso intersubjetivo, "en los que todos realmente fueran considerados como personas. . ." (cita a A. Cortina, *ibid.*). De modo que la comunidad ideal ya está presente como capacidad crítica, renovando al mundo y constituyéndolo desde su capacidad regulativa. Cuya efectividad se hace más amplia en la medida en que la situación mundial actual de tránsito a la democracia acceda a la institucionalización de la libertad positiva y del discurso práctico según las reglas de una comunidad ideal de comunicación, éticamente ya actuante en la comunidad histórica dada.

RESUMEN

Se intenta desarrollar el movimiento de pensamiento que conforma el libro *Libertad, Poder y Discurso* del filósofo santafesino Julio De Zan, dentro de la línea de la racionalidad comunicativa y de la ética del discurso de Habermas y Apel, redefinidos a partir de la problemática político-cultural latinoamericana, del debate entre modernidad y post-modernidad y en orden a una democratización estructural de las sociedades. Se exponen los núcleos y pasajes argumentativos para un diálogo productivo en orden a la superación de las raíces de la "subjetividad egocéntrica" y su ideal ético-político plasmado en la cultura dominante y en las evidencias del actual proyecto de un "nuevo orden mundial".

En una primera parte se delinearán los momentos de la actual crisis político-cultural, con especial énfasis en la crisis de la racionalidad que no alcanza a ser superada, sino que es más bien profundizada, por las formas restaurativas, postmodernas y positivistas de discurso.

En una segunda parte se ponen de relieve los momentos superadores elaborados desde dentro de la situación de crisis. Planteando una reconstrucción de la fuerza de la racionalidad dialectizable con los significados de las culturas efectivas; reelaborando comunicativamente el significado específico del poder político y, finalmente, diseñando el valor ético de la democracia participativa como régimen político de la libertad positiva. En un próximo artículo se indicarán algunos puntos de discusión sobre la base del horizonte de reflexión abierto por este provocante libro.